

Nüsha

Yıl: II
Sayı: 6
Yaz 2002

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Hicabi Kırlangıç
Musaddık Sonrası İnan Şiirinde Yeis
Derya Örs
Necmuddin-i Râzî: Hayatı ve Eserleri
Asgar-i Dilberîpûr/Hasan Almaz
Fuzûlî'nin Sâkînâmesi'nde Hâfız'ın Rolü
Şadi Aydın
Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları
Asuman Belen Özcan
Roman Yazan Kadınlar: Raşida ul-Nisa Begum'dan Kuretu'layn Haydar'a
Gülseren Özkan
Seccad Haydar Yıldırım: Türkçe Bilen Urdu Dili Yazarı
Soner Gündüzöz
Kur'anda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları
Tacettin Uzun
Subha-i Sıbyân
A. Yaşar Koçak
El-Murteâ ez-Zebîdî: Tâcu'l-Arûs Müellifi
Câbir 'Usfûr/Mehmet Hakkı Suçin
Mendûr: Romantizmden Realizme
Emrullah İşler
Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi
M. Vecih Uzunoğlu
Ayşî Mehmet Efendi: Hayatı ve Eserleri
Abdullatif Benderoğlu/Altan Çetin
Irak Türkmenleri Tarihi
Hüseyin Gazi Topdemir
Kemâlüddin el-Fârisi'nin Optik Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme
Dursun Ali Tökel
Kadim Milletlerin Alfabelerine Dair Arapça Bir Risale
Musa Yıldız
Libya'da Bir Osmanlı Eğitim Kurumu
Ahmet Eryüksel
İkbal'in Câvidnâme'si
Hasan Almaz
İnan Öykü ve Romanının Yüz Yılı I-II

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: II, Sayı/Issue: 6, Yaz/Summer 2002

Nüsha

Yıl: 2, Sayı: 6, Yaz 2002
Üç Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına Sahibi
ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)

Fatih Altunbaş

Editörler Kurulu Bşk. (Editor in Chief)
Doç. Dr. Hicabi Kurlangıç

Editörler Kurulu (Editorial Board)

Doç. Dr. Derya Örs
Doç. Dr. Musa Yıldız

Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. S. Hayri Bolay (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Yasin Ceylan (ODTÜ)
Prof. Dr. Mehmet Çakır (19 Mayıs Ü.)
Prof. Dr. M. Sadi Çöğenli (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. A. Bahtiyar Eşref (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. N. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Saadettin Kocatürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. K. Yaşar Koprman (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. A. Naci Tokmak (Kocaeli Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Atalay (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü.)
Doç. Dr. A. Yaşar Koçak (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Ü.)
Doç. Dr. A. Nedim Serinsu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)

Redaksiyon:

Hasan Almaz
Muhammet Hekimoğlu
İbrahim Ethem Polat
Kemal Tuzcu

Yönetim Yeri ve İrtibat
(Correspondence Address)

Onurlu Sok. No: 27
Keçiören-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@hotmail.com
Yıllık Abone Bedeli (Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):
Yurt İçi : 30.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 40 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 40.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 70 \$
Abone olmak için banka hesap no:
Türkiye İş Bankası Ankara Necatibey
Şubesi, 0572347 (Hicabi Kurlangıç adına)

Temsilciler

M. Akif Kireççi Amerika
Neşe İhtiyar Almanya
Ferhat Yılmaz Adana
Ömer Acar Bursa
Ceyhun Ünlüer Çorum
Musa Bağcı Diyarbakır
Sait Uyulaş Erzurum
Emine Ersöz Isparta
Ali Güzelyüz İstanbul
M. Vecih Uzunoğlu İzmir
M. Akif Özdoğan Kahramanmaraş
Seyfullah Korkmaz Kayseri
Ali Temizel Konya
İbrahim Erol Rize
Harun Yıldız Samsun
M. Ali Şimşek Sivas
Mehmet Şirin Çıkar Van

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti
Tel: 0312 2299928

ISSN 1303-0752
ANKARA 2002

İÇİNDEKİLER

5 ► Sunuş

7 ► Hicabi Kırlangıç

Musaddık Sonrası İran Şiirinde Yeis

19 ► Derya Örs

Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri

35 ► Asgar-i Dilberîpûr/Hasan Almaz

Fuzûlî'nin Sâkînâmesi'nde Hâfız'ın Rolü

45 ► Şadi Aydın

Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları

57 ► Asuman Belen Özcan

Roman Yazan Kadınlar: Raşida ul-Nisa Begum'dan Kuretu'layn Haydar'a

69 ► Gülseren Özkan

Seccad Haydar Yıldırım: Türkçe Bilen Urdu Dili Yazarı

77 ► Soner Gündüzöz

Kur'anda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası
Üzerine Bir İnceleme (I)

95 ► Tacettin Uzun

Arapça-Türkçe Sözlüklerin Öncüsü Sayılan Subha-i Sıbyân

101 ► A. Yaşar Koçak

El-Murteâ ez-Zebîdî: Tâcu'l-Arûs Müellifi

115 ► Câbir 'Ufûr / Mehmet Hakkı Suçin

Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (II) Mendûr: Romantizmden Realizme

123 ► Emrullah İşler

Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi

135 ► M. Vecih Uzunoğlu

Ayşî Mehmet Efendi: Hayatı ve Eserleri

143 ► Abdullatif Benderoğlu/Altan Çetin

Irak Türkmenleri Tarihi

149 ► Hüseyin Gazi Topdemir

Kemâlüddin el-Fârisî'nin Optik Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme

169 ► Dursun Ali Tökel

Alfabelen Simgeye Simgeden Şifreye: Kadim Milletlerin Alfabelerine Dair Arapça Bir
Risale

177 ► Musa Yıldız

Libya'da Bir Osmanlı Eğitim Kurumu

181 ► Ahmet Eryüksel

İkbal'in Câvidnâme'si

183 ► Hasan Almaz

İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I-II

CONTENTS

- 5 ► Editorial**
- 7 ► Hicabi Kırlangıç**
Pessimism in Persian Poetry after Mosaddeq Era
- 19 ► Derya Örs**
Najm al-din Razi: His Life and Works
- 35 ► Asgar-i Dilberîpûr/Hasan Almaz**
Hafez's Role on Fuzuli's Saghi-nameh
- 45 ► Şadi Aydın**
The Ottoman Kings Who Wrote Diwans in Persian and Manuscripts of Their Diwans
- 57 ► Asuman Belen Özcan**
Women Novelists: From Rashida-ul Nisa to Quretul'ayn Haydar
- 69 ► Gülseren Özkan**
Seccad Haydar Yıldırım: Urdu Language Writer Who Knows the Turkish Language
- 77 ► Soner Gündüzöz**
A Study on Some Linguistic Structures Which are Contrary to the Standard Grammatical Rules in the Holy Qoran and Its Dialectical Map
- 95 ► Tacettin Uzun**
Subha-i Sibyân as the Predecessor of Arabic-Turkish Dictionaries
- 101 ► A. Yaşar Koçak**
Al-Murtadâ al-Zabîdî: The Author of Taj al-Arus
- 115 ► Câbir 'Uşfûr / Mehmet Hakkı Suçin**
Muhammad Mandûr and the Attempt of Transforming the Criticism Method
- 123 ► Emrullah İşler**
Contrastive Analysis and Teaching Arabic
- 135 ► M. Vecih Uzunoğlu**
Ayshi Mehmet Efendi: His Life and Works
- 143 ► Abdullatif Benderoğlu / Altan Çetin**
History of Iraq Turkmans
- 149 ► Hüseyin Gazi Topdemir**
An Interview on Kamal al-din al-Farisi's Optical Works
- 169 ► Dursun Ali Tökel**
An Arabic Risale About Alphabets on Ancient Nations: From Alphabet to Symbol, From Symbol to Code
- 177 ► Musa Yıldız**
An Ottoman Foundation for Education in Libya
- 181 ► Ahmet Eryüksel**
Javidnameh of Iqbal
- 183 ► Hasan Almaz**
Hundred Years of Persian Ficiton I-II

SUNUŞ

Dergimizin yeni bir sayısıyla bir kez daha okuyucuyla buluşmadan mutluluk duyuyoruz. Yaz aylarının verdiği rehavete rağmen tam on sekiz başlık yazıyla siz değerli okuyucularımıza dolu dolu bir dergi sunmak bizlere kavanç veriyor.

İlk sayımızda da belirttiğimiz gibi, ülkemizde yaşanan ekonomik sıkıntıların bilim dünyamız üzerinde yarattığı maddî ve manevî olumsuzlukları daha çok çalışarak, daha çok üreterek aşma yolunda emin adımlarla ilerlemeye devam ediyor, her yeni sayıda kendimizi içerik ve biçim bakımından geliştirmeye gayret gösteriyoruz.

Ne yazık ki hâlâ güçlü ve düzenli bir dağıtım sistemine sahip değiliz; bu yüzden dergimizi sadece abonelik usulüyle yaşatmaya çalışıyoruz. Bütün bu zorlukları bir şekilde aşıyoruz, ancak bizi en çok üzen akademik çevrelerin ilgisizliği ve duyarsızlığı; yani dostun attığı gül yaralıyor bizi. Oldukça güç şartlar ve imkânsızlıklar içinde bilimsel bir dergi çıkarmaya çalışan bir avuç gönüllü insanın bu kadarcık olsun sitem etmeye hakkı olduğunu düşünüyor, okuyucularımızı dergimizi yayma ve yaşatma konusunda daha duyarlı olmaya davet ediyor, daha iyiye, daha güzele ulaşma yolunda olumlu ve yapıcı eleştirilere açık olduğumuzu bir kez daha hatırlatıyoruz.

Bir sonraki sayıda yeniden buluşmak dileğiyle saygılarımızı sunarız.

NÜSHA

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında yayın yapan ve üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında yapılmış bilimsel çalışmaların yayımlanmasını sağlamaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makaleler, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makaleler yayımlanmak üzere gönderilebilir.

4- Dergide yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, editörler kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemenden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarını tanıyan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda çalışma yeni bir hakeme daha gönderilir ve bu hakemin yazacağı raporun sonucuna göre hareket edilir. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

6- Nüsha dergisinin yayın dili Türkçedir. Bununla birlikte editörler kurulunun kararıyla yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir.

7- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri 50 kelimedenden az olmamak ve 150 kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir. Ayrıca özetlerin altına makaleleri tanımlayabilecek Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (keywords) eklenmelidir.

8- Çalışmalar, 16x24 cm.lik alana bütün kenarlarda 2,5 cm.lik kenar boşluğu bırakılarak 10 punto Times New Roman fontuyla ve tek satır arayla yazılmalıdır. Bu ölçülere göre çalışmaların 25 sayfayı geçmemesi gerekir.

9- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kağıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir.

10- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, "makale adı", süreli yayın ya da makalenin yer aldığı kitap vs., cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.

MUSADDIK SONRASI İRAN ŞİİRİNDE YEİS

Hicabi Kırlangıç*

Özet: İran'da 1953 yılında Başbakan Muhammed Musaddık'a karşı gerçekleştirilen darbe, ülkede yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu dönemde, bir yandan Amerikan kültürünün etkisi artarken, öte yandan sivil toplum kuruluşları baskı altına alınmış, düşünce ve kültür hayatına yönelik baskılar artırılmıştır. Bu dönemde İran şiirinde toplumsal sembolizm yaygınlık kazanırken içerik açısından şiirin merkezine yeis kavramıyla adlandırdığımız temalar yerleşmiştir. Bu çalışmada ihtilal sonrası İran şiirinin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra dönemin yeis şiirini genel hatlarıyla irdelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İran, çağdaş İran şiiri, yeis.

Pessimism in Persian Poetry After Mosaddeq Era

Summary: Shah Mohammad Riza Pahlavi, with U. S. support, dismissed and imprisoned the Prime Minister Mosaddeq and outlawed Mosaddeq's National Front, as well as the Tudeh, or Communist Party in 1953. After this stroke, a despotic era started in Iran and arose a new atmosphere in Iranian society. Persian poetry developed under the influence of this atmosphere and many poets used a symbolical language that reflects the social situation of Iran in their poems. According to this article, one of the most important themes of poetry in this period is pessimism. This work includes a general view of the Persian poetry in after Mosaddeq era and investigates themes that contain pessimistic elements.

Keywords: Iran, After Mosaddeq era, Modern Persian Poetry, pessimism.

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

Giriş

28 Mordâd 1332/19 Ağustos 1953 tarihinde Başbakan Musaddık'ın İngiltere ve ABD'nin planlayıp CIA'in İran içerisinden çeşitli kesimlerin işbirliğini elde ederek ve çokça para harcayarak gerçekleştirdiği kanlı bir askerî ihtilalle¹ işbaşından uzaklaştırılmasıyla İran'da yeni bir dönem başlar. Bu yeni dönem, Musaddık zamanında yetkileri mevcut anayasa ile sınırlanmış olup bu durumdan hiç memnun bulunmayan Şah Muhammed Rıza'nın nomunu güçlendirdiği gibi, Musaddık hükümetinin "olumsuz denge" (*muvâzene-i menft*) politikası ve petrolün millileştirilmesi yolundaki ciddi adımları yüzünden çıkarları tehlikeye girmiş olan İngiltere ve Amerika'nın İran'ı kontrol altında tutmalarını da bir bakıma garanti altına alır².

İhtilal sonrası dönemde kurulan askerî yönetim dört yıl iş başında kalarak muhalif çevreleri sindirme yolunda önemli adımlar atar. Musaddık, askerî mahkemede yargılanarak toplumsal sonuçlarından endişe edildiği için hakkında idam kararı verilmeyip³ üç yıl askerî hapisanede kaldıktan sonra Ahmedâbâd'da kendine ait köy evinde 1966 yılında ölünceye dek sıkı bir biçimde göz hapsinde tutulur.

İhtilalin ardından yüzlerce kişi tutuklanır, dışişleri bakanı Huseyin Fâtımî idam edilir ve Musaddık'ın partisi Cebhe-i Millî'nin ileri gelenleri tutuklanıp on yıla dek varan çeşitli hapis cezalarına çarptırılırlar. Öte yandan ihtilal öncesinin kültür ve siyaset hayatında önemli bir yere sahip bulunan Tudeh Partisi deyiş yerindeyse imha edilir ve Tudeh Partisi üyesi oldukları gerekçesiyle üç bin kişi tutuklanır. Askerî yönetimin iş başında kaldığı dört yıl içerisinde kırk kişi idam edilir, on dört kişi işkence sonucu hayatını kaybeder ve iki yüz kişi ömür boyu hapis cezasına çarptırılır⁴.

Askerî yönetim işlevini tamamlamasının ve demokrasiye geçilmesi yolundaki dış baskıların artmasının ardından Muhammed Rıza Pehlevî'nin emriyle mevcut yönetim lağvedilerek devlet kontrolünde iki siyasî parti oluşturulup seçimlere gidilmesi kararlaştırılır. Bu partilerden biri "Millîyûn" (Milliyetçiler), diğeri ise "Hizb-i Merdom" (Halk Partisi) adını taşır⁵. Askerî yönetimin lağvedilmesi ve bu iki partinin kurulması yüzeysel bir demokratik ortamın doğmasına yol açar, devletin sakıncalı gördüğü kimi eğilimler de resmî olarak tanınmamakla birlikte siyasî parti biçiminde örgütlenmeye başlarlar. Fakat devlet bu oluşumlara hoşgörülü davranmayarak özellikle Musaddık yanlısı hareketi (Nehzat-i Mukâvemet-i Millî/Millî Direniş Hareketi) şiddetle sindirme yoluna gider ve Musaddık yanlısı oluşumun çok sayıda ileri geleni tutuklanarak hapse gönderilir⁶.

İran'da sürüp giden bu baskılar karşısında dış basın, özellikle ABD'de yayımlanan gazeteler, insan haklarını savunma adına İran yönetimine eleştiriler yöneltmeye başlarlar. Bu kargaşa ortamında Şah rejiminden hoşnutsuz generallerden Karanî, darbe girişimi planlarsa da muhtemel darbeden iki gün önce tutuklanarak ordudan uzaklaştırılıp iki yıl hapse mahkum edilir⁷.

Bu olaylar İran’da huzursuzluğun daha da tırmanmasına yol açar. İşçiler greve giderlerken polis greve sert müdahale eder ve sonuçta yaralananlar ve ölenler olur. Öğrenciler ise kalabalık katılımlı gösteriler düzenlerler. Şah karşıtı siyasî hareketler “Cebhe-i Millî-yi Dovvom” (İkinci Millî Cephe) adı altında bir araya gelerek seçimlere bu şekilde, fakat bağımsız adaylar olarak katılmaya karar verirler. Bu durum karşısında kaygılanan İran yönetimi milletvekili adayları üzerinde baskı uygulamaya başlar ve seçim 1959 yılında bazı ölüm ve yaralanma olaylarının yaşandığı güvensiz bir ortamda gerçekleşir. Şah’a yakın kesimlerce seçimlere hile karıştırılır. Bu hile o denli alenîdir ki Şah, seçimleri iptal eder ve hile olayının fâili olarak suçlanan Başbakan Menûçîhr İkbâl görevinden istifa eder. İptal edilen bu seçimden sonra muhalif gruplar biraz daha güçlenir ve ülkedeki muhalefet hareketleri ve karşı bas-kılarla birlikte şiddet de artar⁸.

İhtilali izleyen ilk günlerde, aydınların odaklandıkları başta Tudeh Partisi olmak üzere pek çok sivil toplum kuruluşu kapatıldığı ve pek çok aydın tutuklandığı halde, muhalif kitap ve dergi yayınları hız kesmez. Bunun nedeni olarak ihtilalin hemen sonrasında baskı ortamının planlı ve tederîci olarak tesis edilmesi gösterilebilir. Bu yüzden *Ummîd-i İrân*, *Kâviyân*, *Firdevsî*, *Cihân-i Nov* ve *Nisân* gibi dergiler, eski yayın politikalarından sapmadan yayın hayatlarını bir süre daha sürdürürler. Fakat zamanla ihtilal sonrası ortaya çıkan baskı ortamı yayın dünyası üzerinde etkili olur ve dergi ve gazeteler müstehcenliğe prim verir bir çizgiye gelirler. Gazetelerde cinayet ve intihar haberlerinde de gözle görülür bir artış meydana gelir⁹.

Son tahlilde ihtilal, Muhammed Rızâ Pehlevî’nin her türlü muhalif hareketi sindirerek iktidarını güçlendirmesiyle sonuçlanır ve tepeden inmecî ve sonuç olarak da toplumsal altyapısı bulunmayan bir modernizasyona hız verilir. İhtilalden önceki günlerde kendi aleyhine gelişen durumdan kaygılanarak tek çözümlü ülke dışına kaçmakta bulan Şah’ın iktidarının pekiştirildiği bu dönemin “ikinci Pehlevî dönemi” olarak adlandırılması isabetli olacaktır.

İhtilal Yılları Şiiri

İkinci Pehlevî dönemini siyasî anlamda 1953 ihtilali ile başlatıp 1979 İslam devrimiyle bitirmek mantıklı olsa da şiir alanında bu dönemi iki bölümde değerlendirmek yerinde olacaktır. İkinci Pehlevî döneminin bütünü göz önünde bulundurduğumuzda şiir açısından baştan sona dek süren bir atmosfer bütünlüğünden söz edilemez. İhtilali izleyen yıllarda şiirde bir içe kapanış kendini hissettirir. Bu içe kapanış aslında toplumsal hayatın pek çok bölümünde egemendir ve şiirdeki karamsar atmosfer bunun bir yansımasıdır. Bu karamsar atmosferin şiiri, çeşitli boyutlarıyla bireyin iç dünyasını ön plana çıkaran bir şiirdir. İhtilal günlerinin üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra toplumda gözle görülür bir canlanma başlar ve şiir de bundan nasibini alır. Bu canlanma, bir bakıma ihtilal öncesi toplumcu şiirin ihyası da sayılabilir. Bu bölümlemenin gerekçesini kısaca belirttikten sonra sıra bu dönemlerin hangi zaman dilimini içine aldığı tespit etmeye gelmektedir. Kimileri içe kapanışın ve umutsuzluğun egemen olduğu birinci dönemi 1341/1962 ya

MUSADDİK SONRASI İRAN ŞİİRİNDE YEİS

da 1342/1963 yılında bitirirken¹⁰, kimileri de bu tarihi daha ilerilere götürerek 1348/1969 yılını yeni bir dönemin başlangıcı olarak zikreder¹¹. Birinci görüşe göre 1962 sonlarından itibaren rejim ve yönetime yönelik eleştiri ve itirazların şiddetlenmesiyle birlikte şiir alanındaki eğilimler de farklılaşmaya başlamış, savaşımcı şiir güçlenip yaygınlaşmıştır. İkinci görüş ise aynı gerekçeleri 1969 yılı için ortaya koyar. Toplumda ve özellikle aydın kesim içindeki karamsar havanın 1963 yılında birden bire dağıldığı söylenemezse de şiirde yeni arayışların bu tarihlerde ivme kazandığı bir olgudur. İkinci görüş ise şiir ortamının değişimine dair daha bâriz veriler aramış olmalıdır. Bununla birlikte ikinci görüş söz konusu tarihi verirken ayrıntıya girmez. Bu bakımdan birinci görüşü temel almakta bir sakınca yoktur. İranlı eleştirmenlerin “yenilgi” anlamına gelen “*şikest*” kelimesini birinci döneme ad olarak uygun buldukları görülmektedir¹². Biz bu çalışmamızda herhangi bir adlandırma önerisinde bulunmasak da bu dönemin genel hatlarıyla bir “yeis dönemi” sayılabileceğini vurgulama gereği duymaktayız. Fakat bu dönem için bir adlandırma gerekliyse “ihtilal yılları şiiri” adlandırması daha yerinde bir adlandırma olacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi 1953 ihtilalini izleyen yıllarda hayal kırıklığı ve umutsuzluk en belirgin tema durumuna gelmiştir. 1960’lı yılların ortalarında ise şairler, hayal kırıklığı ve umutsuzluktan yavaş yavaş sıyrılmışlardır. Toplumda baskı ortamını aşmaya yönelik kıpırdanmalar artmaya başlamıştır. Bu bakımdan 1960’ların sonlarında şiirin başat teması konumuna, toplumsal mücadele ve başkaldırı yerleşmiştir. İkinci dönemde saf şiiri savunan ve şiiri her türlü toplumsal yükümlülükten vâreste sayan “*Movc-i Nov*” hareketi de etkili olmakla birlikte toplumcu ve siyasî şiir daha çok yansıma bulmuştur. Bu nedenle ikinci dönem için “Başkaldırı ve Savaşım Dönemi” adlandırmasını uygun bulanlar olmuştur¹³.

Son tahlilde, iki dönemi birbirinden ayıran, siyasî ve toplumsal atmosfer dolayısıyla toplumun içinde bulunduğu ruh durumudur. Birinci dönem umutsuzluğu, ikinci dönem ise umudu ve azmi dillendirmektedir. Ayrıca belirtmelidir ki hem birinci dönemde, hem de ikinci dönemde İran şiiri için herhangi bir duraklamadan ya da gerilemeden söz etmek yanlış olur.

İranlı araştırmacıların kullandıkları “yenilgi” (=şikest) tabiri, şiir için bir yenilgiyi ifade etmeyip, genelde aydınların, özelden şairlerin içinde buldukları ruh durumuna işaretten ibarettir. Bu tabir, Musaddık liderliğindeki Millî Cephe hareketinin ihtilali bertaraf edemeyip yenilgiye uğramasından mülhem bir tabir olarak da düşünülebilir. Bu çalışmada kesin yargıları ifade eden adlandırmalardan kaçınarak 1953-1963 arası dönemin şiirinden söz ederken “ihtilal yılları şiiri” tabirini kullanacağız.

İhtilal yılları şiirinin önemli şairleri olarak şu isimleri anabiliriz: Nîmâ Yûşic (1897-1960), Ferîdûn Tevellulî (1919-1985), Ferîdûn Muşîrî (1926-2000), Ahmed Şamlu (1925-2000), Nâdir Nâdirpûr (1929-2000), Furûg Ferruhzâd (1934-1966), Mehdî Ehavân Sâlis (1928-1991), Siyâves Kistrâyî (1927-), Nusret Rahmanî (1927-2000), Muhammed Âzâd (1923), Gulâm

Huseyin Garîb (1923-), Ferîdûn Kâr, Menûcihr Neyistânî, Hûşeng İbtihâc Sâye (1927-), Muhammed Zuherî (1926), Ferruh Temîmî (1933-), İsmâil Hoyî (1938-), Sîmîn Bihbihânî (1927-), Yedullah Meftûn Emînî, Yedullah Ru'yâyî (1931-), Behmen Şu'lever. Çağdaş İran şiirinin büyük şairlerinden olan Sohrâb Siphîrî de şiir çalışmalarına bu dönemde hız vermişse de ihtilal yılları sonrası şiirinde henüz dikkatleri üzerine çeken bir şair olamamıştır.

Yapı ve biçim bakımından dönem şiirine baktığımızda Nîmâî şiir diye adlandırılan formun kendini bütünüyle kabul ettirdiğini tespit ederiz. Nîmâyî şiir, asıl adı Ali İsfendiyârî olan Nîmâ Yuşic tarafından geliştirilen ve klasik İran şiir geleneğinden önemli öğeler taşımakla birlikte önemli ayrılmaları da gerçekleştiren ve dünyada gelişen modern şiir hareketlerini de göz ardı etmeyen bir aruz versiyonudur. Nîmâ Yuşic, incelemekte olduğumuz dönemin ilk yarısında şiir çalışmalarını sürdürmüş ve dönemin ortalarında hayata veda etmiştir. Nîmâî şiirin en önde gelen temsilcileri olarak bu dönemde Nîmâ Yuşic'in hemen ardından Nâdir Nâdirpûr, Furûg Ferruhzâd, Mehdî Ehavân Sâlis ve Siyâveş Kistrâî'yi anmalıyız.

İkinci olarak, Ahmed Şamlu'nun hemen hemen tek başına temsil ettiği "sepîd" şiiri, ilgili dönemin önemli bir biçimsel hareketi olarak anabiliriz. Ahmed Şamlu, şiire Nîmâ Yuşic'in bir takipçisi olarak başlamışsa da sonradan aruz vezninden bütünüyle koparak kendinin "sepîd şiir" adını verdiği tarzı geliştirmiştir.

Üçüncü olarak yeni gazel tarzının bu dönemin hemen öncesinde doğduğunu belirtmeliyiz. Elbette yeni gazel, yapı bakımından bu tarihe dek süregelen klasik gazelden ayrı bir biçim değildir. Yeni gazelin klasik gazelden farkını, daha çok kullandığı dil ile bireye ve dünyaya yaklaşım biçiminde aramak gerekir. Bu bağlamda yeni gazelin imgeyi ve toplumsal temaları oldukça önemsedığı görülmektedir. Bu tarzın bu dönemdeki en önemli temsilcileri olarak Ferîdun Tevellulî, Ferîdun Muşîrî ve Sîmîn Bihbihânî'yi anabiliriz.

Bu dönemde şairlerin ilgi gösterdikleri formlardan biri olarak "çehar-pâre"den söz edebiliriz. Bu bağlamda Nâdir Nâdirpûr, Mehdî Ehavân Sâlis ve Siyâveş Kistrâî'nin çehar-pârelerini anabiliriz.

Bunlara ek olarak bu dönemde bir de mensur şiirden söz edilebilir. Nâdir Nâdirpûr ve Gulâm Huseyin Garîb'in bazı şiirleri bu grupta değerlendirilebilir.

Biçim ve yapıyla ilgili olarak sözünü ettiğimiz yönler, istisnaları her zaman gözden irak tutmadan genel bir bakışla bakıldığında konu ve içerikle ilgili ipuçları da vermektedir. Bu dönem şiirinde bireysel temalar baskındır. Bu dönemde yazılmış bazı gazeller, bireyin toplumdaki kopuk yanını daha yaygın bir şekilde işlemektedir. Bu bakımdan bu tür gazel örneklerinde dönemin toplumsal yapısına ilişkin bir ipucu bulmak güçtür. Diğer şiir yapıları çerçevesindeki şiir örneklerinde ise toplumsal atmosferden doğan bireysel özelliklerin öne çıktığı görülür. Nîmâî ve sepîd şiirlerde ise yoğun bir sembolik

MUSADDIK SONRASI İRAN ŞİİRİNDE YEİS

dilin egemen olduğu ve toplumsal ve siyasal konuların çokça işlendiği görülmektedir.

İhtilal sonrası yıllarda İran'da siyasî baskıların artmasıyla sembolik şiire ilgi artmıştır. Öte yandan, genel anlamda Batı kültürü, özel anlamda Amerikan kültürünün nüfuzu artmıştır. Siyasî ya da toplumcu şiirler yazan şairler, devletin altyapıdan yoksun reform girişimlerine karşı çıkarılarken, Batı kültürüne hayranlık duyan şairler bu tür reformları alkışlayan şiirler yazmışlardır. Bu değerlendirmeye göre bu dönem şiirinde tema açısından biri muhalif, diğeri yandaş olmak üzere iki eğilimden söz edebileceği sonucu çıkarılabilirse de bu yaklaşım toptancı bir yaklaşımdan bu konuda ihtiyatlı olmak gerekir.

Öte yandan İran tarihi açısından önemli bir dönem olan ihtilal yıllarında şiir serüvenini sürdüren şairlerin eserlerine farklı bir yaklaşımla bakacak olursak, bu şairleri eserlerinin temaları bağlamında iki öbekte değerlendirmek de mümkündür. Birinci öbeği, ihtilale karşın şiir çizgisini temel değişikliklere uğratmadan sürdüren şairler oluştururlar. Bu şairler arasında Rehî Muayyerî, Ferîdun Tevellûf, Ferîdun Muşîrî ve Gulçîn Gîlânî hemen akla gelen isimlerdir. Bu isimlerden oldukça farklı bir söylemi bulunan Nîmâ Yûşic'in şiiri de bu grupta değerlendirilebilir. İkinci öbek ise ihtilal sonrası yıllarda şiirlerinde tema bakımından önceki döneme göre farklı yönelişler içine giren şairlerin oluşturdukları öbektir. Bir de şiir serüvenine ihtilal yıllarında başlayan şairler vardır ki bunlar da üçüncü öbek olarak değerlendirilebilir.

Ne ki ihtilal sonrası dönemin şiiri için kesin bir sınıflandırma yapmak, daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Biz bu çalışmamızda hangi grupta değerlendirilirse değerlendirilsin, dönem şiirindeki umutsuzluk ve karamsarlık çerçevesinde değerlendirilebilecek temalar üzerinde durmakla yetineceğiz.

İhtilal Yılları Şiirinde Yeis

28 Mordâd 1332/19 Ağustos 1953 ihtilali, toplumun pek çok kesimini olumsuz yönde etkilemiş bir tarihsel olay olduğundan çeşitli bağlamlarda bu konuyu temel alan bilimsel çalışmalar bu ihtilalin İran'ın yakın tarihi açısından önemli bir olay olduğu noktasında birleşir. Edebiyat ve dolayısıyla İran'da güçlü bir geleneğe yaslanan şiir de bu genel yargının dışında değildir. İhtilal ile birlikte İran bir yandan daha kapalı bir toplum olma yolunda hızla ilerlerken, bir yandan da tepeden inmeci bir anlayışın güdümündeki modernleşme çalışmalarının ivme kazanışına sahne olur. Bu dönemde İran basını (kimi edebî ürünler de buna dahildir) Batılı yaşam biçiminin İran toplumunun geleneksel değer yargılarıyla çelişen ve çatışan yönlerini özendirmeye ve aşılama çabasına bir yöneliş içine girerken, düşünce özgürlüğünün alanının iyiden iyiye daraltılmış olması İran toplumunun büyük bir kesimini rahatsız ederken, aydınları ve şairleri tedirginliğe ve umutsuzluğa sevk eder. İhtilalden önce siyasî tutumundan çok İran'da yazarlar, şairler ve sanatçılar için önemli kültürel buluşma ortamları sağlamasıyla bir çok aydının ilgi odağı haline gelen komünist Tudeh Partisinin faaliyetlerinin ihtilalle birlikte ya-

saklanması, liderlerinin hapse atılmaları ya da yurt dışına kaçmaları, bu partiyle siyasî ya da kültürel ilişki içinde bulunan pek çok aydının büyük bir tedirginlik içine düşmesine yol açar. Örneğin bu dönemin önde gelen şairlerinden Ahmed Şamlu, ihtilalin ardından bir süre saklı yaşarsa da yakalanıp hapse atılmaktan kurtulamaz. Mehdi Ehavân Sâlis de hapse atılan şairlerden biridir. Hatta siyasî faaliyetlerle pek ilgisi bulunmayan ve geliştirdiği şiir tarzıyla önemli bir kültür mücadelesi veren ve bu mücadelesiyle “yeni İran şiirinin babası” unvanını kazanan Nîmâ Yuşic bile kısa süre de olsa hapis hayatı yaşamaktan kurtulamaz. Özellikle Tudeh Partisinin sağladığı kültürel ortamın yok oluşu ve ülkede hüküm süren baskı ve şiddet havası, pek çok aydını olduğu gibi pek çok şairi de ne yapacağını bilemez duruma düşürür, kültürel mekanların yerini meyhane ve kahvehane gibi mekanlar alır, toplumda ve aydınlar arasında uyuşturucu bağımlılığı artar, edebiyatta müstehcen öğeler belirgin duruma gelmeye başlar. Ayrıca Amerikan kültürünün gündelik hayatı kuşatmaya başlaması da ihtilalin sonuçlarından biri olarak kayda geçirilmesi gereken bir olgudur.

Şairlerin bu dönemde ortaya koydukları şiirlerin çoğunda yukarıda özetlediğimiz atmosferin egemen olduğunu söylemek abartı değildir. Bu atmosferin şiirdeki yansımalarını birkaç grupta değerlendirmek mümkündür.

Kimi şairler, oluşan atmosferin etkisiyle kabuklarına çekilerek şiir faaliyetlerine ya bütünüyle ara vermişler ya da şiir yazmış olsalar bile bunları yayımlamaktan kaçınmışlardır. Kimi şairler ise kendi kabuklarına çekilmekle birlikte şiire ara vermeyerek bir anlamda hancı şiirlere imza atmışlardır. Bir üçüncü grupta değerlendirebileceğimiz şairler ise bireysel ve toplumsal (en çok da toplumsal) yönü ağır basan şiirler ortaya koyarak şiir serüvenlerini sürdürmüşlerdir.

Yeis tâbiri, karamsarlık, umutsuzluk, hayata ve/veya topluma küsüş gibi öğelerin tümü için genel bir adlandırma olarak seçtiğimiz bir tabirdir. Bir başka deyişle, şiirdeki karamsarlık, kötümserlik, umutsuzluk, hayata ve topluma küsüş temalarının işlendiği şiirleri, bir genellemeyle “yeis şiiri” diyebileceğimiz bir çerçeveye içine yerleştirebiliriz. Yukarıda zikrettiğimiz şair gruplarının tümünün ortaya koydukları ürünlerde yeis öğeleri taşıyan şiirlere az ya da çok rastlanmaktadır. Elbette bu dönemde bazı şairler, yeni ortaya çıkmış olan toplumsal atmosfer ile bir bakıma irtibatsız olarak kendi bireysel şiir geleneklerini sürdürerek yeis şiirleri yazmışlardır. Biz burada bu şiirleri değerlendirme dışı tutarak günün koşullarının bir yansıması olarak yeis şiirini birkaç başlık altında irdelemeye çalışacağız.

a- İhtilal yılları İran’ında egemen olan toplumsal havayı betimleyen şiirler:

Bu tarz şiirlerde ülkede egemen olan baskı ortamının sembolik bir dille resmedildiğini görürüz. Bu şiirlere bakıldığında ülkede herhangi bir düşünsel kıpırdanmanın olanaksızlaştığı, korku ve tedirginliğin hüküm sürdüğü izlenimi ediniriz. Bu temayı işleyen şairlerin başında Mehdi Ehavan Sâlis gelmektedir. Mehdi Ehavân Sâlis’in 1335/1956 yılında yayımladığı şiir kitabı

MUSADDIK SONRASI İRAN ŞİİRİNDE YEİS

Zemistân'da yer alan ve bu kitapla aynı adı taşıyan şiiri bu temanın işlendiği şiirlerin en güzel örneklerindedir¹⁴. Ehavân Sâlis, altında 1334/1955 tarihi bulunan bu şiirinde dondurucu soğuklarıyla hayatı olumsuz yönde etkileyen bir kışı betimleyerek ülkenin içinde bulunduğu atmosfere göndermede bulunur:

*“Almak istemeyecek kimse selamını, yakalara gömülmüştür başlar.
Dostları görmek ve cevaplamak için başını kaldırmaz kimse.
Göremez bakışlar ayakların dibinden ötesini
Çünkü yol karanlık ve kaygan.
Birine bir sevgi eli uzatsan
Elini kerhen çıkaracak koynundan
Çünkü kış müthiş yakıcı.”*

Ahmed Şamlu da 1340/1961 tarihli “Şebâne” adlı şiirinde yine sembolik bir dille dile getirir¹⁵:

*“Sokaklar dar
Dükkanlar
kapalı
Evler karanlık
Çatular
çökmüş
Sesi soluğu
kesilmiş
târın kemañçenin
Ölü götürürler
sokak sokak.”*

Bu dönemin ve sonraki yılların meşhur toplumcu şairlerinden olan Hûşeng İbtihâc Sâye de bu atmosferi şu dizelerle betimler¹⁶:

*“Yine yağmur var ve gece
Sık bir orman gibi
Yavaşça bitiyor yerden.”*

b- Genel anlamda aydınların ve sanatçıların (özellikle de şairlerin) birey olarak savruluşlarına dair özeleştiri niteliği taşıyan şiirler:

Bu tür şiirlerde aydınların içinde buldukları olumsuz durum dile getirilmektedir. Nusret Rahmânî'nin “Tiryâk” adlı şiiri bu tür şiirlerin en güzel örneklerinden biridir. Şiirin başında yer alan açıklamada, Rahmânî, bu şiirin bir annenin oğlundan yakınması, hatta sadece annenin değil bütün anne baların ızdırabı olduğunu belirterek, afyon ve alkole sığınan sanatçıların durumunu anlattığını, bunu yaparken de kimseyi töhmet altında bırakmamak için kendini o kesimin yerine koyduğunu açıklar¹⁷.

*“Nusret! Ne yapıyorsun başında bu derin uçurumun
Kendi ayağınla götürüyorsun gövdeni, kalbine çamurun!
Kaybolup gitmişsin hayatın karanlık meydanında*

Nusret! Duydum ki sen tiryak çekiyorsun”

c- İnsanların değişim yolundaki çabalarının boşuna olduğunu, gelecekte bir umut ışığının bulunmadığını savlayan şiirler:

İhtilalin ülkedeki özgür ortamı yok etmesinden doğan umutsuzluk, ne kadar çabalanırsa çabalansın, olumlu bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı, var olan umut kırıntılarının da sonunda umutsuzluğa teslim olmak zorunda kalacağı düşüncesini beslemiştir. Mehdi Ehavan Salis’in incelemekte olduğumuz dönemi sonlarında kaleme aldığı “Ketibe” (Kitâbe) şiiri bu temayı işleyen başarılı bir sembolik şiirdir. Şiirde, büyük bir kaya ve bu kayanın karşısında ayakları bağlı insanlar vardır. Zaman zaman kayanın bulunduğu yerden bir ses gelir. Bu ses hep aynı şeyleri tekrarlar. Sonunda ayakları bağlı insanlar meraklarına yenik düşerek kayaya ulaşmaya çalışırlar. Sürünerek güç bela yaklaşırlar kayaya. Zinciri diğerlerinden bol olan biri kayaya çıkar ve kayadaki yazıyı okur. Kayada eğer kaya çevrilirse sırrın ortaya çıkacağı yazılıdır. Herkes heyecanlanır. Elbirliği ederek kayayı çevirirler. Büyük bir zafer kazanmışlardır. Herkes sevinçlidir. Fakat kayanın yeni yüzündeki yazıyı okuyunca boş bir iş yaptıkları için kendi ellerine lanet ederler¹⁸:

“Bir kaya dikiliydi ötede, bir dağdı sanki.

Bizse bu tarafta, yorgun bir kalabalık.

Kadın erkek, genç yaşlı,

Hepsi birbirine bağlı, fakat ayaktan,

Hem de zincirle.

(...)

Bilemedik

Sanki bir ses vardı, korku ve yorgunluklarımızın düşünde

Ya da bir yerden gelen bir ses; ama nerden? Hiç sormadık.

Şöyle diyordu:

“Öte yanda bir kaya dikili, eskilerden bir ihtiyaç

Ona bir sır yazmış, herkes tek herkes çift...”

Böyle diyordu defalarca

(...)

Ay ışığından lânet yağdığı bir gece,

Ve ayaklarımızın şiştiği ve kaşındığı...

Zinciri bizimkinden daha hafif olan biri, lânetleyerek kulağımı şöyle dedi:

“Gitmeli.”

Ve biz bezginlik içinde şöyle dedik:

“Daha da lânet olsun kulaklarımıza, gözlerimize de.. Gitmek gerek.”

Ve gittik, sürünerek gittik kayanın bulunduğu yere dek.

İçimizden zinciri daha serbest olan biri çıktı yukarı, okudu sonra:

-“Kim çevirirse beni bu yüzümden o yüzüme,

Anlar benim sırrımı.”

Ve biz yabanıl bir zevkle bu tozlu sırrı bir dua gibi mırıldanıyorduk.

Geceyse yüce bir ırmaktı ay ışığıyla dolu.

MUSADDİK SONRASI İRAN ŞİİRİNDE YEİS

*Haydi, birr.... kiii.... üüüç.... bir daha
Haydi, birr.... kiii.... üüüç.... bir daha.
Terleyerek, söverek – ağladık da bazen.
Haydi, birr.... kiii.... üüüç.... bu kez daha çok daha.
Ne ağırdı fakat müthiş tatlıydı zafer.
Ve biz daha bildik bir zevkle, hem yorgun hem hoşnut,
Şevkle, coşkuyla dolu.*

*İçimizden zinciri daha hafif olan biri,
Gayretimizi överek çıktı yukarı.
Üzeri kapanmış yazının sildi toprağını, ve içinden okudu
(Ve biz sabırsızlanıyorduk)
Dudağını diliyle ıslattı (biz de öyle yaptık)
Ve konuşmadı.
Şöyle bir baktı bize, ve konuşmadı.
Tekrar okudu, gözleri faltası, sanki ölmüştü dili.
Çalmıştı sanki bakışını uzak bir görünmez. Bizse kükredik:
“Oku!” O öylece suskun.
“Oku bize!” Afallamış sessiz bakıyordu bize.
Bir süre sonra
Zincirinden ses gelirken,
İndi aşağı. Tuttuk onu; sanki düşüyordu.
Oturttuk onu.
Elimize ve eline lânet etti.
-“Ne okudun ha?” Tükürüğünü yuttu ve sâkince dedi:
-“Aynısını yazmıştı,
Kim çevirirse beni bu yüzümden o yüzüme,
Anlar benim sırrımı.”*

*Oturduk
Ve
Ay ışığına ve aydınlık geceye baktık.
Ve gece hastalıklı bir ırmaktı.”*

Ahmed Şamlu da kimi zaman benzer bir ruh hâliyle şiirler kaleme almıştır. Şamlu'nun bu tarz şiirlerinden küçük bir örnek¹⁹:

*“Artık yer yok
Kalbin hüznle dolu
Sıcak mavi rengini yitirdi senin göklerin”*

d- Her umutsuzluğun içinde bir umut ışığının mutlaka var olduğuna olan inancı dile getiren şiirler:

Toplumcu şiirde bu temanın örneklerine çok rastlarız. Bir şair zaman zaman koyu bir umutsuzluk içine düşerek bu duygularını dile getiren şiirlere imza atmışsa da aynı şair, yine aynı zaman diliminde bu duygudan sıyrılarak hayata umutla bakabilmiştir. Örneğin “*Uzaklar bir umut aşılıyordu/Anladım ki bir müjde yok/Bu uçsuz bucaksız ülke/Öyle büyük bir zindandı ki ruh/Güç yetirmeyişin utancıyla/Gözyaşına saklanıyordu*” diyecek kadar umudunu yitiren Ahmed Şamlu, çoğu zaman umutsuzluktaki umudu haber veren şiirler yazmaktan da geri durmaz²⁰:

*“Bir gün biz güvercinlerimizi yeniden bulacağız
Ve şefkat, güzelliğin elinden tutacak”*

İhtilal sonrası dönemde yalın siyasî şiirleriyle yıldızı parlayan Nusret Rahmânî umudu canlı tutmayı öğütleyenlerdendir²¹:

*“Bırak da örsünler tanrılar
gecenin duvarını
Bırak da karanlığın küheylanı
saldırısın cesetlere
Bırak da yağsın
kanlar göğsümüzden
Olur a açiverir
kinimizin çiçekleri”*

e- Uğrunda savaşım verilen kitlelerin ya da eski savaşımçı dostların savaşımçıları yalnız bırakıp ucuz çıkarları yeğlediklerini dile getiren şiirler:

Dönem şiirinde oldukça az rastlanılan bu temanın en iyi örneklerini Ahmed Şamlu’nun şiirlerinde görürüz:

*“Sırtından hançerlenmiş komutana ağla benimle²²”
“İsa çarmıhta boşuna öldü²³”*

Sonuç:

Farklı boyutlarıyla da incelenebilecek olan Musaddık sonrası İran şiirinde yeis temasına ana çizgileriyle değinmeye çalıştık. Konuyu toparlamak açısından denilebilir ki söz konusu dönem şiirinde toplumcu şiir gelişmesini sürdürür, şiirde sembolik dil kullanımı yaygınlaşmış ve özellikle bu toplumcu ve siyasî şiirde “yeis” çerçeve kavramı içerisinde değerlendirilebilecek temalar yoğunluk kazanmıştır.

¹ Bu ihtilal için çeşitli kesimlerin işbirliği ve desteğini sağlamak amacıyla kesenin ağzı sonuna dek açılmış ve bu yüzden İran’da Doların değeri aşırı bir düşüş yaşamıştır. Öte yandan bu ihtilalde yaklaşık üç yüz kişi hayatını kaybetmiştir. Bkz.

John Foran, *Mukâvemet-i Şikenende Târîh-i Tahavvulât-i İctimâî-yi İrân*, çev. Ahmed Tedeyyun, 3. bs. Tahran 1380 (2001), s. 443.

² Nâsir İrânî, “Tirâjedî-yi 28 Mordâd”, *Neşr-i Dâniş*, yıl: 16, Yaz 1378/ 1999, sayı: 2, s. 32.

³ John Foran, age, s. 443.

⁴ Bu tür gözaltı ve tutuklamalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. John Foran, age, s. 443.

⁵ Şems Lengerûdî, *Târîh-i Tahlîfî-yi Şi’r-i Nov*, Tahran 1377, c. II, s. 7.

⁶ Aynı eser, c. II, s. 8-10.

⁷ Aynı eser, c. II, s. 8.

⁸ Aynı eser, c. II, s. 9.

⁹ Aynı eser, c. II, s. 18-19.

¹⁰ Aynı eser, c. III, s. 2; Muhammed Ca’fer Yâhakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1995, s. 115.

¹¹ Muhammed Rızâ Şeffî Kedkenî, “Edebiyyât-i İrân ez Rûzgâr-i Câmî tâ be-İmrûz“, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1380, s. 473.

¹² Örneğin Hasan Mîr Âbidînî, İrân öykü ve roman yazarlığını başından sonuna dek ayrıntılı olarak ele aldığı önemli eseri *Sad Sâl-i Dâstân-Nivîsî-yi İrân*’da (*İrân Öykü ve Romanının Yüz Yılı*) Musaddık’ın devrilişini takip eden onluğunu ele alırken “şikest” (yenilgi) tabirini kullanır (Hasan-i Mîr Âbidînî, *İrân Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, c. I, çev. Derya Örs, Ankara 2002, s. 225).

¹³ Şems Lengerûdî, age, c. III, s. 2.

¹⁴ “Mehdî Ehavân Sâlis, “Zemistân”, *Zemistân*, 12. bs. Tahran 1371/1992, s. 97-99.

¹⁵ Ahmed Şamlu, “Şebâne”, *Mecmûa-i Âsâr Defter-i Yekom: Şi’rhâ*, Tahran 1380/2001, s. 446.

¹⁶ Hûşeng İbtihâc Sâye, “Sergožeşt”, *Râhî ve Âhî* (Seçme Şiirler), Tahran 1378/1999, s. 125.

¹⁷ Nusret Rahmânî, “Tiryâk”, *Âvâzî der Fercâm* (Toplu Şiirler), Tahran 1374/1995, s. 40

¹⁸ Mehdi Ehavân Sâlis, “Ketîbe”, *Ez İn Evistâ*, 9. basım, Tahran 1370 (1991), s. 9-13.

¹⁹ Ahmed Şamlu, “Be-To Begüyem”, *Mecmûa-i Âsâr Defter-i Yekom: Şi’rhâ*, Tahran 1380/2001, s. 227.

²⁰ Aynı eser, s. 207.

²¹ Nusret Rahmânî, “Rûy-i Dîvâr”, *Gozîne-i Eş’âr*, Tahran 1370/1991, s. 88.

²² Ahmed Şamlu, “Surûd-i Merdî ki Tenhâ be-Râh mî Reved”, *Hevâ-yi Tâze*, 8. bs. Tahran 1372/1994, s. 317

²³ Ahmed Şamlu, “Mersiye”, *Bâg-i Âyine*, 7. bs. Tahran 1371/1992, s. 130.

NECMUDDİN-İ RÂZÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Derya Örs*

Özet: 7./13. yüzyılın büyük mutasavvıf yazarlarından birisi olan Necmuddîn-i Râzî, Moğol istilâsından kaçarak Anadolu topraklarına sığınmış ve klâsik Fars edebiyatının önemli eserlerinden birisi sayılan *Mirsâdu'l-İbâd* adlı tasavvufî kitabını Sivas'ta kaleme alarak Selçuklu sultanı Alâuddîn Keykubâd'a ithaf etmiştir. Bu makalede Necmuddîn-i Râzî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal özellikleri üzerinde durulmuş, yazarın hayat hikâyesi ve eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Necmuddîn-i Râzî, İran, tasavvuf, *Mirsâdu'l-İbâd*.

Najm al-din Razi: His Life and Works

Summary: Najm al-din Razi who is one of the greatest Sufi writers of 13th century of Iran, escaping from Mongol invasion came to Anatolia and wrote his famous mystic book "*Mirsâd al-Ibâd*" at Sivas and presented it to the Saljuqid king Alâ al-dîn Kaykubâd. In this article the author investigates the social and political events of the period that Najm al-din Razi lived and deals with his life and works in detail.

Keywords: Najm al-din Razi, Iran, sufism, *Mirsâd al-Ibâd*.

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

Giriş

7./13. yüzyıl Türk, İran ve İslâm tarihinde pek çok bakımdan bir dönüm noktası olmuştur. Bugün bir kısmı Afganistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Azerbaycan ve İran içlerinde kalan ve başta Türk, Fars ve Arap halkları olmak üzere birçok etnik grubun bir arada yaşadığı Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan havzasında, bilim, kültür, sanat ve medeniyetin zirveye ulaştığı bir sırada ortaya çıkan Moğol istilâsı yalnızca o bölgede değil, bütün dünya tarihinde büyük değişimlere yol açmıştır. Bu yüzyılda bir yandan bilim, sanat, kültür, felsefe ve tasavvuf gibi sahalarda göz alıcı gelişmeler ve ilerlemeler yaşanırken, diğer yandan dinî hoşgörünün hızla ortadan kaybolması, taassuptan kaynaklanan mezhep çatışmalarının artması, felsefe, kelâm ve tasavvuf okulları arasındaki bitip tükenmek bilmez diyalektik tartışmalar, ülkeler ve sultanlar arasında, özellikle Harezmsahlılar içinde yaşanan iktidar mücadeleleri ve genel olarak toplumsal yozlaşma, İslâm coğrafyasının bu önemli ve büyük bölgesinin, ayak sesleri hızla yaklaşan Moğol istilâsına karşı hazırlıksız yakalanmasına neden olmuştur¹.

7./13. yüzyılın başlarından itibaren yoğunlaşan ve 616/1221'de İran topraklarına ulaşan Moğol akınları, kısa zamanda büyük bir istilâ ve katliam hareketine dönüşmüş, bu saldırılar o sırada Harezmsahlıların egemenliği altında bulunan Horasan ve Harezm bölgesini² etkisi altına alarak Otrar, Cend, Fenaket, Hocend, Buhara, Belh, Semerkant, Nahşeb, Tirmiz, Merv ve Nişabur gibi yüzlerce yıllık geçmişe sahip olan bilim ve medeniyet merkezlerinin acımasızca yakılıp yıkılmasına, yağmalanmasına ve hepsinden kötüsü sayısız bilimsel ve edebî eserin bir daha geri gelmemek üzere tarihin karanlıklarına gömülmesine yol açmıştır³. Bu geniş coğrafi bölgede yaşanan kargaşa yüz binlerce insanın ölümüne, kitle halinde göçlere, bu cümleden olarak pek çok şair, yazar, âlim, filozof, mutasavvıf ve benzeri kültürel şahsiyetin Maveraünnehir üzerinden İran'ın içlerine, Fars, Kirman, Hindistan, Bağdat, Şam ve Anadolu'ya kaçarak daha güvenli bölgelere göç etmek zorunda kalmasına neden olmuş, örneğin *El-Mu'cem fi Me'ayir Eş'âri'l-Acem*'in yazarı Şems-i Kays-i Râzî 614/1217'de Harezm'den ayrılmış, *Lubâbu'l-Elbâb*'in yazarı Muhammed-i Avfi 616/1219'da Hindistan'a kaçmış, ileriki yıllarda Anadolu'daki tasavvuf, kültür ve edebiyat hayatına damgasını vuracak olan Mevlânâ Celâluddîn'in babası Bahâ-i Veled (ö. 628/1231) ve ailesi de Moğol istilâsından kısa süre önce Belh'i terk etmişlerdir⁴. Kaçabilenler ya da Moğollarla bir şekilde uzlaşarak hayatta kalmayı başaranlar dışında, Şeyh Necmuddîn-i Kübrâ ve Ferîduddîn-i Attâr gibi yurtlarında kalarak Moğollara karşı direnmeye çalışan pek çok âlim 618/1221 yılında Harezm'de katledilmiştir.

7./13. yüzyıl, o dönemde yaşanan toplumsal ve siyasal kargaşaya rağmen, aynı zamanda İran ve İslâm tasavvufunda, eserleri ve düşünceleriyle isimleri tarihe geçen nice seçkin şahsiyetin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bunlar arasında Ferîduddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Bahâ-i Veled (ö. 628/1231), Şihâbu'ddîn Ebû Hafs Ömer-i Suhreverdî (ö. 632/1234), Evhaduddîn-i Kirmânî (ö. 634/1236), Raziyyuddîn Ali-yi Lala (ö. 642/1244), Şems-i

Tebrizî (ö. 645/1247), Sa'duddîn-i Hamevî (ö. 650/1252), Seyfuddîn-i Bâherzî (ö. 659/1260), Cemâluddîn Ahmed-i Cûzcânî (ö. 669/1270), Mevlânâ Celâluddîn (ö. 672/1273), Sadruddîn-i Konevî (ö. 673/1274), Necîbuddîn Ali-yi Şîrâzî (ö. 678/1279), Evhaduddîn Abdullah Beliyânî-yi Şîrâzî (ö. 686/1287), Fahrüddîn İbrahim-i Irâkî (ö. 688/1289) gibi birçok ünlü sufi vardır. Adı geçen sufilerden kimileri zorunlu olarak Anadolu'yu vatan edinmişler, tasavvufuyla birlikte, o sırada Fars dilini, edebiyatını ve kültürünü himaye eden Anadolu Selçuklularının egemenliğinde olan Anadolu'da Farsça'nın eskisinden daha çok gelişmesini ve yayılmasını da sağlamışlar, bu etki sadece dille sınırlı kalmamış, aynı zamanda Anadolu'da yeşeren siyaset ve düşünce hareketleri üzerinde yüzlerce yıl devam eden derin izler bırakmıştır⁵.

İbn Arabî ve onun öğrencisi Sadruddîn-i Konevî başta olmak üzere Anadolu'da toplanan Sa'duddîn-i Fergânî, Fahrüddîn-i Irâkî, Mueyyiduddîn-i Cendî, Evhaduddîn-i Kirmânî, Necmüddîn-i Râzî gibi sufiler bu topraklarda geniş ve etkili bir tasavvuf hareketinin başlamasını sağlamış, bu halka hiç kuşkusuz, Türk kültürünü yaşadığı çağdan yüzyılımıza kadar kesintisiz bir şekilde derinden etkileyen Mevlânâ Celâluddîn ile birlikte tamamlanarak ke-male ermiştir.

Fuat Köprülü, bu dönemde yaşanan ve Türk dili ve edebiyatının gelişimini de yakından ilgilendiren tarihî süreci, bu sufilerin Anadolu'ya yerleşmelerinin nedenlerini ve sonuçlarını veciz bir şekilde özetler: “*Anadolu Selçukluları daha ilk zamanlardan başlayarak sufilere karşı samimi bir hürmet ve iltifat göstermekteydiler. Bir taraftan Selçuklu saraylarında gördükleri bu büyük iyi kabul, diğer taraftan Moğol istilâsı, XIII. asır içinde de Anadolu'ya birçok tanınmış sufilerin gelmesine sebep olmuş ve bilhassa büyük şehirlerde tasavvuf cereyanları pek kuvvetlenmişti. Hükümdarlara ve emirlere uyararak birçok insanlar onlara intisab ediyorlardı... Harizm sahasından gelen Yeseviye mensupları ve Necmüddin Kübrâ müridleri, keza Horasan'dan göçen Kutbüddin Haydar dervişleri, Anadolu'nun her tarafına yayılarak tasavvuf propagandasına başladılar. İşte bu suretle XIII. yüzyılda Anadolu şehirlerinde İslâm tasavvufunun pek tanınmış simalarına tesadüf ediyoruz: Konya'da ... Muhyiddin Arabi, onun şârihi sayabileceğimiz Sadruddin Konevi, Farsça şiirleriyle tanınan Evhadüddin Kirmani, Tokat'ta ... Fahrüddin Iraki, Kayseri ve Sivasta Şeyh Necmüddin Daye, Sadr Konevi müridlerinden Müeyyidüddin Cendi, ... Sadüddin-i Fergani ve daha bu gibi sufiyane eserleri ve şiirleriyle bütün İslâm aleminde tanınmış birçok sufiler artık Anadolu'da yaşıyorlardı... Hakikaten de XIII. yüzyılda, bütün Anadolu'da onun (Şeyh-i Ekber) felsefesi hâkim olmuş ve yeni gelişmekte olan Türk şiiri bile derhal onun tesiri altında kalmıştır⁶.”*

Bu makalede kendisini ve eserlerini tanıtmayı amaçladığımız dönemin ünlü sufi, yazar ve şairlerinden birisi olan Necmüddîn-i Râzî de 7./13. yüzyılda Moğol saldırılarının önüne katıp yerinden yurdundan ettiği ve Anadolu'ya sığınmak zorunda bıraktığı büyük âlimlerden birisidir⁷.

NECMUDDİN-İ RÂZÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Hayati

Müellif, *Mirsâdu'l-İbâd*'ın Hatimesi'nde⁸ tam adını "Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver⁹ el-Esedî er-Râzî" şeklinde zikreder. Buna göre künyesi Ebû Bekr, küçük adı Abdullah ve nisbesi Râzî'dir. "Dâye" ve "Necmuddîn" lakaplarıyla şöhret bulmuştur; kısaca "Necm-i Râzî" ve "Necm-i Dâye" adıyla bilinmektedir. Muhammed Emîn-i Riyâhî, müellifin *Mirsâdu'l-İbâd*'dan başka *Mermûzât-i Esedî* ve *Menârâtu's-Sâ'irîn* gibi kendi eserlerine, İbn Bîbî'nin *El-Evâmiru'l-Alâ'îyye*'si, Hamdullah-i Mustevfî'nin *Târih-i Guzîde*'si ve Safedî'nin *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı gibi birinci elden kaynaklarda verilen bilgilere dayanarak tam adını ve nesebini "Necmuddîn Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşirvân b. Ebi'n-Necîb el-Esedî er-Râzî" şeklinde tespit etmiştir¹⁰.

Müellif, kendi eserlerinde doğum tarihini bildirmemiş, tezkire yazarları da bu konudan söz etmemişlerdir. Yalnızca Fasîh-i Hâfî *Mucmel-i Fasîhi*'sinde ve Safedî *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ında onun 573/1177 yılında dünyaya geldiğini belirtmişlerdir¹¹. Çocukluğu Rey'de¹² geçen ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, başta Arapça ve belâgat bilimleri olmak üzere yaşadığı çağda geçerli olan bütün aklî ve naklî bilimler konusunda iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Necmuddîn-i Râzî, on altı on yedi yaşından, yani 590/1193 yılından itibaren, bir yandan ilim irfan elde etme, kişisel eğitimini, tasavvufteki seyr ü sülûkünü tamamlama arzusu, bir yandan da o sıralarda Rey'de yaşanan mezhep çatışmaları ve şehrin Selçuklularla Harezmsahlılar arasında bir iktidar mücadelesine sahne olması nedeniyle¹³ doğup büyüdüğü topraklardan ayrılarak uzun yıllar sürecek olan seferlerine başlamış, hayatının son demlerine dek Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Anadolu, Azerbaycan, Erran, Horasan ve Harezim bölgelerini dolaşmıştır. *Mirsâdu'l-İbâd*'daki "Bu zayıf, yaklaşık otuz yıldan bu yana dünyanın doğusundaki ve batısındaki şehirleri dolaşmaktadır"¹⁴, şeklindeki ifadesi de bu durumu teyit etmektedir. 600/1203 yılında Şam'da ve Mısır'da¹⁵ ve aynı yıl hac farızasını eda etmek üzere Hicaz'da bulunduğu¹⁶ anlaşılmaktadır.

Müellif, bu tarihten sonra zamanın ünlü şeyhlerine intisap etmek ve onların irşat halkasına katılmak amacıyla Harezim ve Horasan bölgelerine gitmiş, Harezim'de VI-VII/XII-XIII yüzyılın en etkili ve en önemli mutasavvıflarından, Kübrevîye tarikatının kurucusu Şeyh Necmuddîn-i Kübrâ'nın¹⁷ hizmetine girmiş, Necmuddîn-i Kübrâ da onu, irşat etmek ve yetiştirmek üzere, kendisinin önde gelen halifelerinden Mecduddîn-i Bağdâdî'ye havale etmiştir¹⁸. Böylece bir süre Harezim'de kalmış¹⁹, daha sonra tasavvuf yolunun aşamalarını hızla kat ederek Horasan'da Mecduddîn-i Bağdâdî'nin hankahında dervişleri ve sâlikleri irşat etmekle meşgul olmuştur²⁰. Ne var ki Harezmsah sultanı Muhammed'in Kübrevîye tarikatı mensuplarına sıcak bakmaması, dönemin önde gelen kelâmcı ve filozoflarından İmam Fahr-i Râzî ile Mecduddîn-i Bağdâdî ve Bahâ-i Veled arasındaki açık çekişme ve düşmanlık Harezim'de huzursuz bir ortam yaratmış, nitekim Mecduddîn-i Bağdâdî sultan tarafından öldürtülmüş (607/1210), Bahâ-i Veled ise ailesiyle birlikte Harezim'i terk etmek zorunda bırakılmıştır²¹.

Eş'arî anlayışa sahip mutaassıp bir sünî olan ve özellikle Mutezile mezhebinin felsefe ağırlıklı görüşlerinin Harezmi'de yayılmasından ve Harezmişah tarafından desteklenmesinden rahatsızlık duyan Necmuddîn-i Râzî, şeyhinin öldürüldüğü ve Harezmişah sultanının Abbasi halifesinin hilafetini hiçe saydığı bir ortamda daha fazla tutunamayacağını anlamış, oradan uzaklaşarak Rey'e geri dönmüştür.

Bu sırada 614/1217 yılında Harezmişah sultanı Alâuddîn Muhammed'in Moğol ordularının batıya doğru yöneldiğini bildiği halde ülkesinin güvenliğini düşünmeksizin Abbasi halifesi En-Nâsır Li-dinillâh'a saldırmak üzere harekete geçmeye hazırlanması üzerine, Cengiz Han 615/1218'de Otrar'a saldırmış, 616/1219'dan itibaren Harezmi'nin ve Horasan'ın bütün büyük ve önemli şehirleri birer birer Moğollara teslim olmuştur.

Necmuddîn-i Râzî, 617/1220'den itibaren Moğol saldırıları şiddetini artırınca bir süre bekledikten sonra ailesini ve yakınlarını Rey'de bırakarak oradan ayrılmak zorunda kalmış ve Hemedan'a gelmiştir. *Mirsâdu'l-İbâd*'da bu konuya geniş bir şekilde değinen Necmuddîn-i Râzî, Irak ve Horasan'da bulunduğu sırada bazen seferde, bazen hazarda olduğundan çeşitli sıkıntılar, belalar ve fitneler yüzünden eserini tamamlama fırsatı bulamadığından, çünkü her gün gönlünü ve hatırını dağıtan bir belânın ve fitnenin baş gösterdiğinden, 617/1220 yılında Tatar kâfirlerinin kendi diyarlarına kadar ulaştıklarından, bundan önce kimsenin görmediği katliamlar yaptıklarından söz ederek İslâm ülkelerinin meliklerini ve sultanlarını bu belâyı def etmek üzere harekete geçmeye çağırır ve eğer böyle giderse yeryüzünde İslâm'dan ve Müslümanlıktan eser kalmayacağını söyler. Kendisinin bir yıl boyunca Irak diyarında sabrettiğini, bu fitnenin yatışmasını umarak beklediğini, bu uğurda nice sıkıntılara katlandığını, ancak ne bütün yakınlarını buradan götürmek imkânı bulunduğunu ne de yüreğinin hepsini birden felâketin eline teslim etmeye dayanmadığını, ama sonunda bıçağın kemiğe dayandığını bütün yakınlarını terk etmek ve sevdiğilerini belâyâ teslim etmek zorunda kaldığını, 618/1221 yılı başlarında bir gece bazı yakınları ve dervişleriyle birlikte her türlü tehlikeyi göze alarak Hemedan'dan Erbil'e²² doğru hareket ettiklerini, bir süre sonra Moğolların Hemedan'a gelerek katliam yaptıklarını ve şehri yakıp yıktıklarını haber aldığını trajik bir üslupla anlatır²³.

Bu güç şartlar altında Hemedan'dan ayrılarak inançlarını yaşayabileceği ve yayabileceği huzurlu bir ortam arayışına giren Necmuddîn-i Râzî, kendi vatanından umudunu kesince "ehl-i sünnet ve cemaatın" yaşadığı, bidat ve taassuptan uzak, emniyetin ve adaletin bulunduğu, geçimini temin edebileceği, din ve fazilet ehlinin kadrini bilen dindar bir padişah tarafından yönetilen bir ülke bulmak amacıyla olduğunu, araştırmaları sonucunda bu zamanda sıfatlara sahip tek ülkenin Anadolu diyarı olduğunu, hem halkının ehl-i sünnet mezhebinden hem de padişahının adaletli olduğunu işittiğini söyleyerek Selçuklu sultanlarından övgüyle söz eder²⁴ ve henüz daha güvenli durumda bulunan Anadolu'ya doğru göç etmeye karar verir.

NECMUDDİN-İ RÂZÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Büyük bir şans eseri, Malatya'da bulunduğu sırada, Abbasi halifesi en-Nâsır Li-dinillâh tarafından Selçuklu sultanı Alâuddîn Keykubâd (slt. 616-634/1219-1236)'ın tahta geçişini kutlamakla görevlendirilen²⁵ ve görevini tamamladıktan sonra 618/1221'de Bağdat'a dönüş yolunda bulunan Şeyh Şihâbuddîn Ömer-i Suhreverdî²⁶ ile görüşme fırsatı elde eder ve *Mirsâdu'l-İbâd*'ın henüz tamamlanmamış bir müsvettesini Suhreverdî'ye sunarak okumasını sağlar. Eseri beğenen Suhreverdî, onu Anadolu'da kalmaya ve buradaki halkı irşat etmeye teşvik ederek Sultan'a hitaben onun hakkında bir tavsiye mektubu yazarak kendisine verir²⁷. Hemedan'dan ayrılışından yaklaşık altı ay sonra 618 Ramazan'ında (Ekim 1221) Diyarbakır ve Malatya üzerinden Kayseri'ye ulaşan Necmuddîn-i Razi, bir süre burada uzlete çekilerek *Mirsâdu'l-İbâd*'ın kendi dervişlerinin isteği üzerine kaleme aldığı ilk yazımını tamamlar.

İki yıl sonra Sultan'ın huzuruna çıkarak onun adına yeniden düzenlediği ve 1 Receb 620 (4 Şubat 1223) Pazartesi günü²⁸ yazımını tamamladığı *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eserini Sivas'ta kendisine takdim eder. Mevlânâ'nın babası Bahâ-i Veled'i de himaye ederek Anadolu'ya yerleşmesini sağlayan Alâuddîn Keykubâd saltanatı boyunca ülkesini Moğol gâilesinden uzak tutmayı başarmış, Anadolu'ya dışarıdan göçüp gelen âlimlere ve edebî şahsiyetlere daima kol kanat germiştir. İbn Bibî'nin ifadelerinden Sultan'ın Necmuddîn-i Râzî'ye de sıcak davrandığı, onu maddî ve manevî olarak taltif ettiği anlaşılmaktadır²⁹.

Bununla birlikte, Necmuddîn-i Râzî, mutasavvıf şeyhlerin Selçuklu topraklarında henüz sonraki dönemlerde olduğu kadar ilgi görmemesi yüzünden kitabını sultana takdim ettikten kısa bir süre sonra, çeşitli nedenlerle daha fazla orada duramamış, 621/1224'te Erzincan'a gitmiştir. Bu durumu *Mermûzât-ı Esedî*'de özetle şöyle anlatır: “*Dindar dostlarımdan oluşan bir grupla birlikte 618/1221 yılında Diyarbakır yoluyla Anadolu'ya geldim. Üç yıl boyunca o topraklarda dolaştım durdum. Her şehirde bir süre kaldım... Buralarda din metaindan başka her metain rayiç olduğunu gördüm. Ehl-i yakîn dışında her hilekâr ve müzevviri bu metaların alıcısı buldum. Şeriat ve tarikat erbabının pazarı kesat mı kesattı... Ama fitneciler, giybet edenler ve gününü gün edenler kıymete binliyordu. Herkes değersiz, topraktan yapılmış boncukları alıyor, sedef incilere bakan olmuyordu... Bu diyardan iyice soğudum... Yine düşe kalka dostlarımla yola koyuldum... Kader bizi Erzincan'a attı. Ama oraya varınca, Erzincan halkını da öbürleri gibi buldum... Cehaletin karanlığı içindeydiler... Ancak iyice bakınca, benzerini hiçbir yerde görmediğim ve işitmediğim bir padişah gördüm³⁰.”*

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Kayseri ve Sivas'ta aradığını bulamayan Necmuddîn-i Râzî, Erzincan halkından da beklediği ilgiyi ve iltifatı görememiş, son umudunu, bilginlere gösterdiği yakınlıkla tanınan Erzincan hakimi Alâuddîn Dâvûdşâh b. Fahrüddîn Behrâmşâh'a (slt. 616-625) bağlamış, *Mirsâdu'l-İbâd*'ın bir özetini çıkararak *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî* adıyla yeniden düzenleyerek kendisine takdim etmiştir.

Necmuddîn-i Râzî'nin 618/1221'de Anadolu'ya gelişinden, üç yıl sonra Erzincan'a gidişine dek geçen tarih dışında Anadolu'da ne kadar kaldığı kesin olarak belli değildir. Ancak Râzî'nin, Dâvûdşâh'ın Alâuddîn Keykubâd'a baş kaldırması yüzünden meydana gelen olaylar yüzünden Erzincan'da tutunamadığı ve Anadolu'dan tamamen ayrılarak yaklaşık 621/1224 yılında Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır.

Nesevî'nin *Sîret-i Celâluddîn* adlı eserinde bildirildiğine göre³¹, Necmuddîn-i Râzî, Bağdat'ta bulunduğu sırada, 622/1225 yılında Abbasi halifesi Ez-Zâhir Bi-emrillâh'ın (slt. 622-623/1225-1226) saltanata geçişi sırasında Ruknuddîn-i Attâf adında bir elçiyle birlikte Tebriz'e Sultan Celâluddîn-i Harezşâh'ın yanına gider. Ruknuddîn elçi sıfatıyla Tebriz'de kalırken, Necmuddîn-i Râzî Harezşâh'ın elçisi Kadı Mucîruddîn ile birlikte Bağdat'a dönmüş, ancak Bağdat'a ulaştıkları sırada halife çoktan ölmüştür. Riyâhî'nin de belirttiği gibi sadece Nesevî'nin eserinde bulunan bu haberi doğrulayacak başka bir kaynak yoktur.

Câmî, *Nefahâtu'l-Uns*'de Necmuddîn-i Râzî'nin Mevlânâ Celâluddîn ve Sadruddîn-i Konevî ile görüştüğünden bahsederek kısa bir hikâye anlatır³². Ancak aralarında yaş farkı bulunan bu üç büyük sufi arasında böyle bir görüşmenin -özellikle Anadolu topraklarında gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda- Câmî'nin sözlerini teyit eden başka bir kaynak bulunmamaktadır.

Hayatının geri kalan kısmını (622-654/1225-1256 yılları arasında) Bağdat'ta geçiren Necmuddîn-i Râzî, *Menârâtu's-Sâ'irin* ve *Bahru'l-Hakâ'ik* gibi sonraki eserlerini yaşadığı muhite uygun olarak Arapça yazmıştır. 654/1256 yılında Bağdat'ta vefat eden müellif³³, Bağdat şehrinin dışında bulunan Şûnîziyye Mezarlığında Seriy-i Sakatî ve Şeyh Cunejd-i Bağdâdî gibi ünlü mutasavvıfların kabirlerine yakın bir yere defnedilmiştir³⁴.

Eserleri:

1. *Risâle-yi Işk u Akl*:

*Mi'yâru's-Sıdk fî Mısdâku'l-Işk*³⁵, *Kemâl-i Işk u Kemâl-i Akl*, *Risâle-yi Akl u Işk* ve *Risâle-yi Işk u Akl* gibi farklı isimlerle bilinen bu risale yazarın yakın dostlarından birisinin "Aklin ve aşkın kemalinin şerhi nedir; bu ikisi arasında bir çelişki ve aykırılık var mıdır?" şeklinde sorduğu bir soru üzerine nazım nesir karışık bir üslupla kaleme alınmış ve yazar eserinde çoğu kendisine ait pek çok şiir kullanmıştır. Bu risale Takî-yi Tafazzulî tarafından üç yazma nüshası karşılaştırılmak suretiyle *Risale-yi Işk u Akl* (Tahran 1345/1966) adıyla Muctebâ Minovî'nin kıymetli açıklamalarını içeren bir Mukaddime ile birlikte neşredilmiştir.

2. *Risâletu't-Tuyûr*:

Risâletu't-Tayr adıyla da bilinen bu risale, Necmuddîn-i Râzî'nin yaklaşık 590/1193 yılında telif ettiği ve gençlik döneminde kaleme aldığı ilk eserlerdendir. Bilinen yegâne nüshası İstanbul Köprülü Kütüphanesi nr. 1589/11'de kayıtlı bir mecmua içinde 232a-235b varakları arasında bulun-

NECMUDDÎN-İ RÂZÎ: HAYATI VE ESERLERİ

maktadır. 8./14. yüzyılda istinsah edilmiştir³⁶. Muhammed Emîn-i Riyâhî tarafından (Tahran 1361/1982) neşredilen *Risâletu't-Tuyûr*³⁷, Fars nesrinin güzel örneklerinden sayılan, sanatlı üslûpla yazılmış küçük bir sembolik risaledir. Bu risale, İbn Sinâ'nın *Risâletu't-Tayr*'ı, Ahmed-i Gazzâlî'nin *Risâletu't-Tuyûr*'u ve Attâr'ın *Manîku't-Tayr*'ı gibi temsili (alegorik) bir dille yazılmış olmakla birlikte, söz konusu üç eser irfanî ve felsefî bir konuya sahip olduğu halde, Râzî'nin *Risâletu't-Tuyûr*'u 6./12. yüzyılın sonlarında yazarın doğum yeri olan Rey şehrinde yaşanan zulmü dile getirmek üzere yazılmıştır.

3. *Mirsâdu'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*

Müellif, ilk taslaklarını daha Anadolu'ya göç etmeden önce hazırladığı anlaşılan kitabının, dervişlerinin isteği üzerine yazdığı birinci yazımını telif etmeye Ramazan 618 (Ekim 1221)'de Kayseri'de başlamış, ikinci yazımını 1 Receb 620 (31 Haziran 1223) Pazartesi günü Sivas'ta bitirmiş³⁸ ve Selçuklu sultanı Alâuddîn Keykubad'a takdim etmiştir. Eserinin konusu, giriş kısmında kendisinin de belirttiği gibi “*Din yolunun, kesin bilgi (yakın) âlemine ulaşmanın, insan nefsinin terbiyesinin ve Rabbânî sıfatların bilinmesinin beyanıdır*”³⁹. *Mirsâdu'l-İbâd*, kırk “Fasıl”dan oluşan beş ana “Bâb” (bölüm) üzerine bina edilmiştir. Birinci bölüm “Dibaçe”, ikinci bölüm “Varlıkların kökeni”, üçüncü bölüm “halkın (dünyevî) hayatı”, dördüncü bölüm “sa’id ve şakî nefislerin me’âdi”, beşinci bölüm “çeşitli taifelerin sülûkü” üzerinedir. Müellifin, her fasılın başında yer verdiği ayet ve hadislerle tasavvufî konuları bütünüyle Kuran’a ve sünnete dayandırmaya çalışması eserine benzerleri arasında ayrıcalıklı bir yer kazandırmıştır. Eserin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshasının bulunması⁴⁰ çok okunan ve çok aranan bir kitap olduğunun göstergesidir.

Mirsâdu'l-İbâd ilk defa Necîbuddevle lâkabıyla tanınan Abdulgaffâr tarafından (Tahran h. 1312/1894) Nasîruddîn-i Tûsî'nin *Risâle-yi Âgâz ve Encâm*'i ile birlikte taşbaskısı olarak, ikinci defa Seyyid Huseyn-i Tahrânî (Hüseynu'l-Huseynî en-Nî'metullâhî) tarafından (Tahran 1312/1933; 2. bs. 1337/1958) haşiyesiz ve açıklamazsız olarak kurşun harflerle⁴¹, üçüncü defa Muhammed Emîn-i Riyâhî tarafından (Tahran 1352/1973, 3. bs. 1366/1987) sekiz yazma nüshası esas alınarak yeniden tashih edilmek suretiyle; bir kez de (Tahran h. 1301/1884) yine taşbaskısı olarak *Telhisu Mirsâdi'l-İbâd fî Keşf Sırrî'l-İcâd* adıyla hülâsa edilerek basılmış, ancak naşir, kitabın Necmuddîn-i Kübrâ'ya ait olduğunu zannederek onun hayatı hakkında eserin başına bir de mukaddime yazmıştır⁴².

Riyâhî'nin bildirdiğine göre Muhammed Ca'fer-i Kebûderâhengî (ö. 1238/1859) adında bir şahıs, *Mirsâdu'l-İbâd*'ın birinci ve ikinci bölümlerine çeşitli fasıllar ekleyerek *Merâhilu's-Sâlikîn* adıyla kendine mal etmiş, bu kitap Ziyâuddîn-i Necefî tarafından intihal meselesine değinilmeksizin 1320/1941'de Tahran'da basılmıştır⁴³.

Kâsım b. Mahmûd-i Karahisarî tarafından Sultan Murat II. (slt. 824-848/1421-1444) adına *İrşâdu'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdi'l-*

İbâd adıyla 825/1422'de Türkçeye çevrilmiş⁴⁴, Şeyhoğlu Mustafa (XIV. yy.) da *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* adlı eserini 803/1401'de *Mirsâdu'l-İbâd*'ın son bölümünü esas alarak dönemin devlet adamlarından Paşa Ağa b. Hoca Paşa adına yazmıştır⁴⁵.

Türkiye'de *Mirsâdu'l-İbâd*'ın, Anadolu Selçukluları tarihi hakkında kullanılabilir önemli bir kaynak olduğuna 1943'te kaleme aldığı geniş bir makalesinde ilk kez dikkati çeken M. Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, "*Lâkin, XIII. asrın ilk yarısında Anadolu'nun ruhî ve ictimâî vaziyetine ait en kıymetli bir kaynak olarak Necmeddin Râzî'nin 620'de Sivas'ta tamamlayıp Alaeddin Keykobod I.'e takdim ettiği Mirsad al-İbad adlı eserini gösterebiliriz. İlim âlemince eskiden beri malûm olan, hatta XIV. ve XV. asırlarda Anadolu'da Türkçeye de tercüme edilen bu meşhur eserden, bugüne kadar hiçbir tarihçinin istifade etmemiş olması hayretle karşılanacak bir şeydir*"⁴⁶." diyerek *Mirsâdu'l-İbâd* ve benzeri eserlerden yalnızca bir edebî metin olarak değil, aynı zamanda önemli birer tarih kitabı olarak istifade edilmesinin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Bu makalenin yayımından iki yıl sonra Ahmet Ateş, 12./14. yüzyıllarda Anadolu'da yazılmış Farsça eserleri tanıtmak üzere kaleme aldığı makalesinde *Mirsâdu'l-İbâd*'ın Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalarının yerlerini bildirmiştir⁴⁷. Anadolu Selçukluları dönemi hakkında önemli tarihî, dinî, edebî ve toplumsal bilgiler içeren bu değerli eserin Türkçeye kazandırılmasında büyük yarar vardır.

4. Mermûzât-i Esedî der Mezmûrât-i Dâvûdî:

Mirsâdu'l-İbâd'ın özeti mahiyetinde olan bu küçük eser, Anadolu Selçuklularına tâbi olan Mengüçükoğullarından Erzincan hakimi Alâuddîn Dâvûdşâh b. Fahrüddîn Behrâmşâh adına yazılmış, müellif eserine verdiği isimde, aynı zamanda adı geçen padişaha da gönderme yapmıştır. Bilindiği üzere Mengüçükoğulları Anadolu'da Fars dili ve edebiyatını himaye etmişler, nitekim Nizâmî-yi Gencevî de, *Mahzenü'l-Esrâr* adlı mesnevisini Behrâmşâh'a (slt. 1168-1225) ithaf etmiştir⁴⁸.

"Der Beyân-i Makâmât-i Ma'rifet, Der Beyân-i Şerh-i Sulûk, Der Sulûk-i Mulûk, Der Âyin-i Cihândârî, Der Nasihat ve Mevâ'iz-i Mulûk, Der Tevârîh-i Mulûk ez Ahd-i Âdem, Der Va'îd-i Zâlim, Der Hikmet-i Hukemâ, Der Emârât-i Kıyâmet" başlıklı "Mermûz" adı verilmiş bölümlerden oluşan eser 621/1224 yılında, yani *Mirsâdu'l-İbâd*'ın telifinden bir yıl sonra yazılmıştır. 735 yılında istinsah edilmiş olan ve yegane nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığı nr. 1704'te kayıtlı bulunan *Mermûzât-i Esedî*⁴⁹ Muhammed Şefî'î-yi Kedkenî tarafından (Tahran 1345/1966) neşredilmiştir.

5. Risâletü'l-Âşık ile'l-Ma'sûk:

Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî (ö. 425/1033)'nin "Sufi mahluk değildir" şeklindeki şathiyesinin açıklaması üzerine yazılmış Arapça kısa bir risaledir. Minovî, bu risalenin, ikisi Türkiye'de (Cârullah Efendi nr. 2114, Murâd-ı Buhârî nr. 318) biri İran'da (Tahran Üniversitesi) olmak üzere üç yazma nü-

NECMUDDİN-İ RÂZÎ: HAYATI VE ESERLERİ

hasının bulunduğunu bildirmektedir⁵⁰. Minovî'nin 2114 numarada kayıtlı olarak gösterdiği nüsha, “Şerhu Kavli’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Harakânî” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi nr. 2061’de (vr. 151b-154a) bulunmaktadır⁵¹.

6. *Bahru’l-Hakâ’ik ve’l-Me’ânî fî Tefsîri’s-Seb’i’l-Mesânî:*

Necmuddîn-i Râzî’nin Bağdat’ta yaşadığı sırada kaleme aldığı Arapça eserlerden olan ve *Bahru’l-Hakâ’ik* adıyla meşhur olan bu Kuran tefsiri, Keşfu’z-Zunûn’da *Bahru’l-Hakâ’ik ve’l-Me’ânî fî Tefsîri’s-Seb’i’l-Mesânî* adıyla kayıtlıdır⁵². Ahmed-i Eflâkî, *Menâkıbu’l-Ârifîn*’de, Ârif Çelebi (ö. 719) ile Tebriz’de buldukları sırada yaşadıkları bir olayı naklederken adını vermeksizin bu tefsirden söz etmiştir: “[Mevlânâ Şihâbeddin] Kur’an hakkında incelemeler yapanların sermayesi olan şeyh Necmeddin-i Dâye’nin tefsirinin bir nüshasını [Arif] Çelebi’ye hediye etti, hadden aşırı hizmetlerde bulundu. Çelebi de bu tefsiri vaizlerin sultanı Kastamonulu Alâeddin’e verdi. O zamana kadar o tefsirin nüshası Rum ülkesinde yoktu. O sultanın bereketiyle bu memleketlerde yayıldı⁵³.” Edward G. Browne bu eserin 620/1223’de Sivas’ta yazılmış olduğunu kaydetmişse⁵⁴ de *Mirsâdu’l-İbâd* ile bu kitabın telif tarihlerini birbirine karıştırdığı açıkça ortadadır. Çünkü *Bahru’l-Hakâ’ik* Râzî’nin muahhar eserlerinden olup Anadolu’da değil Bağdat’ta yazılmıştır. Riyâhî ve Minovî, kaynaklarda *Bahru’l-Hakâ’ik*, *Aynu’l-Hayât* ve *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*⁵⁵ adlarıyla geçen bu tefsirin Necmuddîn-i Râzî’ye aidiyeti konusunda kuşkuya düşmüş, bunların aynı eserler mi yoksa ayrı eserler mi olduklarını tespit edememişlerdir⁵⁶. Ancak yeni araştırmalar üç farklı adla zikredilen bu eserin tek bir kitap olduğunu ve Necmuddîn-i Râzî’ye ait olduğunu kesin olarak ortaya koymuştur⁵⁷. Müellif büyük bir Kuran tefsiri yazmayı planlamış, ancak tefsirini 51. sure olan Zâriyât suresinin on sekizinci âyetine kadar tamamlayabilmiş; Alâuddevle-yi Simnânî, Râzî’nin tefsirine onun bıraktığı yerden devam ederek tek ciltlik bir zeyil yazmış ve eserine *Necmu’l-Kırân fî Te’vilâti’l-Kur’ân* adını vermiştir.

7. *Menârâtu’s-Sâ’irîn ilâllâh ve Makâmâtu’t-Tâ’irîn billâh:*

Âriflerin makamları ve kerametleri hakkında yazılan bu Arapça eser, *Mirsâdu’l-İbâd*’da dile getirilen konuların küçük değişikliklerle yeniden düzenlenmiş şekliyle ibarettir. Necmuddîn-i Râzî, kitabının mukaddimesinde bu eseri *Mirsâdu’l-İbâd*’dan yaklaşık otuz küsur yıl sonra telif ettiğini bildirdiğine göre 654/1256’da yani ölümüne yakın bir sırada telif edilmiş olmalıdır. Bir Fatıha, on Bab ve bir Hatime’den oluşmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde dört nüshası bulunmaktadır⁵⁸.

Necmuddîn-i Râzî’nin yukarıda adları zikredilenlerden başka, otuz üç fikhî sorudan ve onların cevaplarından oluşan Farsça *Sirâcu’l-Kulûb* ve *Hasretu’l-Mulûk ve Tuhfetu’l-Habîb*⁵⁹ adlı iki risalesi daha vardır. *Âteşkede*⁶⁰, *Reyhânetu’l-Edeb*⁶¹ ve *Kâmûsu’l-A’lâm*’da⁶² müellifin *Bahru’l-Hakâ’ik*’tan başka *Keşfu’l-Hakâ’ik ve Şerhi’d-Dakâ’ik* adlı bir eserinin daha olduğunu bildirilmekteyse de Necmuddîn-i Râzî’nin bu isimde bir eseri yoktur. Bu yanlışlık muhtemelen, *Nefahâtu’l-Uns*’te, Câmî’nin müellif hakkında söyle-

diği “Hakikatleri keşfetmede (keşf-i hakâyık) ve incelikleri açıklamada (şerh-i dakâyık) son derece güç ve kudret sahibiydi.” şeklindeki cümlesinde⁶³ geçen ve burada asılları parantez içinde gösterilen ibarelerin kitap adı zannedilmesinden kaynaklanmaktadır. Adı geçen bu eserler dışında, Munzevî’nin Fihristi’nde Kahire’de bulunduğu bildirilen ancak Türkçe eserler arasında gösterilen *Etvâr-i Seb’a*⁶⁴ adındaki üç varaklık risalenin Necmuddîn-i Râzî’ye aidiyeti meçhuldür.

Necmuddîn-i Râzî, bütün eserlerini nesirle yazmış, ancak dönemin teammüllerine uyarak zaman zaman şiirden de yararlanmış, şiirlerinde “Necm” veya “Necm-i Râzî” mahlasını kullanmıştır. Ondan önce yazarlar genellikle eserlerine başka şairlerin şiirlerini aldıkları halde, Necmuddîn-i Râzî kendi şiirlerini de kullanarak bu alanda kendisinden sonra gelen yazarlara öncülük etmiştir. Riyâhî’nin tespitine göre rubai, kaside, mesnevi, kıt’a ve gazel kalıbında toplam 250 beyit şiiri vardır.

Muhammed Takî-yi Bahâr, onun şiirinin Senâyî tarzında olduğunu, seleflerinin kadar sağlam olmamakla birlikte Fars şiirinin incelikleri konusunda usta olduğunu belirtmiş⁶⁵, ancak Riyâhî yerinde bir tespitle bu şiirlerin mensur eserlerinin payesine erişmeyeceğini, ancak bir münasebet üzerine söylenmiş sıradan nazım parçaları sayılabileceğini belirtmiştir⁶⁶.

Gençlik dönemi eserlerinden olan *Risâletü’l-Tuyûr*’u sanatlı bir nesirle (nesr-i fennî), *Risâle-yi Işk u Akl*’ı sade bir nesirle (nesr-i mürsel) kaleme alan müellif, Farsça tasavvufî metinlerin en önemlilerinden birisi olan *Mirsâdu’l-İbâd*’ı, geniş bir okuyucu kitlesini de dikkate alarak sade nesirle sanatlı nesir arasında ortalama bir nesirle (nesr-i beynâbeyn) yazmış; kendine özgü kavramları ve terimleri olan tasavvufî konuları anlatırken sembolik ifadelerden kaçınarak anlaşılır olmayı ön planda tutmuş, ancak dönemin üslup ve yazım anlayışlarına uyarak eserini çeşitli edebî sanatlarla süslemekten ve artistik nesirden de uzak kalamamıştır. Bununla birlikte kullanılan dil ve içerik bakımından da benzeri eserlerden zengin olan *Mirsâdu’l-İbâd*, nesir dilinin sağlamlığı ve akıcı üslubuyla Fars dilinin klâsikleri arasında önemli bir yere sahiptir. Safâ, Necmuddîn-i Râzî’nin, tasavvufî konularda sahip olduğu yüksek makama ek olarak özellikle *Mirsâdu’l-İbâd* ve *Risâletü’l-Tayr*’da, edibane üslubuyla edebî sanatların hakkıyla üstesinden gelen gerçek bir yazar ve münşi olduğunu vurgulamış⁶⁷, Riyâhî de *Mirsâdu’l-İbâd*’ı Fars dili ve edebiyatının şaheserlerinden birisi olarak nitelemiştir⁶⁸.

Sonuç olarak denilebilir ki tasavvuf tarihinin ve edebiyatının önemli temsilcilerinden birisi olan Necmuddîn-i Râzî’nin, henüz yazma halinde bulunan ve Türkiye kütüphanelerinde de mevcut olan risalelerinin ve kitaplarının yayımlanması ya da çevrilerek dilimize kazandırılması bilim dünyasına büyük bir hizmet olacaktır.

¹ Hiç kuşkusuz, o yüzyılda, bu bölgede İslâm inancına sahip değişik mezheplerin mensuplarından başka, Zerdüştiler, Maniheistler, Şamanistler, Budistler, Hıristiyanlar, Yahudiler ve bunların içinden doğmuş birçok fırkalar bir arada yaşıyorlardı. Bunca

değişik dine ve meşrebe mensup insanın birlikte yaşamak durumunda olduğu bu bölgede Eş'arî ve Mutezilî kelâmcıları arasında yaşanan şiddetli tartışmalara, geniş kitleleri kısa zamanda etkisi altına alan ve hızla yayılan tasavvuf akımları ile felsefe yandaşları arasındaki çatışmalar da eklenince ortaya bir anda büyük bir kaos ve inanç kavgası çıkmış; toplumsal ve siyasî birliği muhafaza edemeyen yöneticiler ve halk, Moğollar gibi hazırlıklı ve donanımlı bir gücün karşısında duramamış ve ne yazık ki yüzlerce yıllık bilgi ve kültür birikimi bir anda yok edilmiştir.

² 12./13. yüzyıllarda Horasan'daki toplumsal, kültürel ve siyasî durum hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilâsına Kadar)*, Ankara 2001.

³ Atâ Melik-i Cuveynî'nin *Târih-i Cihân-güşâ* adlı eserinde Moğol saldırılarının yarattığı yıkımın sonuçları konusunda anlattıkları gerçekten sarsıcı ve çarpıcıdır: "Cengiz Han şehri (Buhara) görmek için kaleden içeri girdi. Atını büyük caminin önüne doğru sürerek mihrabın önünde durdu. Oğlu Tuli de attan inip minbere çıktı. Oradan halka sahrada ot bulunmadığını, bu yüzden aç kalan atların doyurulmasını emretti. Şehirde bulunan ambarları açıp tahılı dışarı çektiler. Kitap sandıklarını caminin ortasına getirerek içindekileri yere döktüler. Boşalan sandıkları atlara yem teknesi yaptılar. Raks edip oynamaları için şehirde bulunan çalgıcıları ve şarkıcıları orada hazır ettiler. Şarap kadehleri dolup boşalmaya başladı. Moğollar da kendi geleneklerine uyarak, şarkı söyleyip bağırıp çağırdılar. İmamları, şeyhleri, âlimleri ve din büyüklerini ahırlarda atların ve katırların bakımı için görevlendirdiler." (bkz. *Tarih-i Cihan-güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988, I, 156.) "Velhasıl Moğollar Harezm'de yağmadan, kan dökmeden ve urza tecavüzden usandıktan sonra ganimetleri paylaşıp esir aldıkları insanları Doğu bölgesine götürdüler." (Aynı eser, s. 175) "Savaş yapmadan şehri (Belh) teslim alan Cengiz Han, büyük küçük, kadın erkek bütün Belhlileri şehrin dışındaki boş alana çıkarmalarını emretti. Âdetleri olduğu gibi esirleri onar ve yüzer kişilik gruplara ayırarak kılıçtan geçirdiler... İşlerini bitirdikten sonra kalenin duvarlarını yerle bir edip evleri ve sarayları ateşe verdiler." (Aynı eser, s. 178-179.)

⁴ Bahâ-i Veled ve ailesi 609/1212 veya 610/1213'te Moğol istilâsından kısa bir zaman önce Belh'ten ayrılmışlardır. Bk. Bedüzzamân-i Furûzânfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986, s. 20.

⁵ Fars dili ve edebiyatının Anadolu Selçukluları dönemindeki tarihî gelişimi ve etkileri hakkında bk. Muhammed Emin-i Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1995, s. 25-83; İlhâme-yi Miftâh-Vehhâb-i Velî, *Nigâhî be-Revend-i Nufûz ve Gosteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der Türkiye*, Tahran 1374/1995, s. 19-117.

⁶ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. bs., İstanbul 1986, s. 245-246.

⁷ Necmuddîn-i Razi'nin hayatı ve eserleri hakkında şimdiye dek, başta müellifin kendi eserleri olmak üzere, birinci elden kaynaklara dayanarak yapılmış en geniş ve derli toplu inceleme Muhammed Emin-i Riyâhî tarafından gerçekleştirilmiştir. Riyâhî, *Mirsâdu'l-İbâd*'ın tenkitli neşrine yazdığı uzun ve âlimane Mukaddime'de, konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili birçok kaynağı kullanarak müellifin hayatı, eserleri, dili ve üslûbu hakkında sağlam ve tutarlı bilgilere ulaşmış, klâsik kaynakların çoğunda tekrar edilen bazı yanlış bilgileri isabetli görüşlerle tashihs etmiştir. Biz burada Riyâhî'nin verdiği bilgileri, müellifin hayatından ve eserlerinden söz eden ancak Riyâhî tarafından kullanılmamış olan daha yeni Farsça, Türkçe edebiyat tarihleri ve tasavvufa dair araştırmalarla destekleyerek kaynakları genişletmeye ve incelemeyi Türkiye'de yapılmış kimi araştırma ve çevirilerle ikmal etmeye çalıştık. Nitekim makalemizin bütünü okunduğunda, özellikle müellifin eserleri konusunda Riyâhî'nin

dikkatini çekmeyen ya da onun çalışmasında yer almayan kimi hususların ele alındığı, birbirlerinin yanlışlarını tekrar eden klâsik ve modern kaynaklarda verilen bazı verilerin tashih edildiği görülecektir. Necmuddîn-i Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren başlıca klâsik ve modern kaynaklar şunlardır: Necmuddîn-i Râzî, *Risâle-i İşk u Akl*, nşr. Takî-yi Tafazzulî, Tahran 1345/1966, (Muctebâ Minovî'nin Mukaddimesi, s. 21-34); Necmuddîn-i Râzî, *Mirsâdu'l-ibad*, nşr. Muhammed Emîn-i Riyâhî, 3. bs., Tahran 1366/1987, (Mukaddime, s. 9-132); Necmuddîn-i Râzî, *Mermûzât-i Esedî*, nşr. Muhammed Şefî'i-yi Kedkenî, Tahran 1352/1973; Necmuddîn-i Râzî, *Risâletu't-Tuyûr*, nşr. Muhammed Emîn-i Riyâhî, Tahran 1361/1982; İbn Bîbî, *El-Evâmiru'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, I, 253; Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1973, II, 298; Hamdullâh-i Mustevfî, *Târîh-i Guzîde*, nşr. Abdülhuseyn-i Nevâî, Tahran 1339/1950, s. 671; Abdurrahmân-i Câmî, *Nefahâtu'l-Uns min Hazarâti'l-Kuds*, nşr. Mehdî-yi Tevhîdîpûr, Tahran 1337/1958, s. 435; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2. bs., İstanbul 1971, II, 1655-1656; Azer Bigdili, *Âteşkede-yi Âzer*, nşr. Seyyid Ca'fer-i Şehîdî, Tahran 1337/1958, s. 222; Muhammed Ali-yi Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, Tahran 1331/1952, IV, 169-170; Fahrüddîn Ali-yi Safî, *Letâ'ifu't-Tavâ'if*, nşr. Ahmed-i Gulçîn-i Me'ânî, Tahran 1336/1957, s. 170; Rızâkuli Han Hidâyet, *Riyâzu'l-Arifin*, Tahran 1316/1937, s. 248; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1316 h., VI, 4567; Âkâ Bozorg-i Tahrânî, *Ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şi'a*, Tahran 1390 h./1970, XX, 308-309, 315; Muhammed Takî-yi Bahâr, *Sebk-şinâsî*, 6. bs., Tahran 1370/1991, III, 20-27; Sa'îd-i Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr der İran*, 2. bs., Tahran 1363/1984, I, 140-141; Zebîhullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der İran*, 10. bs., Tahran 1373/1994, III/2, 1189-1196; Rızâzâde-yi Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i İran*, Tahran 1320/1941, s. 358-359; Abbâs İkbâl-i Âştîyânî, *Târîh-i Moğul*, 5. bs., Tahran 1364/1985, s. 499-500; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia (From Firdawsî to Sa'dî)*, Cambridge 1928, II, 495-496; (Farsça çevirisi *Târîh-i Edebiyyât-i İran (Ez Senâyî tâ Sa'dî, Nîme-yi Dovvom)*, çev. Gulâmhuseyn-i Sadrî-yi Efsâr, 4. bs., Tahran 1368/1989, s. 183); İlhâme-yi Miftâh-Vehhâb-i Velî, a.g.e., s. 65-69; *Evlîyalar Ansiklopedisi*, (Kemal Yavuz başkanlığında bir heyet tarafından), İstanbul 1992, IX, 308-309; Abdülhuseyn-i Zerrînkûb, *Donbâle-yi Custucû der Tasavvuf-i İran*, 5. bs., Tahran 1380/2001, s. 105-108.

⁸ *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 545.

⁹ Müellifin dedesinin adı olan yanlış olarak *Keşfu'z-Zunûn* (II, 1655) ve *Reyhânetu'l-Edeb* (IV, 149)'de “Şâhâder”, *Târîh-i Nazm u Nesr* (I, 140)'de “Şâhver” şeklinde kaydedilmiştir.

¹⁰ *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 10.

¹¹ Fasîh-i Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, nşr. Mahmûd Ferruh-i Meşhedî, Meşhed 1341/1962, I, 262; *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 14.

¹² *Mirsâdu'l-İbâd*'da da (s. 17) Moğolların yaptığı katliamlardan bahsederken “*Sadece Rey'de ve onun bir şehrinde -ki bu zayıfın doğum yeri ve menşeidir- aşağı yukarı 500.000 insan öldürüldüğünü ve esir edildiğini kıyas etmişlerdir.*” diyerek doğum yerini bildirir.

¹³ Bu mücadelenin ayrıntıları için bk. *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 14.

¹⁴ Aynı eser, s. 498.

¹⁵ Aynı eser, s. 460.

¹⁶ Aynı eser, s. 281.

¹⁷ Şeyh Necmuddîn-i Kübrâ 6./12. yüzyılda Harezmi sahasında ortaya çıkmış olan en önemli tasavvuf önderlerinden birisidir. Pek çok müridi olduğu gibi 7./13. yüzyılın tasavvufî hareketlerinde büyük paya sahip olan Mecduddîn-i Bağdâdî, Sa'duddîn-i

Hamevî, Seyfuddîn-i Bâherzî, Raziyyuddin Ali Lala, Necmuddîn-i Râzî gibi talebeler ve halifeler yetiştirmiş, Kübreviye tarikatının oldukça geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Bu yüzden kendisine “Şeyh-i Veli-terâş” da denilir. Necmuddîn-i Kübrâ, Moğollar tarafından Harezmi’de işgali sırasında yaşadığı şehri terk etmeye davet edilmiş, ancak o, müritleriyle birlikte Moğollara karşı savaşmayı tercih etmiş ve 618/1221’de şehit edilmiştir. Bu olay hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hamdullâh-i Mustevfî, *Târih-i Guzîde*, s. 669; Muhammed b. Hândşâh-i Belhî, *Ravzatu’s-Safâ*, nşr. Abbâs-i Zeryâb, 2. bs., Tahran 1375/1996, IV-VI, 851. Mevlânâ’nın babası Bahâ-i Veled’in de bağluları arasında bulunduğu rivayet edilen Kübrevilik Anadolu’daki tasavvuf hareketleri üzerinde son derece etkili olmuştur. İbrahim Kafesoğlu bu konuda sunları dile getirir: “Diğer taraftan İslâm dünyasının büyük tarikatleri olan, Abdülkadir Geylani (ö. 1166) tarafından kurulup Anadolu, Hindistan ve İspanya’ya dek yayılan Kadiriye, Harezmi şeyh Necmuddîn Kübra (ö. 1221) tarafında kurulan Kübrevilik, XIII. asırda kurulan Ekberîlik arasında bilhassa Kübrevilik, eski Türk “alplik” vasıflarını muhtevî Melâmîlik fikirleri ile telakki, merasim ve ayin bakımlarından Türk ruhiyatına uygun sadelik, ahlaki ve bedii esaslar ihtiva ediyor ve Türk dini kamlıktan mülhem olan “sema”ı vaz ve şartlarını tayin etmekle Anadolu’daki Mevlevîliğe temel vermiş oluyordu.” (bk. İA, “Selçuklular”, X, 404.)

¹⁸ Müellif *Mirsâdu’l-İbâd*’da (s. 223) Harezmi’de bulunduğu sırada yaşadığı bir olayı anlatırken Mecdüddîn-i Bağdâdî’den açıkça kendi şeyhi olarak söz etmiştir. Mollâ Câmî de “Bu zat da Necmuddîn-i Kübrâ’nın talebelerinden olup terbiyesi Şeyh Mecdüddîn’e havale edilmiştir.” sözleriyle Necmuddîn-i Râzî’nin tasavvufi terbiyesinin Şeyh Mecdüddîn’e havale edildiğini teyit eder. Bk. *Nefahâtu’l-Uns*, s. 435; Mecdüddîn-i Bağdâdî’nin hayatı ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emin-i Riyâhî, “İşk-i Mecdüddîn-i Bağdâdî ve Metn-i Do Nâme-yi Menkûl ez Hatt-i Dest-i Ū”, *Yağma*, XII/129 (Tahran 1338/1959), 27-31.

¹⁹ *Mirsâdu’l-İbâd*, s. 233.

²⁰ Aynı eser, 538.

²¹ Bediuzzamân-i Furûzânfer, a.g.e., s. 11-24.

²² Safâ, a.g.e., s. 1191; Âştîyânî, a.g.e., s. 500; Ali Ekber-i Dihhodâ, *Lugat-nâme*, Tahran 1373/1994, XIV, 19726; Neffîsî, a.g.e., 141; Rızâzâde-yi Şafak, a.g.e., s. 358’de *Mirsâdu’l-İbâd*’ın kimi yazmalarında görülen “Erdebil” ibaresine aldanarak Necmuddîn’in Râzî’nin Erdebil yolu üzerinden Anadolu’ya ulaştığını tekrar etmişlerse de Riyâhî, *Mirsâdu’l-İbâd*’ın daha sağlam nüshalarına dayanarak bu yerin Erdebil değil Erbil olduğunu ispatlamıştır.

²³ *Mirsâdu’l-İbâd*, s. 16-20.

²⁴ Aynı eser, s. 20-21.

²⁵ Suhreverdi’nin elçi olarak Anadolu’ya gelişi ve Malatya’da Necmuddîn-i Râzî ile karşılaşması İbn Bîbî tarafından ayrıntılı olarak anlatılmıştır: “O günlerde Rabbani şeyh, bilgi okyanusunun dalgıç, gerçekler hazinesi, incelikler ışığının kaynağı, Dâye adıyla bilinen Necmeddin Razi, Bağdat’tan gelip halktan ve meliklerden meydana gelen sülûk ehlinin bütün tarikatlerini içeren, her sınıfı mükemmel bir şekilde ele alan büyük padişah [Alaaddin Keykubad] adına yazdığı Mirsadü’l-İbad adlı kitabıyla Malatya mahrusesinde Şeyh’in [Suhreverdi’nin] huzuruna çıktı ve kitabını Şeyh’in okumasını sağlayarak değerini artırdı ve ondan takdir ve övgüler aldı. Ayrıca Şeyh o kitabı ve yazarını [padişaha] tanıtan, içeriğini ve üslubunu büyük bir övgüyle anlatan bir yazı yazdı. Dâye, Sultan’ın yanına varınca Sultan ona aşırı derecede ilgi ve iltifatta bulundu. Kitabının her harfi karşılığında ödemedede bulunarak onu büyük bir servete kavuşturdu.” bkz. İbn Bîbî, a.g.e., I, 248-253.

²⁶ *Avârifu'l-Ma'ârif* adlı Arapça eseriyle ün kazanan ve dönemin etkili şeylerinden olan Suhreverdi hakkında bk. Celâluddîn-i Humâyî, *Târîh-i Edebiyyât-i İran*, Tahran 1375/1996, s. 215; Seyyid Ziyâuddîn-i Seccâdî, *Mukaddime-i ber Mebâni-yi İrfân ve Tasavvuf*, Tahran 1372/1993, s. 132-134.

²⁷ Bu tavsiye mektubundan İbn Bîbî'den başka Necmuddîn-i Râzî kendisi de söz eder. (*Mîrsâdu'l-İbâd*, s. 23-24).

²⁸ Aynı eser, s. 545.

²⁹ İbn Bîbî, a.g.e., s. 253.

³⁰ *Mermûzât-i Esedî*, s. 5-8. Ayrıca bkz. Muhammed Emîn-i Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, s. 47.

³¹ Bkz. Nesevî, *Sîret-i Celâluddîn-i Minkuberni*, nşr. Muctebâ Minovî, 2. bs., Tahran 1365/1987, s. 189, 309. Minovî, eserin Arapça aslında bulunan Necmuddîn-i Râzî'nin elçilik göreviyle ilgili pasajın, tercümanı bilinmeyen Farsça çeviride yer almadığını s. 189'daki dipnotta bildirmektedir.

³² Câmî, *Nefahâtü'l-Uns*, s. 435. Furâzânfer, (a.g.e, s. 168) bu haberin sadece *Nefahâtü'l-Uns*'te bulunduğundan söz ederek eserinde nakletmiş, ancak tarihî gerçekliği üzerinde durmamış; Minovî, böyle bir şeyin mümkün olabileceğini ancak bu bilginin daha muteber bir kaynakla doğrulanması gerektiğini söylemiştir. Bk. *Risâle-i Işk u Akl*, Mukaddime, s. 32.

³³ Âştîyânî, *Târîh-i Moğul*'da (s. 500) müellifin Bağdat'ta öldüğüne değinmeden 654/1256'da öldüğünü söyler ancak "*Ömrü boyunca Anadolu'da yaşadığı*" ibaresi yanlış. Rızâzâde-yi Şafak da (a.g.e., s. 359) ölüm tarihini yanlış olarak 665 olarak göstermiştir.

³⁴ Câmî, *Nefahâtü'l-Uns*, s. 435. Hamdullâh-i Mustevfî, *Târîh-i Guzide* (s. 671) yanlış olarak Konya'da gömülü olduğunu söyler.

³⁵ Kâtip Çelebi, a.g.e, II, 1744.

³⁶ Ahmed-i Munzevî, *Fihrist-i Nushaha-yi Hattî-yi Farsî*, Tahran 1349, II/1, 1157. Metinde Necmuddîn-i Râzî adına kayıtlı olan bu risale, kitabın sonundaki dizinde (II/2, 1834) yanlışlıkla Necmuddîn-i Kübrâ'nın eserleri arasında gösterilmiştir.

³⁷ Bu risale, Muhammed Emîn-i Riyâhî'nin önsözünde birlikte tarafımdan (İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler: İbn Sina - Sühreverdi - A. Gazalî, N. Razi, (Derleme) İstanbul 1997, s. 203-225.) çevrilmiştir. Bu eserde çeşitli yerlerde Riyâhî adı sehven Reyyâhî şeklinde çıkmıştır, doğrusu Riyâhî olacaktır.

³⁸ Evliyalar Ansiklopedisi (İstanbul 1992, s. 308)'nde eserin tamamlandığı tarih yanlış olarak 628/1230 olarak gösterilmiştir.

³⁹ *Mîrsâdu'l-İbâd*, s. 3.

⁴⁰ Munzevî, *Fihristi*'nde (II/1, 1379-1382) elli altı nüsha tanıtmıştır.

⁴¹ Eserin basmaları hakkında bkz. Muhammed Ali-yi Taberî, *Zubdetü'l-Âsâr*, Tahran 1372/1993, s. 369; Hanbaba Muşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, Tahran 1337/1958, I, 1429-1430; Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2001, s. 423-424.

⁴² *Mîrsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 125.

⁴³ Aynı yer, s. 126.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, a.g.e, II, 1656. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 144; Ahmet Ateş, "Hicrî VI.-VIII (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, C. VII-VIII, cüz II, (İstanbul 1945), s. 111. *İrşâdu'l-Murîd*'in 1129 h.'de istinsah edilmiş tam bir nüshası DTCF Kütüphanesi Muzaffer Ozak Koleksiyonu I/160'da bulunmaktadır.

⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir (a.g.e., II, 121-122) ve Ömer Faruk Akün ("*Şeyhoğlu*", İA, XI, 482, 484) eserin adından söz etmiş ancak *Mîrsâdu'l-İbâd* ile bu eser arasındaki

bağlantı üzerinde durmamışlardır. M. Fuad Köprülü, bilinen tek yazma nüshası şahsi kitaplığında bulunan *Kenzü'l-Küberâ*'yı önce Şeyhoğlu Mustafa'nın telif eserleri arasında göstermiş (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 350), ancak "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları" (*Belleten*, Sayı: 27 (Ankara 1943), s. 448, not. 1) adlı fevkalade değerli makalesinde bunun telif bir eser olmayıp *Mirsâdu'l-İbâd*'ın özet olarak çevirisi olduğunu bildirmiştir. Ne var ki Şeyhoğlu'nun eserinin *Mirsâdu'l-İbâd*'ın birebir çevirisi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Şeyhoğlu, *Mirsâdu'l-İbâd*'ın sadece sultanların ve devlet adamlarının sülûkü ve halleri ile ilgili olan ve bir tür siyasetname ya da nasihatname sayılan V. Bab'ının ilk dört Faslı'ndan (*Mirsâdu'l-İbâd*, s. 411-494) "Padişahlar Gidişinde, Melikler ve Ulu Begler Dirliğinde, Vezirler ve Nayipler Gidişinde, Âlimler ve Kadılar ve Vaizler Halinde" adını verdiği dört bölüm altında yararlanmış, ancak konuyu daha da genişleterek eserine telif havası vermiştir. Bk. *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* (İnceleme, Metin, İndeks), nşr. Kemal Yavuz, Ankara 1991, s. 1-6.

⁴⁶ M. Fuad Köprülü, a.g.m., s. 447-448.

⁴⁷ Ahmed Ateş, a.g.m., s. 110-111.

⁴⁸ İbn Bîbî, a.g.e., s. 92.

⁴⁹ Munzevî, a.g.e., II/1, 1383.

⁵⁰ *Risâle-yi Işk u Akl*, Mukaddime, s. 29.

⁵¹ Süleyman Uludağ, "Harakânî", DİA, XVI, 94.

⁵² Kâtip Çelebi, a.g.e., I, 224.

⁵³ Ahmed-i Eflaki, *Menakibu'l-Arifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, 2. bs., Ankara 1980, II, 933. Ayrıca bkz. *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1973, II, 298.

⁵⁴ Edward G. Browne, a.g.e., s. 496. Bu eserin Farsça çevirisinde (s. 183) İngilizce metindeki *Bahru'l-Hakâyik* ibaresi yanlışlıkla *Bahru'l-Hakîka* şeklinde gösterilmiştir.

⁵⁵ Bk. Kâtip Çelebi, a.g.e., II, 1181, Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 787, 804.

⁵⁶ *Risâle-yi Işk u Akl*, Mukaddime, s. 30-33.

⁵⁷ Hamid Algar, "Bahru'l-Hakâ'ik ve'l-Me'ânî", DİA, IV, 515-516. Bu maddenin bibliyografyasında Necmuddîn-i Râzî'nin *Risâle-yi Işk u Akl* adlı eseri yanlışlıkla Necmuddîn-i Kubrâ'ya ait olarak gösterilmiştir.

⁵⁸ *Risâle-yi Işk u Akl*, Mukaddime, s. 28.

⁵⁹ *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s.50; Ahmed Ateş, a.g.m., s. 111.

⁶⁰ Âzer-i Bigdili, *Âteşkede*, s. 222.

⁶¹ Muhammed Ali-yi Tebrizî, *Reyhânetu'l-Edeb*, IV, 170

⁶² Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, VI, 4567.

⁶³ Câmî, a.g.e., s. 435.

⁶⁴ Munzevî, a.g.e., III/2, 1044.

⁶⁵ Muhammed Taki-yi Bahar, *Sebk-şinâsî*, III, 22.

⁶⁶ *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 51.

⁶⁷ Safâ, a.g.e., s. 1196.

⁶⁸ *Mirsâdu'l-İbâd*, Mukaddime, s. 53.

FUZÛLÎ’NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ’İN ROLÜ

Asgar-i Dilberîpûr*

Çev. Hasan Almaz**

Özet: Klasik İslâm edebiyatında gerçek ya da mecazlı anlamda şarap ve şarap aleminin övülerek anlatıldığı Sâkî-nâmelerin kaynağı Arap edebiyatındaki hamriyelere dayanır. İranlılara Araplardan geçmiş olan Sâkî-nâme yazıcılığı onlardan da Türklere geçmiştir. Türkler, klâsik edebiyatta birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Araplardan çok İranlıları örnek almışlardır. Bu makalede, Hafız’ın ve ondan esinlenerek yazılmış olan Fuzulî’nin Sâkî-nâme’si üzerinde durulmuş, bu noktada Hafız’ın Fuzulî üzerindeki etkisinden ve her iki büyük şairin Sâkî-nâmelerindeki benzerliklerden söz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fuzûlî, Hâfız, Sâki-nâme.

Hâfez’s Role on Fuzûlî’s Sâghi-nâme

Summary: In this article the author expresses “sâghi-nâme” as a literary genre and discusses its characteristics in Arabic, Persian and Turkish literatures. Then compares the shared topics between the Sâghi-nâmehs of Hâfez of Shiraz and Fuzûlî of Baghdad and shows effects of Hafez’s poem on Fuzûlî’s Sâghi-nâme.

Keywords: Fuzûlî, Hâfez, Sâghi-nâme.

* Dr. Tebriz Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

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

FUZÛLÎ'NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ'İN ROLÜ

الا يا ايها الساقى ادر كاساً و ناولها
كه عشق آسان نمود اول ولى افتاد مشکل ها

Ey saki, şarap kadehini döndür, dolaştır, bana da ulaştır.

Zira önceleri aşk kolay göründü, fakat zorluklar ortaya çıktı.

1) Mukaddime

Sâkî-nâme, içinde gerçek ya da mecaz anlamıyla şarabın konu edildiği ve meyhanenin (meykede) anlatıldığı manzum eserlere denir. Sâkî-nâme yazıcılığının kaynağı ve temeli, cahiliyet döneminde A'şâ ve Lebîd gibi Mu'allaka şairleri tarafından derlenmiş olan hamriyelere dayanır.

İslâm'ın ortaya çıkışından sonra şarabın haram oluşu söz konusu olunca, Sâkî-nâme yazıcılığı alanında da bir düşüş ve zayıflama meydana geldi. Arap şairleri de bir süre için bu tür söylemlerle uğraşmaktan uzak durdular. Emevi sultanları ve Abbasi hükümdarları bu dar alanda yeni bir kapı açarak Ahtal (ö. 92/711) ve Velid b. Yezid (ö. 126/744) gibi ünlü şairlere bu alanda olanak sağladılar. Arapça söyleyen İran asıllı şair Ebu Nuvas (ö. 198/814), “Babu'l-hamr” alanında divanı şarabın tarifi noktasında üstatlık derecesine ulaşan en meşhur hamriyecilerdendir.

Sâkî-nâme yazmayı Araplardan öğrenmiş olan İranlılar, Sasaniler döneminden itibaren bu alanda değerli eserler vermeğe başladılar. Menûçihri-yi Dâmgânî, “Musammât-ı Subuhiyye”siyle hareketi başlatan Farsça Sâkî-nâme yazarlar kervanının öncüsüdür.

باده فراز آورید چاره بیچارگان قومو الشرب الصبوح یا ایها النائمین

Çaresizlerin çaresi olan şarabı getirin. Ey gafiller sabah şarabını içmek için kalkın.

Fakat mesnevi ve mütekârib bahrinde olan Sâkî-nâmenin şekil ve kalıp yapısına dikkat edildiğinde Nizâmî'yi, Farsça Sâkî-nâme yazarların öncüsü olarak kabul etmek gerekir. Zira beşinci mesnevisinin (Şeref-nâme) ikinci bölümünde sâkî ile sohbet oturmuştur. Nizâmî dışında Hâfız, Zuhûrî, Pertevî, ve Nev'î gibi bağımsız Sâkî-nâmelere sahip olan başka ünlü şairler de vardır. Emir Husrev-i Dihlevî, Câmî, Urfî, Vahşî-yi Bafkî, İrâkî ve Hâtîfî gibi başka şairler de bu alanda manzumeler söylemişlerdir.

Sâkî-nâme yazmayı Araplardan öğrenmiş olan İranlılar, Türkleri bu sanatla tanıştırdılar. Türk edebiyatında Revânî'nin “İşret-nâme”si, ilk Türkçe Sâkî-nâme olarak değerlendirilmektedir. Fuzûlî, Hâletî, Cinânî, Nef'î ve Riyâzî, diğer Türk Sâkî-nâmecilerden olup her biri bir Sâkî-nâme (ayrı olarak ya da kendi divanları içinde) derlemişlerdir. Sonradan gelenler arasında

kullanılmakta olan kalıbı terk edip Sâkî-nâmeyi kaside kalıbında yazmış olan Fehîm-i Kadîm, İzzet Molla ve Namık Kemal de unutulmamalıdır.

Bu makalede ilk önce Hâfız ve onun Sâkî-nâmesinden söz edeceğiz. Daha sonra da sözü Fuzûlî'ye getireceğiz. En sonunda da Hâfız'ın onun Sâkî-nâmesi üzerindeki etkisinden söz edeceğiz.

2) Hâfız ve Sâkî-nâme Yazıcılığı

Hâfız, kimi iddialara göre, ayrı bir Sâkî-nâme derlemiş olan en meşhur İran Sâkî-nâme yazarlarından biridir. Bu Sâkî-nâmenin beyit sayısı değişik nüshalarda farklı farklıdır. Örneğin Ayasofya Kütüphanesinde (nr. 9945) mevcut bulunan ve 813/1410 senesinde yazılmış olan en eski Hâfız Divanı nüshasında Sâkî-nâme beyitlerinin sayısı on beşi geçmemektedir. Oysa Hal-hâlî baskısında (1306/1889) bu sayı 56, Hânlerî baskısında 30'a ulaşmaktadır. Bir kısım kaynaklarda bu sayılara mübalağalı şekilde eklemelerde bulunmuştur. Örneğin "Tezkire-i Meyhâne"de beyitlerin sayısı (Mugannî-nâme ile birlikte) 149'a ulaşmıştır.

Hâfız'ın kutsal dilinde şarabın (bâde) özel bir değer ve konumu vardır. Gönülden yarayı, ruhtan pası siler, hikmet hazinesini açar:

می ام ده مگر گردم از عیب پاک بر آرم به عشرت سری زین مفاک

Bana şarap ver, olur ki ayıplardan temizleneyim. bu kuyudan neşeyle başımı çıkarayım.

Hâfız'ın dilindeki parlaklık ve onun ruhunda görülen heyecan, kendisinin fetih kimyası olarak nitelediği ve Karun'un hazinesi ile Nuh'un ömrünü bir arada gösterdiği bâde alevindedir.

بیا ساقی آن کیمیای فتوح که با گنج قارون دهد عمر نوح

Gel ey saki, o fetih kimyası ki Karun hazinesiyle Nuh'un ömrünü verir.

Hâfız'ın Sâkî-nâme manzumesinde ve değerli divanında yer alan tüm beyitlerde irfan yükü ağır basmaktadır. Burada saki, şarap sahibidir. Bu da "feyyâz-ı mutlak"tan kinayedir. Hâfız'ın söz konusu ettiği bâde/şarap arıtılmıştır ve içinde karışıklık ve kirliliğe yer yoktur. Mevlânâ'nın deyimiyile her zekânın anlayacağı tarzda değildir.

چه ملامت رسد آن را که چنین باده خورد این نه عیب است بر عاشق رند و نه خطاست

Böyle şarap içen kimseye eleştiri ne yazar. Rind olan aşığa, bu ne ayıptır ne de hatadır.

Hâfız'ın söz konusu ettiği şarap, kadehi olmayan ve şişeye sığmayan bir şaraptır. Ondandır amaç hakka olan aşk heyecanıdır. Hâfız, değerli olan binlerce camı cananın yoluna feda eden bir sarhoştur.

ای خوشا حالت آن مست که در پای حریف سرو دستار نداند که کدام اندازد

FUZÛLÎ'NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ'İN ROLÜ

Ne mutlu o sarhoşun haline ki sevgilinin ayağında hırkasını ve sarığını nereye atacağını bilemez.

Kendine tapmayı kötölemek amacıyla mey-perestlikten söz eder:

به می پرستی از آن نقش خود بر آب زدم که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

Kendine tapma etkisini yok edeyim diye mey-perestliği dile getirdim.

Bir halk mekânı olan harabata sürekli gider. Zira bu, kendini satmaktan uzak olmak demektir.

بر در میخانه رفتن کار یکرنگان بود خودفروشان را به کوی می فروشان راه نیست

Meyhane kapısına varmak tek renkilerin işidir. Mey satanlar sokağında kendini satanlara yer yoktur.

Kaza ve kader üzerindeki sır perdesini kaldırmak için dünyayı gösteren kadehi “pir-i harabatın” elinden alır:

می بده تا دهمت آگهی از سر قضا که بروی که شدم عاشق و از بوی که مست

Şarap ver de sana kaza ve kader sırrından haber vereyim. Kimin yüzüne aşık oldum, kimin kokusundan sarhoş oldum anlatayım.

Uğursuz ve bedbahtın nefsinı kötölemek için kadehi eline alır:

باده در ده چند ازین باد غرور خاک بر سر نفس نافر جام را

Şarap ver de bu gurur rüzgarından birazı ile uğursuz ve bedbahtın nefsinin üzerine toprak saçayım.

Riya giysisini harabat suyuna çekmek için şarap kadehine asılır:

می صوفی افکن کجا می فروشدند که در تابم از دست زهد ریائی

Sufiye atan şarap nerede satılır? Zira riya zühdü yüzünden halsiz düştüm.

Dalkavuk ve riyakâr kimsenin boynunu şarapla kırmak için (kadehe sarılır):

دل به می در بند تا مردانه وار گردن سالوس و تقوی بشکنی

Gönlünü şaraba bağla da yiğitçesine dalkavuk ve takvacının boynunu kırasın.

Sözün özü, Hâfız'ın divanında baştan başa arifane ve yüce Allah'ı arama hareketi söz konusudur. Şayet şarap, şarap satma tavsifi, kadeh ve sakinin vasfı ile uğraşmış ise bu hiç şüphesiz irfanî ve ilahî bir boyut içermektedir. Bunun tersini düşünmek Hâfız'a büyük bir haksızlık ve değerbilmezlik olur. Çünkü o, sesini arş damından almaktaydı:

من آن مرغم که هر شام و سحرگاه ز بام عرش می آید صفرم

Ben sabah akşam, sesi arş damından gelmekte olan kuşum.

3) Fuzûlî ve Sâkî-nâme yazıcılığı

Fuzûlî, kimilerine göre, divan edebiyatının en büyük şairi, hatta Türk edebiyatının en büyük şairidir. Onun Farsça divanı içinde yer alan Sâkî-nâme'sine ilave olarak bir diğer eseri olan "Leylâ ve Mecnun" adlı eserinde de sakiye hitap eden beyitler yer almaktadır ki bu beyitler, bir tür Farsça Sâkî-nâme'nin bir bölümünün Türkçe çevirisidir. Fuzûlî'den önce de başka şairlerin Sâkî-nâme yazma işine el atmış olmalarıyla birlikte Sâkî-nâme yazıcılığı, kelimenin tam anlamıyla Fuzûlî ile Türk edebiyatına girmiş ve Türk Sâkî-nâme yazarların büyük bir bölümü ondan etkilenmiş olup onu taklit etmişlerdir.

Fuzûlî'nin "Heft-câm" olarak da adlandırılan "Sâkî-nâme"si, 317 beyit olup Şâhnâme vezninde söylenmiştir. Bu Sâkî-nâme'nin mukaddimesinin matlai şöyledir:

لوای فراستم بر افراشتم	سر از خواب غفلت چو بر داشتم
به معموره صنع کردم گذر	فکندم بهاآثار حکمت نظر
چو پیر مغان مرشد کاملی	ندیدم به از میکده منزلی

Başımı gafler uykusundan kaldırdığımda Feraset sancağını kaldırdım.

Hikmet eserlerine göz attım. Sanat bayındırından geçtim.

Meykededen daha güzel bir konak, pîr-i muğan gibi mürşit bir kamil bulamadım.

Fuzûlî, pîr-i muğan ile sohbetten derdinin ilacını harabatta aramak gerektiğini çıkarır:

مداوای این علت از باده جوی	بدارالشفای مغان آر روی
ز دور قدح جوی دائم فرح	مطیع است دوران بدور قدح
مچین جز گل جام از این هفت باغ	منه بر دل از دیر دیرینه داغ

Muğların şifa evine yüzünü çevir, bu derdin şifasını şarapta ara.

Devran kadeh etrafındayken itaatkârdır, huzuru her an kadeh çevresinde ara.

Eski zamandan gönle dert verme, bu yedi bağdan kadeh gülünden başkasını toplama.

FUZÛLÎ'NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ'İN ROLÜ

Daha sonra sıra, yedi kadehin neşelerine gelir ki ilk altı neşeden sonra bir eğlence aletiyle münazara, yedinci neşenin ardından da çalgıcı (mutrib) ile münazara yer almıştır.

Fuzûlî, Sâkî-nâme'de akıl vesvesesinden kurtaracak, alemin sırrını anlayacak ve gönül huzursuzluğundan kurtaracak bir şarap peşindedir. O da Hâfız gibi vahdet şarabıyla sarhoş olup alemin sırrını şarap kadehinde arar:

Kimi huşyar görsen sen ona sun cami ey saki

Bihamdillah Fuzûlî mestdur vahdet şarabından.

Sâkî-nâme on beyitlik mesneviyle;

خیز ساقی بساط می بر چین می بمستان مده زیاده از این

Kalk ey saki mey yaygısını toplu, sarhoşlara bundan fazlası şarabı verme.

matlarıyla sona erer ve Fuzûlî, dert dolu hatıradan kurtulmuş olmaktan mutluluk duyar.

4) Hâfız'ın Fuzûlî Üzerindeki Etkisi

Türk edebiyatının öncüsü olan ve Türklerin Karahanlılar döneminde İslâm diniyle tanışmalarından sonra Maverâünnehir'de şekillenen divanî edebiyat, İslâmî kaynaklara ilave olarak yeteri derecede Fars edebiyatından da yararlanmıştı. Türk şairleri tarafından Farsça ana kaynaklar ardından yazılmış olan eserler, bu etkinin ölçüsünü güzel bir şekilde göstermektedir.

Hâfız, her zaman değerli Türk şairlerin dikkatini çekmiş olan büyük şairlerdendir. Şeyhî'den Avnî'ye, Ahmed Paşa'dan Yahya Kemal'e kadar tümü Hâfız'ın feyiz dolu divanından feyiz kazanmışlardır. Bu şairlerden Bâkî ve Nefî gibi kimileri de Hâfız'ın gazellerini tahmisle uğraşmışlar, Âlî ve Şâhidî gibi kimileri de bu gazellere nazireler yazmışlardır. Bu arada Fars edebiyatı öncülerinin eteğini asla terk etmemiş olan Fuzûlî, Hâfız'ın divanına sarılmaktan uzak durmamış ve muhtemelen onun değerli divanını sürekli el altında tutmuştur.

Hâfız ve Fuzûlî'nin eserlerinde göze çarpan bir kısım ifade ve kavramlar, o kadar birbirine benzemektedir ki onları tevarüt değil tercüme olarak kabul etmek gerekir.

Beyaban-gerd Mecnundan gam u derdin sual etme

Ne bilsin bahr halin ol ki menzilgahı sahildür

Hâfız'a ait olan şu beyti hatırlatır:

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل کجا دانند حال ما سبکیاران ساحل ها

(Kapkaralık bir gece, dalgaların korkusu ve böyle korkutucu bir girdap, halimizi nerden bilsin sahillerde rahatta olanlar.)

Kimileri, Fuzûlî'nin kendi Sâkî-nâmesini hazırlarken sadece Hâfız'dan etkilendiğine inanmaktadır. Oysa onun Nizâmî-yi Gencevî'den de etkilendiği inkâr edilemez. Ayrıca Hâfız da Sâkî-nâme ile uğraşırken Nizâmî'den yardım almıştır. Sâkî-nâme yazma noktasında Fuzûlî ile Hâfız arasındaki en önemli farklılık, Hâfız'ın korkusuzluğudur. Fuzûlî onun gibi korkusuz değildi ve ihtiyat boyutunu asla elden bırakmadı. Ayrıca Hâfız gibi kavram üretiliyor ve kelimelerle oynamayı onun kadar bilmiyordu. Bu ikisinin arasındaki en temel benzerlik, ikiyüzlülük ve riya ile mücadele etmeleridir. Her ikisi de sürekli bir aşka ve daimî bir lütfâ sahip olan harabat sakisinin müridi idiler. Her ikisi de sefâyı gül renkli şarapta görüyor ve döşeğinden riya kokusu yükselen itikâf halindeki âbitten kaçıyor. Her ikisi de insanlık tiynetini taşıyan aşk meyhanesinde dolaşıyordu.

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می کنند / بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

Aşk meyhanesinin kapısında ey tesbih çeken melik orada Adem'in çamurunu yoğuruyorlar.

5) Ortak Yönler

Fuzûlî, "Sâkî-nâme"sinde Hâfız'ın "Sâkî-nâme"sinden etkilendiği oranda onun divanından da yararlanmış. Her iki Sâkî-nâme de şekil ve kalıp açısından aynı olup mesnevi şeklinde ve mütekârib bahrinde söylenmişlerdir. Her iki Sâkî-nâmede mugannî (şarkı söyleyen) ile konuşmaya bir bölüm ayrılmıştır. Hâfız, Sâkî-nâmeden ayrı bir Mugannî-nâme derlemiş, Fuzûlî ise mutrip ile sohbele kendi manzumesinin içinde yer vermiştir.

Fuzûlî'nin Sâkî-nâmesinde ve Hâfız'ın Divan ve Sâkî-nâmesinde şarap konusunda geçmekte olan ifade ve mazmunlar, Fuzûlî'nin Lisanu'l-gayb'dan aldığı etkiyi ortaya koymaktadır. Şu ifadelerde olduğu gibi:

1) Her ikisi de içinde aklın şarap ile değiştirildiği hakikat meyhanesinden söz eder.

Akl evini humhane ateşi ile yakan Hâfız, akli bâdeye satar:

بهای باده چون لعل چیست؟ جوهر عقل / بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد

La'l misali bâdenin değeri nedir? Akıl cevheri. Gel, zira bu ticareti yapan kimse kar etti.)

Fuzûlî de şarabı akıl karşılığında aldığından dolayı mutludur:

بمن ده بها عقل بستان ز من / بیا ساقی آن لعل عالی ثمن
مرا بیش از این نیست پروای عقل / که دیوانه ام کرد رسوای عقل

Gel ey saki, o yüce değerli la'li bana ver, karşılığında akli al benden.

Zira akıl rüsvalığı beni deliye çevirdi. Bundan öteye akla dayanacak gücüm yok.

FUZÛLÎ'NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ'İN ROLÜ

2) Her ikisi de kadehin içine girdiğinde dünyayı gösterecek ve alemin sırrını açığa çıkaracak bir şarap ister. Hâfız, alemin sırlarını elde etmek için meyhaneye toprağını gözüne sürer:

زند لاف بینائی اندر عدم بده ساقی آن می کزو جام جم

به من ده که گردم بتیید جام چو جم آگه از سر عالم تمام

Ey saki, o şarabı ver ki ondan Cem-ı Cem, yokluk içinde görmekten söz eder.

Bana ver zira kadehin teyidiyle tıpkı Cem gibi alemin tüm sırlarından haberdar oldum.

Fuzûlî de gönlün şarapla olan tartışmasını dile getirir ve alemin görüntüsünü ayna misali kadehte arar:

بیا ساقی آن جام آئینه فام که عالم درو می نماید تمام

بمن ده که تشویش دل کم کنم زمانی تماشای عالم کنم

Gel ey saki, alemin içinde tam olarak görüldüğü o ayna misali kadehi

Bana ver de gönlün sıkıntısını azaltıp bir süre alemi seyredelim.

3) Her ikisi de kemali ortaya çıkararak bir şaraba sarılırlar:

Hâfız, cehaletten kurtulup saki eliyle kemale ulaşmak için pir-i muğana köleliği seçer:

بیا ساقی آن می که حال آورد کرامت فزاید کمال آورد

بمن ده که بس بیدل افتاده ام وزین هر دو بی حاصل افتاده ام

Gel ey saki, hal getiren, kerameti arttıran, kemali getiren o şarabı bana ver.

Zira yüreksiz hale düştüm ve bu ikisinden bir şey elde edemez oldum.

Fuzûlî de Hâfız'ın dediği şekilde kemali şarap kadehinde arar:

بیا ساقی آن منشا هر کمال که کامل ازو می شود اهل حال

بمن ده که دفع ملالی کنم درین جهل کسب کمالی کنم

Gel ey saki, her kemalin menşei olan zira hal ehli onunla kamil olur

Bana ver ki melali yok edeyim, bu cehalet içinde bir kemal bulayım.

4) Her ikisi de Genceli bilgenin ifadesiyle, göze aydınlık, gönül çırasına yağ veren şaraba âb-ı hayat gözüyle bakarlar:

Hâfız, İrem bahçesini ve âb-ı hayatı tatlı ve lezzetli şarapta arar:

آبی که خضر حیات ازو یافت در میکند جو که جام دارد

ASGAR-İ DİLBERİPÛR/HASAN ALMAZ

سر رشته جان به جام بگذار کاین رشته ازو نظام دارد

Hızır'ın hayat bulduğu suyu meyhanede ara, zira kadehe sahiptir.

Canın kökünün ucunu kadehe bırak, zira bu kök onda ancak düzen bulur.

Fuzûlî de şaraptan, zatın sırrını gösteren diye söz eder ki Hızır'ı âb-ı ha-yata kavuşturmuştur:

بیا ساقی آن مظهر سر ذات که خضر خردراست آب حیات

بده زنده گردان من مرده را تر و تازه کن نخل پژمرده را

Gel ey saki, o zatın sırrının göstericisi ki Hızır âb-ı hayatı bulmuş

Diri olarak ben ölüye sun, kurumuş fidanı yeniden yeşert.

5) Her ikisi de gönül gamı ve üzüntüsünü şarapla temizleyip cilalarlar.

Kristal kadehi dar gönlün yolunun setti olarak gören Hâfız, eskimiş gamı ve kederi gam seli yerinden götürmesin diye yıllanmış şarapla yok eder:

ساقیا بر خیز و در ده جام را خاک بر سر کن غم ایام را

Saki kalk da kadehi sun, zamanın gamının üzerine toprak saç.

Fuzûlî de gam tufanını yok etmek için Nuh gibi bir kaptanın olması gerektiğinin bilincindedir:

بیا ساقی آن راحت افزای روح که طوفان غم راست کشتی نوح

Gel ey saki, o ruh huzurunu arttıran ki tufan gamdadır gemi ise Nuh'ta.

Aynı konuyu "Leylâ ve Mecnûnu'nda da aşağıdaki gibi dile getirir:

Saki meded et ki derdmemdim

Gam silsilesine paybendim.

Gam derdine cam-ı mey devadur

Tedbir-i gam eylemek revadur.

6) Her ikisi de kendilerini unutmak, Allah'ın yarattıklarından (halkullah) kaçıp Allah'a bağlanmak için sarhoş olurlar.

Hâfız, onu kendisinden kurtaracak, biz ve ben iddiasına bir nokta koyacak bir şarap ister:

چون ز جام بیخودی رطلی کشی کم زنی از خویشتن لاف منی

Bensizlik kadehinden bir kova çekersen kendinden ben diye az söz edersin.

Fuzûlî de kendini unutmayı, kemali kazanmanın şartlarından biri olarak görür ve sakiden şöyle yardım diler:

FUZÛLÎ'NİN “SÂKÎ-NÂME”SİNDE HÂFİZ'İN ROLÜ

بغم کار مگذار مشکل مرا

بمن ده زمن ساز غافل مرا

Bana ver, beni benden gafil kıl, benim sıkıntımı gama bırakma.

Bu güçlü iki şairin değerli eserlerindeki ortak mazmun ve ifadelerin tümüne işaret etmek daha geniş bir fırsatı gerektirir ki bu aşamada bunu bitirmek mümkün değildir. Bu kadarla yetiniyor ve sözün sonunu Allah'ın nurunu muğların harabatında arayan tanışıklık hadisini aşk defterinden okuyan söz sahibine bırakıyoruz:

دری دگر زدن اندیشه تبه دانست

به کوی میکده هر سالکی که ره دانست

ز فیض جام می اسرار خانقه دانست

بر آستانه میخانه هرکه یافت رهی

Meyhane sokağına gitme yolunu bilen her salik, bir başka kapıyı çalmayı boş ve gereksiz görür.

Meyhane eşiğinde bir yol bulan kişi, şarap kadehi feyzinden hankahın sırlarını bilir.

ŞADI AYDIN

**FARŞÇA DİVAN SAHİBİ OSMANLI SULTANLARI
VE DİVÂNLARININ NÜSHALARI**

Şadi Aydın*

Özet: İyi bir medrese tahsili gören Osmanlı sultanları, ilim dili olan Arapça'nın yanında, edebiyat dili olan Farsça'yı da mükemmel bir şekilde öğrenmekteydiler. Bununla beraber şiir kabiliyeti olan Osmanlı Sultanları öğrendikleri Farsça ile divanlar meydana getirecek kadar bu dili kullanmakta başarılı olmuşlardır. Farsça divan sahibi olan Osmanlı Sultanları şunlardır; Cem Sultan, Yavuz Sultan Selim, Şehzade Bayezid, Sultan III. Murad ve Kanuni Sultan Süleyman.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Sultan, Divan, Farsça, Edebiyat.

**The Ottoman Kings Who Wrote Diwans in Persian
And Manuscripts of Their Diwans**

Summary: Having learned Arabic for İslamic Studies, the Ottoman Sultans, who were well educated in medreses, also perfectly acquired Persian, the language of literature. Accordingly, those with a talent for poetry were so skillful that they created diwans in Persian. The Sultans who wrote diwans in Persian were: Cem Sultan, Yavuz Sultan Selim, Şehzade Bayezid, Sultan III. Murad and Kanuni Sultan Süleyman.

Keywords: Ottoman, Sultans, Diwan, Persian, Literature.

GİRİŞ

Selçukluların ve onlara bağlı emirliklerin Anadolu'da istikrar bulmasından sonra Fars dili yavaş yavaş bu toprakların resmi dili haline gelmeye başladı. Önemli kentlerde konuşma dili Farsça idi. Beyliklerde yazışmalar Farsça yapılıyordu, kitaplar Arapça ve daha ziyade Farsça yazılıyor, Farsça şiir söyleniyor, medreselerde dersler Farsça veriliyordu¹.

Anadolu Selçukluları'nda XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra İzzeddin Kılıçarslan zamanından bu yana edebiyat dili olarak Arapça, şiirde de Farsça, hükümdar ve devlet erkeninin saraylarında rakipsiz bir hakimiyet elde etmişti. Sultan ve emirlerin himayesinde bir çok İran şairinin yanı sıra değişik ülkelerden ilim ve fikir adamlarının bir araya geldikleri saraylar ve medreseler Fars dili ile büyük bir edebî ve ilmi faaliyete sahne olmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak da Farsça bir çok edebî ve ilmi eser ortaya konmaktaydı. Selçuklu hükümdarları daha çok Fars diline ve Fars edebiyatına değer veriyorlardı, çünkü kendileri bu dile vakıftılar.

Bu dönemde Fars Edebiyatı'ndan bir çok tercüme yapılmış ve bu tercüme daha sonra bu eserlerin tanınmalarını sağlayarak bu türlerde benzer eserler hem Türk diliyle hem de Fars dili ile ortaya konmuştur.

Fars dili, şiiri ve İran kültürünün revacının Anadolu'da ve diğer Osmanlı topraklarında devam etmesinde Mevlâna'nın düşüncesinin ve eserlerinin etkisi çok büyüktür. Mevlâna'nın şiiri, Mevlevî Tarikati, Mevlevî Tekkeleri Fars dilinin bu topraklarda yaşamasına ve Anadolu dışındaki yörelerde de yayılmasına vesile oldu. Çünkü Mevlâna'nın mesnevisi ve gazelleri Farsça söylenmişti ve Fars dili Mevlevî dervişlerinin kutsal dili haline gelmişti. XIII. yüzyıllarda Fars dili şairlere, vezirlere, münşilere ve hükümet adamlarına özgü bir dildi ama Mevlevî tekkeleri vasıtasıyla halk tabakaları arasına girdi. Sultan saraylarında şehnamehanlar bulunduğu gibi derviş meclislerinde de Mevlâna'nın şiirlerini okuyan mesnevihanlar bulunmaktaydı.

Anadolu Selçuklu saltanatı sona ererken İran'da da Olcayto'dan sonra İlhanlı hükümeti zayıflamaya yüz tuttu ve bu hanedan'ın Anadolu'daki nüfuzu ve idari gücü yavaş yavaş ortadan kalktı. Öte yandan, göçebe Türkmen nüfusu Anadolu'da hızla çoğalmaktaydı. Tatar hücumu sırasında bunların bir kısmı yurtlarından sürülmüş ve Anadolu'ya gelmişlerdi. Moğollarla birlikte bu topraklara yeni gruplar da gitmişti. Selçuklular'ın çöküşüyle birlikte bu boylar Anadolu'nun dört bir yanında yerel hükümetler kurdular. Bunların arasından Kayı Boyu, Selçuklular döneminde Bizans'a karşı uç beyliği yapıyordu. Sonraları 1326'da Bursa'nın Osman Bey'in oğlu Orhan Bey tarafından fethedilmesiyle Osmanlı Devleti'nin kuruluş hazırlıkları tamamlanmış oldu².

Selçuklulardan sonra Osmanlılar'ın zuhuruna kadar ki fetret döneminde nerede tahsilli bir bey ve hakim varsa, Fars dili orada ilgi görüyordu. Bu cümleden olarak 1381-1398 yılları arasında yaklaşık 18 yıl süreyle Sivas ve yöresinin hakimi olan Kadı Burhaneddin, Fars dilini himaye ediyordu.

ŞADİ AYDIN

1453 yılında İstanbul'un Fatih Sultan Mehmed tarafından fethiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun altın çağı başlamış oldu. İmparatorluğun başkenti Edirne'den İstanbul'a nakledilerek bu şehir gitgide çağın en büyük kültür merkezi haline geldi.

Fatih'in sarayı İran'lı şair ve yazarların toplandığı bir yerdi. Bu dönemde İran'dan İstanbul'a giden orta dereceli bir çok şair görüyoruz. İran'dan Anadolu'ya giden herkesten şairlik beklendiği ve bu konuda mahareti olmayan ve İran'da şairlik iddiasında bulunamayacak kişilerin şiir söyledikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan, şair olmak ile İran'lı olmak birbiriyle öylesine özdeşleşmiştir ki, Anadolu'lu bazı şairler kendilerini İran'lı gösteriyorlardı.

Fatih'ten sonra tahta geçen II. Bayezid, o devirdeki İran'ın en meşhur şairi Câmî ile yazışıyor ve ona değerli hediyeler gönderiyordu. Câmî, 'Silsiletü'z-Zehab' adlı mesnevisinin üçüncü defterini Bayezid'e ithaf etmiş ve sonunda Sultan'ın gönderdiği ikibin altın floriye teşekkür etmiştir. Câmî'nin Fatih ve II. Bayezid ile ilişkileri onun Osmanlı topraklarında meşhur olmasına neden oldu. Öyle ki, hiç bir İran'lı şair ve yazarın eseri onun eserleri kadar tercüme ve istinsah edilmedi.

Babasını tahttan indirerek yerine geçen Yavuz S. Selim'in güçlü bir şairlik yönü bulunmaktadır. Yavuz döneminde Şah İsmail'in zulmü nedeniyle bir çok İran'lı şair ve bilgin Anadolu'ya kaçtı. Sünnî şair ve bilginler inançlarından vazgeçemedikleri takdirde ya öldürülüyorlardı ya da İran'dan kaçıyorlardı. Bunların bir kısmı Hindistan'a, bir kısmı Maverâünnehir'e, bir kısmı da Anadolu'nun yolunu tuttu. Anadolu'ya gelen ilim ve edeb erbabına gerekli değeri veren Yavuz, Farsça söyleyen şairleri teşvikten geri durmuyordu. Kendisi de Farsça şiir söylüyordu, Farsça divanında 2000 beyit vardır.

Avrupalıların Muhteşem Süleyman dedikleri Kanunî, Yavuz'dan sonra tahta geçmiştir. Edebiyatı seven, şair ve yazarları destekleyen bir kimseydi. Farsça şiir de söyleyen Kanunî şiirlerin de Muhibbî mahlasını kullanmıştır. Türkçe divanından başka yaklaşık 700 beyitlik Farsça divanı vardır.

İyi bir medrese tahsili gören Osmanlı sultanları, ilim dili olan Arapça'nın yanında, edebiyat dili olan Farsça'yı da mükemmel bir şekilde öğrenmekteydiler. Bununla beraber şiir kabiliyeti olan Osmanlı Sultanları öğrendikleri Farsça ile divanlar meydana getirecek kadar bu dili kullanmakta başarılı olmuşlardır. Farsça divan sahibi olan Osmanlı Sultanları şunlardır; Cem Sultan, Yavuz Sultan Selim, Şehzade Bayezid, Sultan III. Murad ve Kanuni Sultan Süleyman. Şimdi bu sultanların biyografisi ve eserlerine kısaca değinerek onların Farsça divanlarının nüshalarını tavsif edelim.

CEM SULTAN (1459- 1495)

Edirne'de doğmuştur. İlk öğrenimine daha beş yaşındayken sarayda başlayan Cem, 1469'da Kastamonu Sancak Beyliğine gönderildi. Fatih'in oğlu ve II. Bayezid'in kardeşidir. Fatih, 1473 yılında, Cem'i Edirne'de bırakarak Otlukbeli savaşına gittiğinde Osmanlı ordusunun yenik düşme söylentilerine kapılan Cem padişah olma hevesine kapılmış, babası savaştan galibiyetle dö-

FARŞÇA DİVAN SAHİBİ OSMANLI SULTANLARI

nünce Cem'i kıskırtanları idam ettirmiştir. Bir yıl sonra büyük oğlu Mustafa'nın Karaman'da ölmesi üzerine Cem Konya'ya gönderilmiş ve öğrenimine orada devam etmiştir. Bu sırada II. Bayezid de Amasya'da aynı Cem gibi çok renkli bir hayat sürmektedir. Cem'in çevresine Sadî, Haydar, Sehayî, Lafî, Kandî ve Şahidî gibi şairler toplanmış, bunların bir kısmı Cem'le birlikte kaçmıştır. Bu yüzden bunlara Cem Şairleri lakabı verilmiştir. Yanında bulunan Rum ve İtalyan bilim adamlarından da yararlanan Cem tarih ve felsefede olan bilgisini artırmıştır. Cem, Batı Edebiyatı'nda da 'Zizimi' adıyla çeşitli eserlere konu olmuştur.³

Eserleri: Türkçe Divân⁴, Cemşid u Hurşid⁵, Fal-ı Reyhan-ı Sultan Cem⁶, Farsça Divân: Cem Sultan'ın Farsça Divanı'nın iki nüshası bulunmaktadır. Abdurrahman Naci Tokmak eser üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır.

Birinci nüsha: Bursa Orhan Haraççı Kütüphanesi nr. 891.5 - 913/1'de kayıtlı nüshadır. (26 x 17,5) (18 x 10) ebadında, 92 varak, 15 satır, talik yazı ile. Ser levhalı, cedveli, nefis müzehheb ve müzeyyendir.

Başı: Resid müjde-i nevrüz şod iyan-i sebze
Zi- ravzaha-yı cinan mi-dehed nişan sebze

Sonu: Me-ra perişani rüsvayî cihan kerd
An arızı koned-em kevn u an hal-i siyah kerd

İkinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı nr.3794/1'de kayıtlı meşin ciltli, tezhibli, Şemseli, salbekli, zencirekli, köşebentli, miklepli ve talik yazıyla yazılmış bir divandır. Kenarında Türkçe divân mevcuttur. (21,5 x 12,7) (12 x 5) cm ölçülerindedir.

Başı: Resid müjde-i nevrüz şod iyan-i sebze
Zî- ravzaha-yı cinan mî-dehed nişan sebze

Sonu: Me-râ perişanî rüsvayî cihan kerd
Ân arizî koned-em kevn u an hâl-i siyah kerd

SELİMÎ (YAVUZ SULTAN SELİM 1466- 1520)

Yavuz Sultan Selim, Osmanlı padişahı Sultan II. Bayezid'in oğludur. Daha babasının sağlığında kardeşleri Korkut ve Ahmed ile taht kavgasına tuştü. Yeniçerilerin ve kendisini tutan devlet adamlarının desteği ile 1512'de tahttan indirilen II. Bayezid'in yerine padişah oldu. Osmanlı devleti için asıl tehlikenin İran'dan geldiğine inanıyordu. İran'da saltanat süren Şah İsmail Anadolu'da büyük bir Şii propagandası yapıyordu. Selim, Şah İsmail'in üzerine yürüyerek onu Çaldıran'da 1514'te yenmiştir. Zaferden sonra Tebriz'e geldi ve oradan birçok sanatkarı İstanbul'a gönderdi. Zamanla Osmanlı Devleti'nin sınırlarını genişletmiştir. Abbasi halifesinden halifeliliği almıştır.

Sert mizacı ve cesareti yüzünden kendisine " Yavuz " lakabı takılan I. Selim büyük bir padişah idi. Ömrü savaş meydanlarında geçmiştir. İlmi sever ulemaya hürmet ederdi. Farsça'ya tam manasıyla vakıftı. Farsça ve Türkçe şi-

irleri bulunmaktadır. Farsça şiirlerinin toplandığı divanın nüşhaları mevcuttur.⁷

Eserleri:

Farsça Divân: Tesbit edilen 16 nüshası bulunmaktadır. Divanda 2 mü-nacat, 1 nat, 333 gazel bulunmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in bu divanı Ali Nihat Tarlan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.⁸

Birinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı nr. 3830 Mu-kavva cilt, miklaplı, cedveli, tezhibli, serlevhalı, 13 satır, talik yazı ile ya-zılmıştır. 30 varaktır, müstensihî Abdulvahid isminde birisidir. (23,9 x 14,1) (14,3 x 7,3) ölçülerindedir.

Baş: Ey tû râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne-hemta-i tû der milk-et bî-hemtayî

Sonu: Ez yarî-yi Selimî her çend ar dârî
Gayr ez tû tâ kıyamet u râ me-bad yarî

İkinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Kitaplığı nr.449 Mukavva bir cilt içindedir.15 satır, talikyazı ile yazılmış 38 varaktır.(17 x 11, 10x 5) ölçülerindedir. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir.

Baş: Ey tû râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne-hemta-i tû der milk-et bî-hemtayî

Sonu: Gofî Selim kist der iklim-i aşikî
Biçâre-i fakir u hakir-i bela-keşî

Üçüncü nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığı nr. 3422/1

Bu divân, bir divân mecmuasının içerisindeydir. Kenarında Şahî divanı yazılıdır. Mukavva bir cilt içinde, Serlevhalı, tezhiplidir. İstinsah tarihi 926 h. Müstensihî malum değildir. 15 satır, talik yazı ve 48 varaktır.

Baş: Ey tû râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne-hemta-i tû der milk-et bi-hemtayî

Sonu: Tufeyl-i men hemi didend rûy-i digeran eknun
Şodem razî ki çûn cam-i tufeyl-i digeran başem

Dördüncü nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Paşa Kitaplığı nr. 762 'Divân-ı Hazret-i Sultan Selim' ünvanıyla, ebrulu mukavva cilt içeri-sinde, 57 varak, 15 satır, talik yazıyladır. Müstensihî belli değildir, fakat 984 hicri senesinin Rebiülevvel ayında Kayseri'de istinsah edilmiştir.

Baş: Ey mihr-i alem cân be-nüma cemal-i mâ râ
Be-rüku zi roh berfiken mülk cihan bey-âra

Sonu: Âb ber ateş tû-râ yarî ki mi-zed eşk bûved
Ey Selimî ez nazar u râ çe san endâhtî

Beşinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Kitap-lığı nr. 3630 Bu nüsha 65 varak, her varak 17 satır, talik yazıyladır.

FARŞÇA DİVAN SAHİBİ OSMANLI SULTANLARI

(19x13)(14.5x7.8)cm ebadındadır. 1293 hicri tarihinde Muhammed Fikri el-Hüseyni tarafından istinsah edilmiştir.

Başı: Ey mihr-i alem cân be-nüma cemel-i mâ râ
Be-rüku zi roh berfiken mülk cihan bey-âra
Sonu: Âb ber âteş tû-râ yari ki mi-zed eşk bûved
Ey Selimî ez nazar u râ çe san endâhtî

Altıncı nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi İlavesi nr.154 Bu nüsha 'Divân-ı Selimî ünvanıyla 254 varaktır, her varak 21 satır, talik yazıyladır. (21.1x12.4) (15.1x7.4)cm ebadındadır. Meşin cilt içerisinde, ser levhalar müzehhebtir.

Başı: Bismillahirrahmanirrahim
Hest asa-yı reh-i tab-ı Selim
Sonu: Ne-şikufed tab-ı bî-şarab Selim
Maye-i intiaş yani mey

Yedinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Zühdü Bey Kitaplığı nr.2141 Bu nüsha, meşin bir cilt içerisinde, 252 varak, her varak 17-18 satır, talik yazıyladır. (21.7x13) (16x7.5)cm ebadındadır. 1131 hicri tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensihî belli değildir.

Başı: Bismillahirrahmanirrahim
Hest asa-yı reh-i tab-ı Selim
Sonu: Ne-şikufed tab-ı bî-şarab Selim
Maye-i intiaş yani mey

Sekizinci nüsha: Nuru Osmaniye Kütüphanesi nr. 3827 Bu nüsha 73 varak, 12 satır, nestalik yazıyladır. (13x19.1) (7.2x11) cm ebadındadır.Şemseli, salbekli, meşin bir cilt içerisinde.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemta-yî tû der mülket bî-hemtayî
Sonu: Çün Selimî saltanat dârem ki di goftî be-lütf
Aşık-ı divane-i bî-itibar-ı men tû-yî

Dokuzuncu nüsha: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Kitaplığı nr.737 Bu nüsha 42 varak, her varak talik yazıyla, 13 satırdır. (21.5x13.5) cm ebadındadır. Abdulvahid Meşhedi tarafından hicri 10.yüzyılda istinsah edilmiştir.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemtayî tû der mülket bî-hemtayî
Sonu: Çün Selimî saltanat dârem ki di goftî be-lütf
Aşık-ı divane-i bî-itibar-ı men tû-yî

Onuncu nüsha: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Kitaplığı nr.738 Bu nüsha 32 varak, her varak talik yazıyla, 12 satırdır. Serlevhali

müzehheb bir nüshadır. (16x25)cm ebadındadır. Hicri 10. yüzyılda Abdulvahid Meşhedi tarafından istinsah edilmiştir.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemta-yi tû der mülket bî-hemtayî

Sonu: Çûn Selimî saltanat dârem ki di gofî be-lütf
Aşık-ı divane-i bî-itibar-ı men tû-yî

Onbirinci nüsha: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Kitaplığı nr.507 Bu nüsha 32 varak, her varak talik yazıyla 15 satır yazılmıştır. Serlevhalı müzehheb, ebrulu, siyah meşin bir cilt içerisinde.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemta-yi tû der mülket bî-hemtayî

Sonu: Çûn Selimî saltanat dârem ki di gofî be-lütf
Aşık-ı divane-i bî-itibar-ı men tû-yî

Onikinci nüsha: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar nr.1016= Halis Efendi 8413 Bu nüsha 42 varak, nestalik yazıyla 13 satırdır. (11.8x19.4) (6x12.6) cm ebadındadır. Serlevhalı müzehhebli, şemseli, salbekli meşin bir cilt içerisinde. Abdulvahid Meşhedi tarafından ihtimalen 10. hicri yüzyılda istinsah olmuştur.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemta-yî tû der mülket bî-hemtayî

Sonu: Çûn Selimî saltanat dârem ki di gofî be-lütf
Aşık-ı divane-i bî-itibar-ı men tû-yî

Onüçüncü nüsha: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar nr.1607 Bu nüsha 48 varak, talik yazıyla 15 satırdır. Cilt mukavva ve şemselidir.

Başı: Bismillahirrahmanirrahim
Hudaya tû-râ zibed in padişahî
Ki her padişah râ tû poşt u penahî

Sonu: Behr-i tû ey na-mihriban hem çûn Selim-i na-tüvan
Mâ râ zi-yarî suht cân tâ hod tû yâr-ı kistî

Ondördüncü nüsha: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar nr.929 Bu nüsha 54 varak, nesih yazıyla 19 satırdır. Serlevhalı ve müzehhebdir. (13.6x20.5)(7.8x14.1)cm ebadındadır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Ebrulu ve meşin bir cilt içerisinde.

Başı: Bismillahirrahmanirrahim
Hudaya tû-râ zibed in padişahî
Ki her padişah râ tû poşt u penahî

FARŞA DİVAN SAHİBİ OSMANLI SULTANLARI

Sonu: Her çend Selimî şode ez cân-ı seg-i kûy-et
Sad cân be-feda-yı tû ki şayeste-i anî

Onbeşinci nüsha: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar nr. 1331 Bu nüsha 78 varak, talik yazıyla, 15 satırdır. Birinci varak ve 22-b minyatürlüdür. Ondan öncede Sultan Selim'in tasviri bulunmaktadır. 1222 hicri yılında Seyyid Abdi tarafından istinsah edilmiştir. Şemseli, mukavva bir cilt içerisinde dir.

Başı: Bismillahirrahmanirrahim
Hudaya tû-râ zibed in padişahî
Ki her padişah râ tû poşt u penahî

Sonu: Kısmet kerdim tâ ber-asayed halk
Ku zir zemin girift u rûyi zemin

Onaltıncı nüsha: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar nr. 1330=Halis Efendi 6438 Bu nüsha 67 varak, her varak nestalik yazıyla 11 satırdır. (11.8x19.5)(6.9x11.3)cm ebadındadır. Bütün varaklar nefis müzehhebidir. Bir çok minyatür ihtiva eden bu nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Çeşitli nakışlara sahip meşin bir cilt içerisinde dir.

Başı: Ey tû-râ perde-i izzet-i ilm yektayî
Kes ne hemta-yî tû der mülket bî-hemtayî

Sonu: Mürg-i dil nalan me-râ her dem subh
Çûn zülf-ü tu por gül kafesi mi-bayed

ŞAHÎ (ŞEHZADE BAYEZİD 1525- 1562)

Kanuni Sultan Süleyman'ın şehzadelerinden olan Bayezid, kendisinden önce katledilen Şehzade Mustafa'dan sonra bilhassa Anadolu tımar erbabının tahta varis olarak desteklediği bir şehzade idi. Kardeşi Selim ile olan mücadelesinde ne yazık ki babasının karşısında yer almak zorunda kaldı. Devlet güçlerinin de desteklediği Selim, Konya'da yapılan savaşta Bayezid'i bozguna uğrattı. Bayezid ailesi ile Amasya'ya çekildi. Daha sonra katline fetva alınan şehzade İran'a kaçmak zorunda kaldı. Padişah ve Selim'in ısrarlı isteklerine rağmen Şah Tahmasb önceleri Bayezid'i onlara teslim etmediyse de sonunda Kanuni ile anlaşma yoluna gitti. İran'a giden bir heyete teslim edilen Bayezid ve oğulları orada katledildiler, cenazeleri Sivas'a getirilerek defnedildi.

Şahî mahlasıyla şiirler yazmış olan Bayezid'in Türkçe divânı ve Farsça divânçesi bulunmaktadır.⁹

Eserleri: Türkçe divân¹⁰, Farsça divânçe; tesbit edilebilen iki nüshası vardır.

Birinci nüsha: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kit.(Farsça) nr.330 Şemseli, zencirekli koyu kırmızı meşin bir cilt içinde 15 varak; (20,5 x 12) (14,5 x 8)cm. ebadında 13 satir talik yazı ile dir. Haşim el-Mekki tarafından istinsah edilmiştir. Mürettep 17 gazel, 6 müfred ve 3 kita bulunmaktadır. Şahî'nin

bu divançesi üzerine Mustafa Çiçekler bir çalışma hazırlamış ve yayınlamıştır.¹¹

Başı: Eger tac-ı cihandarî müyesser şevved mâ-râ
Be-tiğ-i kahramanî ber guşayem mülk-ü dünya râ

Sonu: Be-dergâh-ı tû üftadem be-zarî
Tû haşa redd konî mahrum dârî

İkinci nüsha: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kit.(manzum) nr.225 Şemseli, salbekli, kenarları zencirek ve çerçeveli kahverengi meşin bir cilt içinde, (21,4 x 14,5)

(12,5 x 8,1)cm. ebadında 13 satır talik yazı ile olup, Türkçe divanını müteakip 91a- 97b varakları arasındadır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli olmayan bu nüshada 17 gazel, 6 müfred ve 3 kıta bulunmaktadır.

Başı: Eger tac-ı cihandarî müyesser şevved mâ-râ
Be-tiğ-i kahramanî ber guşayem mülk-ü dünya râ

Sonu: Be-dergah-ı tû üftadem be-zarî
Tû haşa redd konî mahrum darî

MURADÎ (III. MURAD 1546- 1594)

II. Selim ile hasekisi Nurbanu Sultan'ın oğludur. Akşehir sancakbeyi oldu. Konya ovasında babası ile amcası arasındaki savaş sırasında Konya kalesi muhafazasında bulundu. 1562'de Manisa sancakbeyi oldu ve padişah oluncaya kadar bu vazifede kaldı. II. Selim'in vefatı üzerine Sokullu Mehmet Paşa tarafından saltanata davet olunarak tahta geçti.

III. Murad dönemi Osmanlı Devleti'ndeki çöküşün başlangıcını hazırlamıştır. Uzun süren savaşlar ve iktisadi gerileme, makamların rüşvet ile ehil olmayanların eline geçmesi bu çöküşü hızlandırmıştır.

III. Murad musiki, şiir ve sohbetten hoşlanan bir padişaktır. Muradî mahlası ile dinî ve tasavvufî şiirler yazmıştır. Bazı Arapça ve Farsça gazelleri zamanın edibleri tarafından şerhedilmiştir.¹²

Eserleri: Türkçe divanı¹³, Fütühat-ı Ramazan¹⁴, Farsça divanı; Sultan III. Murad'ın Farsça gazellerinden oluşan divanında 39 gazel ve 2 mesnevi bulunmaktadır. Divanda bulunan bu iki mesnevi Fütühat-ı Ramazan'da da mevcuttur. Divanın bilinen iki nüshası vardır. Yine eser üzerine Kamil Yaşar Uyar çalışmıştır.¹⁵

Birinci nüsha: Ali Emiri Kütüphanesi nr.329. Köşebentli, zencirekli ve şemseli koyu kahverengi meşin bir cilt içindedir. Aharlı, kartal arma filigranlı Avrupa kağıttır. Serlevhada “ Sultan Murad-i Salis Hazretleri'nin Eş'ar-i Şahaneleri ” yazılıdır. Zahriyesinde Ali Emiri Efendi'nin vakıf mührü vardır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli degildir. 12 varak olup (21,1 x 13,5) (14,8 x 8,2)cm. ebadındadır.

Başı: Bad ger mi-vezed ez kûy-i habib-i dil-i mâ
Ruh bahşende şevved hak bûved müşkil-i mâ

FARŞÇA DİVAN SAHİBİ OSMANLI SULTANLARI

Sonu: Ez Muradî in-sohen ba yâd-gir

Şad-girî şad başî şad gir

İkinci nüsha: Türk İslam Eserleri Müzesi nr.1901 İçi ve dışı kabartma şemseli, kenarları zencirek ve cetvelli, miklepli meşin bir cilt içindedir. Her sayfa yıldız ve çerçeve olup, nesih yazıyla yazılmıştır.

Eserin 1b yüzünde müzehheb serlevha içerisinde “ Miratü'l gaybu'l-hakani min fütühâti Sultan Murad bin Sultan Selim Han ” yazılıdır. 993 h. yılında Nuh Halife bin Abdullah tarafından Hane-i Humayun'da istinsah edilmiştir. Eser, Sultan III. Murad'ın Arapça ve Farsça gazellerle, mesnevi tarzında yazılmış birkaç manzumenin şerhini ihtiva etmektedir. Gazeller Haşimî, Nevalî, Bakî, Subhî, Hoca Sadettin gibi devrinin meşhur şairleri tarafından şerhedilmiştir. (26,3 x 17,5) (15,5 x 8,6)cm. ebadında olup, 227 varaktır.

Başı: Fekad enşa-el-munşiu bi-neşetin ve inna inşana

Ve kane hallatun mekani ve ekvanlena kâna

Sonu: El-hak bu aralıkta meani-i acibe derc buyurmuşlardır

Vasfında insan aciz kalur.

MUHİBBÎ (KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN 1494-1566)

Osmanlı Devleti'nin onikinci padişahıdır. Yavuz Sultan Selim'in sancak beyliği sırasında 1494 yılında Trabzon'da doğdu. Karahisar , Bolu, Kefe, ve Saruhan'da sancak beyliği yaptı. 1520'de babası Yavuz Selim'in ölümü üzerine tahta oturdu ve 46 yıl padişahlık yaptı.

Kendisi aynı zamanda şair olan Kanunî, Muhibbî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Bu şiirlerde bir sultandan çok herhangi sıradan bir insan gibi görünen Muhibbî, aşk ızdırabı, kanaat, tevazu, felekten şikayet gibi, her şairde görülen konuları işlemiştir.

Muhibbî çok şiir yazmış şairlerdendir. Koca bir ülkeyi yönetmek gibi kesif bir çalışma içinde Zati'den sonra en çok gazel yazma rekorunu elinde tutması hayli şaşırtıcıdır.¹⁶

Eserleri: Türkçe divân¹⁷, Farsça divan; Farsça divanının tespit edilen dört nüshası bulunmaktadır.

Birinci nüsha: Topkapı Sarayı kütüphanesi Revan nr.738 Vişne çürüğü bir cild içindedir. Serlevhalar tezhipli, sahife kenarları halkarı tezyinatlı, yıldız çerçeve içinde, 6 satırlı, okunaklı çok güzel talik yazı ile olup, kağıdı aharlıdır. Divân Kanuni'nin hayatında, m.1565-1566 tarihinde Mehmet Şerif tarafından istinsah edilmiştir. 205 varaktır. (20 x12,5) ölçülerindedir.

5b -37a varaklar arasında Farsça gazel, rübai, kıta ve müfredler bulunmaktadır. 39 - 205 varaklar arasında Türkçe divân bulunmaktadır. Farsça divanda 45 gazel, 22 rübai, 39 müfred bulunmaktadır. Eser üzerine Kasım Gelen bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹⁸

Başı: Dide ez âtes dil garka-i âb est me râ

Kâr-ı in çeşme zi ser-çeşme harab est me râ

Sonu: Günahem râ be-bahş u destem gîr
Af ferma ki kerde-em taksîr

İkinci nüsha: Ali Emiri nr.323 Şemseli, köşebentli ve zencirekli, vişne rengi meşin bir cilt içindedir. Kağıdı aharlı, 17 satır talikiyazı ile dir. İstinsah kaydı yoktur. 22 varaktır. (19 x 12,4) (14,2 x 7,8) cm. ölçülerine sahiptir. Divanda 95 gazel, 5 rûbai, 5 kıta, 34 müfred bulunmaktadır.

Başı: Dide ez âteş dil garka-i âb est me râ
Kâr-ı in çeşme zi ser-i kâr harab est me râ

Sonu: Rakam-ı mihr u meh ez sine-i eflak reved
Ne-reved nakş-i cemel-i tû ez ayine-i mâ

Üçüncü nüsha: Üniversite Kütüphanesi, Türkçe yazmalar nr.5477 Sırtı mukavva bir cilt içindedir. Kağıdı aharlı, 13 satırlık yazı ile dir, istinsah kaydı yoktur. 263 varaktır. (21,8 x 14) (16 x 10)cm. ebadındadır.

Türkçe divanı müteakip, 253b- 262b varakları arasında 38 adet Farsça gazel bulunmaktadır. 253b de, süslü yaldızlı bir çerçeve içerisinde: “Divân-ı farsî-i Sultan Süleyman aleyhi rahme ver- rıdvan” ibaresi vardır.

Başı: Dide ez ateş dil garka-i âb est me râ
Kâr-ı in çeşme zi ser-i kâr harab est me râ

Sonu: Merdim ey Muhib cüda ez ân gül ez çe lik
Hahed giyah türbet-i mâ dad bûy-i tû

Dördüncü nüsha: Ali Emiri kütüphanesi nr. 322 Sırtı meşin, üzeri ebru kaplı mukavva bir cilt içindedir. Kağıdı mavi renkte, incedir. Başlıklar kırmızı, muhtelif satırlı , rika yazı ile dir. İstinsah kaydı yoktur. (21 x 15,5) (18,5 x 11) ebadında olup, 17 varaktır. Divanda 92 gazel, 4 rûbai, 35 müfred bulunmaktadır.

Başı: Dide ez ateş dil garka-i âb est me râ
Kâr-ı in çeşme zi ser-i kar harab est me râ

Sonu: Menem aşk-et gariban çak kerde
Gariban çist dil u can çak kerde

* Uluslararası Türkmen-Türk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Öğretim Görevlisi.

¹ Özkan, Mustafa. Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, Filiz Kitabevi, İst., 1995, s.56.

² Riyahi, Muhammed Emin. Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (çev. Mehmet Kanar) İnsan Yay. İstanbul,1995 s.113

³ Geniş bilgi için bkz. Ertaylan, İsmail Hikmet. ‘Sultan Cem’, İst.Ün. Ed. Fak. Yay., 1951.

⁴ Ersoylu, Halil. “Cem Sultan’ın Türkçe Divanı ve Üzerine Dil Araştırmaları.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1978. “Cem Sultan’ın Türkçe Divanı” 3 cilt, İstanbul, Tercüman, 1981. “Cem Sultan’ın Türkçe Divanı” Ankara, TDK, 1989.

⁵ İnce, Adnan. “ Cem Sultan, Cemşid u Hurşid: inceleme-metin.” Doktora Tezi, Fırat Ün., 1981.

-
- ⁶ Okur- Meriç, Münevver. “Cem Sultan’ın yeni bulunan Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan Adlı eseri.” Tarih ve Toplum 16, s.,96 (Aralık 1991):24-7
- ⁷ Türk Dili ve Edebiyatı Ans., Dergâh Yay., C.VII, s.498-99.
- ⁸ Tarlan, Ali Nihat. Yavuz Sultan Selim’in Farsça Divân Tercümesi, İstanbul, 1946.
- ⁹ Geniş bilgi için bkz. Kılıç, Filiz. Şehzade Bayezid ‘Şahî’ Hayatı ve Divanı, Kültür Bak., Ankara, 2000.
- ¹⁰ a.g.e.
- ¹¹ Çiçekler, Mustafa. Şehzade Bayezid ve Farsça Divançesi, Şarkiyat Mec., VIII., İst., Üniversitesi, Edeb., Fak., Şarkiyat Araş., Merk., Çantay Kitabevi, İst.,1998 s.,211-18.
- ¹² Kırkkılıç, Ahmed. Sultan III. Murad (Muradi): hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Divanı’nın tenkitli metni, Doktora tezi, Atatürk Ün., 1985.
- ¹³ a.g.e.
- ¹⁴ Uyar, Kamil Yaşar. “Sultan III. Murad’ın Fütühat-ı Ramazan’ı ve Farsça Divanı”, Doktora Tezi, İstanbul Ün., 1995.
- ¹⁵ a.g.e.
- ¹⁶ Büyük Türk Klasikleri, Ötüken-Söğüt Yay., C.III, s.403, İst.1986.
- ¹⁷ Ak, Coşkun. “Muhibbî Divanı: izahlı metin” Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1977. Muhibbî Divanı, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1987.
- ¹⁸ Gelen, Kasım, Kanunî Sultan Süleyman’ın Farsça Divanı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.

**ROMAN YAZAN KADINLAR: RAŞİDA-UL NİSA
BEGUM'DAN KURETUL'AYN HAYDAR'A**

Asuman Belen Özcan*

Özet: Urdu edebiyatında kadınların roman yazmaları 19. yüzyılın sonlarına rastlar. İlk kadın yazarlar Muhammadi Begum ve Raşida-ul Nisa Begum'dur. Roman yazmaya başlayan kadınlar ilk olarak ıslahi roman türünü benimsemişlerdir. 20. yüzyılla birlikte romanda tür ve tema da değişmeye başladı. Kadınlar ıslah erekli romandan sonra protest ve başkaldırı romanları olarak da adlandırabileceğimiz türde roman yazmaya yönelmişlerdir. En ünlü ve önemli kadın romancıların başında İsmet Çağtayı, Kuretul'ayn Haydar, Hicab İmtiyaz Ali gelir.

Anahtar Kelimeler: Urdu edebiyatı, kadın romancılar, Raşida-ul Nisa, Kuretul'ayn Haydar.

Women Novelists: From Rashida-ul Nisa to Quretul'ayn Haydar

Summary: In Urdu literature women writers began writing novels in late nineteenth century. The first women novelists are Muhammad Begum and Rashida-ul Nisa Begum. In the twentieth century gradually three different attitudes appear in novel writing. Women writers first began writing reform aiming novels, later they turned to protest novel which could be called rebellious. Among the most eminent and famous women writers Ismet Chagtaye, Quretul'ayn Haydar, Hijab Imtiaz Ali can be included.

Keywords: Urdu literature, women novelists, Rashida-ul Nisa, Quretul'Ayn Haydar.

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

ROMAN YAZAN KADINLAR

Urdu yazın tarihinde kadınların roman yazmaya başlamaları çok eskilere dayanmaz. Kadınların bu türde yazmaya on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde başladıkları görülür. Bu dönem, Hindistan Müslümanlarının çok önemli siyasi-sosyal olay ve değişimlerle yüzyüze gelmeye başladığı bir sürece rastlar. Müslüman toplumun eğitimsiz oluşu kendi yaşam koşullarını olumsuz anlamda etkiliyordu. Özellikle kadınların durumu oldukça trajikti. Çünkü halk ve yöneticiler kadınların yaşama değin sorunları, eğitimleri konularında en ufak bir endişe ve hassasiyet henüz duymuyordu.

Zamanla sosyo-politik koşulların farklılaşması, siyasi hareketlenmeler, eğitimde seferberlik sayılabilecek girişimler; değişim ve de gelişimin ipuçlarını vermeye başlamıştı. Değişimi sağlamak için kullanılması gereken yegane aracın edebiyat olduğu fark edilerek, toplum yararına en iyi şekilde kullanılmaya başlandı.

Kadınlarla ilgili bazı endişe ve kaygıları ilk dile getiren Nezir Ahmed ve Raşid-ul Hayri'dir. Urdu yazın tarihinde ilk roman yazarı olarak kabul edilen Nezir Ahmed bu işe ıslahi erek taşıyan romanlar yazarak başlamıştı. "O, dinsel ve toplumsal ıslah için romanlar yazmıştır¹." Ancak özellikle kadınlara ilk dikkat çekmesi, kadın ıslahına yönelik ilk eserler yazması sıfatıyla daha çok anıldığı kanısındayız. İlk eserleri olan "*Marat-ul Arus* ve *Nebat-ul Naş*'ı kadınların ıslahı için yazmıştır²."

"*Marat-ul Arus* Müslüman bir ailenin özel yaşamını anlatan bir hikayedir. Hem Müslüman hem de Hintliler arasında popüler olmuş bir kitaptır³." Nezir Ahmed bu eserini kadınlar için yazarken aslında ilham ve kaynağını sahip olduğu kızlarından almıştı. "1869'da yazdığı bu ilk romanını kendi çocuklarının ıslahı için yazmıştı⁴." Ahmed Nezir'den sonra bir süre diğer yazarların da hikaye ve romanlarında kullanacakları iyi ve kötü olmak üzere iki karakteri anlatmıştır bu eserinde. "Aynı ailenin kızları olan Asghari ve Akbari adında iki hayali karakteri anlatır. İlkinin iyi idealleri ve alışkanlıkları vardır, diğeri ise dik başlı ve disiplinsiz bir kızdır. Asghari evlenince kocasının ailesi tarafından sevilmiş onların gözbebeği olmuştur. Akbari ise karakteri nedeniyle evlendikten sonra uyumsuzluk problemi yaşamış, çok sıkıntı çekmek zorunda kalmıştır. Yazarın bu eserle amaçladığı şey; kadınların iyi davranışları öğrenmelerine rehberlik etmek olmuştur⁵."

Aynı erkle roman yazan bir ikinci önemli isimse Raşid-ul Hayri'dir. Nezir Ahmed'le aralarında akrabalık bağı da olan Hayri'nin "bütün ilgisini kadınların eğitim ve ilerlemeleri için vermiş, onların yaşamlarını izlemek, yaşadıkları sorunları anlatmak temel uğraşısı olmuştur. Sadece kadınların sorunları üzerine roman ve makale yazmakla kalmamış aynı zamanda *İsmet*, *Binat*, *Temaddun*, *Cevher-i Nisvan* ve *Suheli* adında birçok risale çıkarmıştır. Raşid-ul Hayri eserlerinde Hindistan kadınlarını çok zulüm çeken insanlar olarak tasvir eder⁶."

Raşid-ul Hayri yazın hayatına "1894'te aşk konulu *İhsan-u Memuna* adlı eseriyle girse de, Nezir Ahmed'in etkisi ve teşvikiyle daha sonraki eserle-

rinde ıslahi bakış açısını benimsemiştir. Bu erekle yazdığı ilk romanı *Hayat-i Saliha* ya da *Salihat*'ı 1898 yılında yayımlanmıştır.⁷ Bu ve sonraki tüm yapıtlarında Hindistan'ın eğitimsiz, baskı gören, şiddete maruz kalan hiçbir hakkı ve hukuku olmayan kısacası ezilen, ezilirken bile unutulmuş kadınların yaşamlarına yüzeysel olarak değinmiştir. Daha sonra ortaya çıkan yazarlar örneğin; Sarar, Sarşar ve Mirza Rusva yazdıkları eserlerde kadınlarla ilgili herhangi bir şeye değinmemişlerdir. Bu konuda ilginçtir Nezir Ahmed ve Hayri'den sonra her ne yazılmışsa hepsi bizzat kadınların ellerinden çıkmıştır.

Yirminci yüzyıla girildiğinde eğitimi çok önemseyen kadınların oluşturduğu yepyeni bir grup ortaya çıkmıştı. Bu kadınlar hemcinslerine yapılan haksızlık ve şiddete birlik olarak bir nevi baş kaldırmışlar, kendileri için haklı olarak taleplerde bulunmaya başlamışlardır. Bunu da o dönemde yayımlanan ve hemen hepsinin kadınlara ait olduğu risaleler aracılığıyla yapmışlardı. Bu risaleler arasında önemli yere sahip olanlar; *Tehzib-i Nisvan* (1898 Lahor), *Hatun* (1906 Aligarh) ve *Ismet* (1908 Delhi)'dir. *Tehzib-i Nisvan*'ın editörü Muhammedi Begum idi ve burada yazarların çoğu kadınlardan oluşuyordu. Yazdıkları kadınlarla ilgili olmakla sınırlı değildi. Erkekleri de bu konuya eğilmeleri için teşvik ediyor, çaba gösteriyorlardı. Risale kapaklarındaki ifade genellikle içeriği vurgulardı. Bütün bu risalelerin dışında artık pek çok kadın dernekleri de kurulmuştu. Aligarh'da *Medreset-ul Nisvan*'ın (1906) kurulması bile bu konuda ne denli büyük bir aşama kaydedildiğinin kanıtıdır. Bütün bunların sonucunda nitekim *Azadi Nisvan* ve kadın hakları hareketi başlamıştı.⁸ Bu çalışmalar devam ederken kadınlar bir taraftan da yazdıkları roman, hikaye ve makaleler aracılığıyla toplumun özellikle kadınların kendilerini fark edip gelişmeye doğru yol alabilmek için ve bunu ülkenin her yanına yaymak, ulaştırmak için özveriyle çalışmalarını sürdürüyorlardı.

Kadınlar yazın hayatına girmişlerdi, ama ilk kadın romancının editörlük de yapmış olan Muhammedi Begum'un ya da Raşida-ul Nisa'nın olduğu konusunda ayrı görüşler vardır: "Dr. Şaista Ahtar Seherverdi, *A Critical Study of Urdu Novel* adlı eserinde Muhammedi Begum'un ilk kadın romancı olduğunu söyler. Dr. Sayyid Muzaffer İkbal ise *Bihar min Urdu Nesir ka İrtika* adlı incelemesinde ilk kadın romancının 1881'de *Islah-ul Nisa* adlı eseri yazan Raşida-ul Nisa Begum'un olduğunu savunur⁹." Raşida-ul Nisa Begum'un ilk kadın romancı olarak ismine "Dr. Ahtar ve Nebivi'nin araştırmaları sonucunda rastlanır. Vakar Azim *Islah-ul Nisa*'da o dönemin kadınlarının yaşamlarının canlı bir aksi görüldüğünü¹⁰" söyler.

Adından da anlaşılacağı üzere kadınların ıslahına yönelik olduğu kabul edilen bu eserde yazar; kadınların ağızından dinlediği sıkıntı, acı, mutsuzluk ve olumsuz yaşam koşullarını hazırlayan cehalet ve körü körüne geleneklere esir düşen kadınların hikayelerinden yola çıkarak onlara öneri ve telkinlerde bulunmuş, bu telkin ve nasihatleri de kitabının konusunu oluşturmuştur. Bu kadın romancıları sonraları pek çok isim takip eder. Bu romancılar kendilerine Nezir Ahmed ve Raşid-ul Hayri'yi örnek almış olsalar da, kendi tarzını oluşturan kadın romancılar da hemen varlıklarını ortaya koymuşlardır. Liste

ROMAN YAZAN KADINLAR

öylesine kabarıktı ki bu döneme gerçek anlamda bir kadın edebiyatı demek yanlış olmaz.

19. yüzyılın son çeyreğinde baş gösterdiğini belirttiğimiz roman sanatı kendini üç aşamalı olarak göstermiştir diyebiliriz. İlki ıslahi erek taşıyan ve bu adla anılan romandır. Kadınlar roman yazmaya başladıklarında güttükleri amaç ve de örneğini tek bu türde gördükleri için ıslahiydi. Romanlarında çocukların eğitim ve terbiyesi konusunu, evlilikte kadınların üstlendiği yükümlülükleri işlemişlerdir. İkincisi; Kadınlardaki bilinçlenmenin göstergesi de sayılabilecek karşı çıkma-itiraz amaçlı romanlardır. Bu edebiyat kadınların ev ortamından çıkıp toplum içinde de hakkını aramaya, kendini sosyal ortamda kabul ettirmeye çabaladığını kanıtlayan türdür. Sosyal adaletsizlik, kadınların çaresizliği, yasal haklardan yoksun oluşlarına karşı bu tür bir direniş tarzını benimsemişlerdir. “Bu reaksiyon (protesto) Raşid-ul Hayri'nin romanlarında veya İşret Cahan'ın öyküleri (*Angare*) ya da İsmet Çağtayı'nın bazı romanlarındaki gibi bir reaksiyondur¹¹.”

Kadınların romanlarında ortaya koydukları bu anlayışı; onların kendilerini fark edişleri, birer birey olarak kabul ve onay görmek isteyişleri için uzun ve zorlu bir uğraş ve çalışmanın belirtileri olarak görmek gerekir. Üçüncüsü ise döneminin yarattığı en sert anlayışı barındıran türdür. Bir çeşit başkaldırı edebiyatı da diyebileceğimiz bu türde yazılan romanlarda kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması, ekonomik bağımsızlığını sağlayabilmek için çalışması, sosyal açıdan baskı görmemesi gibi konular ele alınmıştır.

Yukarıda sözü geçen üç anlayışı benimseyerek roman yazan kadınlar kendilerine Nezir Ahmed ve Raşid-ul Hayri'yi başlangıçta örnek almış olsalar da sonraları kendilerine has tarzı oluşturup, nitelikli romanlar yazmışlardır.

Kadınlar seslerini yükseltmeye 20. yüzyılın başlarında, ilk kadın romancılarından olan Nezir Secad'ın romanlarıyla başlamıştı. Romanlarında kadınların eğitimini temel koşul olarak gören bunu da sık sık eserlerinde vurgulayan bir yazardır Nezir Secad.

“İşte bu dönem tam da siyasi ve sosyal değişimlerin olduğu bir döneme rastlamıştır. Bir yanda halk İngiliz hükümetine karşı savaşmakta, diğer yanda Hindistan'ın geleneksel toplum yapısında çok önemli değişiklikler baş göstermeye başlamıştı. Geniş bir tabaka hala gelenek ve göreneklerin esiri durumundaydılar. Özellikle Müslümanlar arasında kız çocukların eğitimden uzak tutuluşu, çarşaf giydirilmeleri, kendi rızaları alınmadan görücü usulüyle evlendirilmeleri çok yaygındı. Bu toplumsal duruma rağmen halk arasında yaşanılanların vahametiyile ilgili bilinç oluşmuştu. Bu bilinci artırmak ve güçlendirmek için Sir Sayyid Ahmed Han harekete geçmişti. Edebiyat aracılığıyla halkın bilinçlenmesi yönünde bir seferberlik başlamış, bu çalışmalara büyük bir kadın çoğunluk da katılmıştı. Bu kadınlar arasında Nezir Secad Haydar'ın adı listenin en başında yer alır. Nezir Secad Haydar kadınların özgürlüğü ve kadın eğitimi hareketinde kuşkusuz bir mihenk taşıdır. O dönemin yayınlarından olan *Tehzib-i Nisvan*, *Hatun* ve *İsmet* risalelerine yazdığı yazı-

lar onun bu mücadelesinin açık bir kanıtıdır. Romanlarında yarattığı kadın kahramanları bizzat kendi idealistliğine işaret eder¹².”

Nezir Secad Haydar romanlarında toplum yaşamının gerçeklerini her ne kadar anlatsa da onun romantizm etkisinde kaldığı gözden kaçmaz. Bu son derece doğaldı çünkü o dönem edebiyatının en belirgin özelliği romantizmdi. Bu akımın öncüleri de Secad Haydar Yıldırım ve Niyaz Fetihpuri gibi çok önemli edebiyatçılarıdır. Nezir Secad romanları; “*Ahtar-ul Nisa (1910)*, *Canbaz (1935)*, *Ah-i Mazluman (1914)*, *Sureyya (1930)*, *Necma (1939)*, *Harman-i Nasib*¹³” gibi ünlü romanlarında temel amaç olarak benimsediği şey; modern eğitim ve modern yönelimleri Doğu’nun yapısı ve ahlaki değerlerine uygun bir biçimde harmanlayarak aynı zamanda da ahenkliliği göz önünde bulundurarak yakınlaştırmak, benimsemek, benimsetmektir.

Nezir Secad Haydar gibi romanlarında kadınların eğitim görmesi gerektiği konusunu işleyen pekçok çağdaş kadın yazar olsa da bazılarında sadece ismen değinmekle yetineceğiz. “*Sagra Humayun Mirza, Valide Efsal Ali, Valida Tarab Ali Sahiba Beyaz Seher*¹⁴” adlı romanıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Konusu ve etkisi düşünülecek olursa oldukça başarılı bir eserdir. 1857 isyanı öncesi Hint-Müslümanlarının değişen durumlarını, çocukların terbiye edilmesi ve batıl inançlar ve anlamsız geleneklerin terk edilmesi gerektiği gibi konuların altını çizmiştir. Bu dönemin kadın yazarları üzerinde Nezir Ahmed, Şarar ve Sarşar’ın tez romancılığının etkisi çok fazla olmuştur. Bu edebiyatçıların amaçları toplumu yansıtmak ve gerçekleri yazmak olmuştur.

İkinci tür diye ad verdiğimiz protest anlayışıyla yazılan romanlarda toplumun artık gerçekçi bir şekilde eleştirilmesi gerektiği bilinci kendini açıkça gösterir. Bu anlayış ve dönemin en ayrıcalıklı ve önemli özelliği sanat kavramının eserlerde ortaya konulması gerekliliğinin düşünülmesi olmuştur. Bu dönemin romanlarında ilginçlik unsuru ve psikolojik tahlillerin yer alması, tez romanına da rakip olmuştur dersek hata etmiş olmayız. Bu dönemin en tanınmış ve en önemli kadın romancısı hiç kuşkusuz Hicab İmtiyaz Ali’dir. Hicab İmtiyaz Ali üçüncü tür dediğimiz başkaldırı anlayışıyla yazılan romanın da öncüsüdür.

Bu dönemin kadın romancıları arasında Saliha Abid Huseyn, AR. Hatun, Mrs. Abdulkadir ve Hamida Sultan vardır.

“Saliha Abid Huseyn’in ilk romanı *Azra* 1947’de yayımlanmıştı. Batı kültürünün Hindistan üzerindeki etkilerinin hızla gözlemlenebildiği bir dönemdi bu. Müslümanlar bu etkilenmenin dışında kalabilmek için var gücüyle kaçıyor, birkaç Doğu kültürüne sarılmayı kurtuluş olarak görüyordu. Doğu kültürüne saygı duyan Saliha Abid bu görüşlerini kitabı *Azra*’da dile getirmiştir. Bu roman, karakterleri bakımından kendinden önceki romanlardan farklıdır. Romanda kahramanların psikolojik tahlilleri yapılmıştır. İkinci romanı *Ateş-i Hamuş*’ta hikaye Hindistan’ın siyasi zemini üstüne kurulmuştur. Mekan olarak ev içi seçilmiştir. Dış dünyayı anlatırken dahi evin dışına çık-

ROMAN YAZAN KADINLAR

mamıştır. Bu eserde yer yer Perim Çand'ın tarzının belirtilerine rastlansa da, genel olarak Nezir Ahmed'den etkilendiği söylenebilir.

AR. Hatun'un romanlarında ki en büyük özellik Pakistanlı kavramının görülmesidir. Romanları, *Şema, Efşan, Tasvir, Çeşma, Hâlah* vb.de işlenen hikayeler nerdeyse aynıdır. Romanlarında yazarın ağırlığı çok belirgindir. Hikaye yazarın kendi arzusu doğrultusunda yön değiştirir. Eserlerinde ilgi uyandırmak için gizemden yararlanır. İlk yazdığı eseri *Şema* en başarılı romanıdır. Beşinci romanı *Hâlah* dil ve anlatım açısından ilk dört romandan farklıdır. Yazar bu romanda Delhi'ye özgü dili kullanmıştır. Bu özellik diğer romanlarında yoktur. AR. Hatun'un hemen bütün romanlarındaki karakter ve kurgu aynıdır. Sanki sadece isimler değişmiş gibidir. Sadece *Şema* ilk romanı olduğu için yazarın romancılık özelliğine sahiptir. Bundan dolayı da eski romanlardan farkı vardır¹⁵.”

AR. Hatun'dan sonra gelen Mrs. Abdulkadir aslında öykü yazarıdır. Sadece tek bir roman yazmıştır. Hindu toplumunun olumsuz yönlerini sanatsal özellikler de katarak anlatmış olması, *Taht-i Bâna* adlı romanını konu olarak diğer romanlardan farklı kılmasına neden olmuştur. Hamida Sultan da Müslüman toplumun cahilane kural ve âdetlerini hicvettiği romanı *Servet Ara Begum* gerçekçi tez romanına iyi bir örnektir. Delhi toprak ağalarının kurdukları düzeni çok güzel bir anlatımla sunmuştur.

Mrs. Abdulkadir'in iyi bir örneğini verdiği gerçekçi tez romanından sonra üçüncü tür başkaldırı edebiyatı olarak adlandırdığımız psikolojik roman dönemi gelir. Bu dönem ünlü romancı Hicab İmtiyaz Ali'nin “*Zalim Muhabbat* (1940?), *Andhera Khwab* (1950) ve Pagal-Khana¹⁶” adlı eserleriyle başlamıştır. Bu romanlardaki özellikle ilk iki roman mekan ve konu bakımından bütün diğer dönemlerin romanlarından farklıdır. Sadece ev yaşamı yerine saray ve konaklardaki görkemli yaşamları gözler önüne serer. Alt ya da orta sınıf bu romanlarında görülmez. *Zalim Muhabbat* Psikolojik incelemelerin yapıldığı romanlara çok iyi bir örnek gösterilebilir. Döneminin son derece ilerici kadın yazarlarından olan İmtiyaz Ali'nin bu özelliğini yapıtları dışında “Alt kıtanın ilk kadın pilotu oluşu¹⁷” sıfatı da kanıtlamaktadır. İmtiyaz Ali romantizm akımının da önde gelen isimlerindedir. Bunu da ilk kez yapıtlarında aşk ve sevgi temalarını işleyerek kendine ayrı bir yol çizmiş olduğunu kanıtlar.

20. yüzyıla birlikte edebiyatçıların gözdesi bu konular olmuştur. 1936 yılına tesadüf eden bu dönem; romantizm dönemi olarak adlandırılrsa da, bunun sadece eğilim olarak yükseldiği görülmüş Batıdaki gibi bir harekete dönüşmemiştir. Bu akımın öncüsü, mimarı Türk edebiyatı ve kültüründen çok etkilenecek olan Secad Haydar Yıldırım'dır. Hicab İmtiyaz Ali, Yıldırım'ın etkisinde kalmış yazarlardandır. Dili, seçtiği konular nedeniyle olsa gerek ince ve şairanedir. İmtiyaz Ali'nin bir diğer özelliği de eserlerinde kısa da olsa diyaloglara fazlaca yer vermiş olmasıdır.

1936 yılı aynı zamanda ilerici edebiyat hareketinin yükseldiği bir yıl olması bakımından da önemli bir yıldır. İşte İsmet Çağtayı'nın edebiyat yaşamı

da bu döneme rastlamıştı. Romantizm etkisi yok olmaya, realizme yöneliş hızla artmaktaydı. Realizm kendisini ilk önce *Angare* adlı yapıtta çok açık bir biçimde göstermişti. “Modern eğitim ve Batının etkisi, bazı insanlarda yaşamla yüzleşme cesaretini yaratmıştı. Bu cesaretin ilk göstergesi *Angare* (1932) adlı eserin okuyucu karşısına çıkmasıdır. On öyküden oluşan bu eserde Hindistan toplumunun bazı çirkin yönleri gerçekçi bir şekilde gözler önüne serilmişti. Ayrıca bu eserde öyle konulara değinilmişti ki bunlar gayri edebi, gayri ahlaki olarak nitelendiriliyordu. Devletin yanlış taksimi, sahte dincilik, kendi içinde kötü ve çirkefe batmış toplumsal atmosferin psikolojik ve cinsel açmazlarıydı¹⁸.”

Kitap hükümet tarafından yasaklanarak toplatılmıştı. Bu da kitaba ilgiyi daha da arttırmıştı. İlerici hareketin edebiyat ve edebiyatçıları en ateşli bir biçimde sardığı bu dönem realizminde doruk noktasına vardığı bir dönemdi. Daha önce de Nezir Ahmed, Raşid-ul Hayri , Perim Çand ve ilk kadın edebiyatçıların eserlerinde de realizm görülse de bu; ‘ayniyyet perestliğin’ sarmaladığı bir realizmdi. İlerici hareketin realizmi yaşamı asıl rengiyle ortaya koymaktan yanaydı.

Bu dönem edebiyatçıları üzerinde Karl Marx ve Freud düşüncelerinin etkisi büyüktür. Urdu romancılığında yeni edebiyatın önderi sayılan İsmet Çağtayı de Marx ve Freud etkisinde kalmıştır. “İnsanların iç dünyalarındaki gizli arzu ve isteklerini dışa vurmada büyük bir ustalık gösterir. *Tirhi Lakir* adlı romanı bir karakter incelemesi üzerine kurulmuş eserdir. Eserde aile ve mekanın yanı sıra, merkez kahramanın bilinçaltındaki gizli isteklerine karşı reaksiyonu anlatılmaktadır. Sanatsal ve anlatım açısından çok başarılı bir yapıttır. *Masuma* adlı romanında ise Hindistan’ın bölünmesinden sonra ortaya çıkan toplumsal sorunları irdelemiştir. Psikolojik açıdan çok önemli olan bu romanda Çağtayı bütün Hindistan toplumunu eleştirmiştir¹⁹.” Psikolojik incelemelerin yapılmasıyla birlikte Urdu edebiyatında daha önce hiç adından bile söz edilmemiş olan cinsellik konusu da gündeme gelir. Daha sonra edebiyatta cinsellik konusu önemli bir yer tutar. İlerici hareket içinde yer alan birçok kadın-erkek edebiyatçı bu realiteyi eserlerinde incelerler. Bunlar arasında karşımıza çıkan ilk ve en önemli isimler; Mintu, Hasan Askari ve İsmet Çağtayı’dır.

“Mintu ve İsmet’in öyküleri cinsellik realitesinin en güzel örnekleridir. Çok sayıdaki eserlerinin konusu cinselliktir. Bu yüzden de hükümet tarafından eserleri müstehcen bulunmuş ve yazdıklarından dolayı yargılanmışlardır. Mintu ve İsmet gerçekleri ararken sadece yaşamın ne olduğuna değil, bireylerin iç dünyasına inerek, yaşamın niçin öyle olduğunu da araştırmışlardır.

İsmet’in öykülerinin teması genellikle orta halli Müslüman ev kızlarının cinsel hayatlarıdır. İsmet bu konuyu işlerken bir yandan psikoloji biliminden yararlanmış, bir yandan da bu sınıfın cinsel yaşamını araştırıp gözlemlemiştir. İsmet’in büyüdüğü ev ortamı onun bu eğilimini geliştirip ilerletmesinde önemli bir etken olmuştur. Romancılık yaşamına 1941’de *Ziddi* adlı romanıyla başladı. Sinema tarzında romantik bir öyküdür. Zengin erkek, yoksul

ROMAN YAZAN KADINLAR

kız aşkının trajediye dönüşünü anlatır. İsmet'in bu eseri temel yapıt olarak kabul edilir. 1944'te ise *Tirhi Lakir* yayımlanır. Şeman adlı bir karakterin psikolojisinin evrelerini inceler. Sosyo-psikolojik bir eser olarak tanımlamak doğru olacaktır. Üç aşamalı bir romandır. Yani merkez kahramanın yaşamının üç ayrı kesitini anlatır. Bu eserinde eşcinselliğe de değinen yazar, orta tabaka kızlarında bunun yaygın bir hastalık olduğunu hissettirir²⁰.”

Edebiyatçılar, ilerici hareketin etkisini hissettirdiği böyle bir dönemde kendilerine en büyük hedef olarak, edebiyatla yaşamı birbirine yaklaştırmayı seçmişlerdi. Bu hedefle yazar Mintu, İsmet, Hasan Askari, Beydi, Mumtaz Mufti ve Kıreşen Çandar gibi isimlerdi. Bu dönemin belirgin özelliği realizm olsa da hâlâ romantizm etkisiyle yazarlar da yok değildi ama bu, o dönem için asla geçerli bir eğilim değildi. Bunun yanında iki akımı bir arada işleyenler de ortaya çıkmıştı. Buna en iyi örnek Kıreşen Çandar'dır. Böyle bir edebiyat atmosferi içine giren kadın romancılar arasında çok saygın yer edinmiş olan bir diğer isimse Kuret-ul'ayn Haydar'dır. 1947 bölünme sonrası yaşanan kültürel çöküş romanlarının zeminini oluşturur. Haydar'ın bir diğer özelliği geçmiş yadsınamaz bir realite olarak görmüş olmasıdır, diğer yazarlar gibi maziyi unutmak gerektiği düşüncesiyle ona sırtını dönmemiş tam tersine geçmiş, hal ve geleceği öylesine harmanlayarak sunmuştur ki, Haydar'ın 'zaman' kavramına geniş bir zemin ve çaba harcadığı belleklere işlenir.

Sanata bakış açısını bizzat kendisi şu kısa cümlelerle anlatmıştır: “Hiçbir şekilde bir reçete sunmadım. Temel yaklaşımım hümanizmdir. Bütün dünyanın günümüzde buna ihtiyacı var. Bunu açıklamayı gerekli görmüyorum²¹.”

Secad Haydar Yıldırım ve Nezir Secad Haydar'ın kızı olan ünlü yazar sayısız öykü ve romana imza atmıştır. Bunlardan sadece birkaçı şunlardır: “*Mere bhi Sanemhane (1949), Sefine-i Gam-i Dil (1952), Ag ka Derya (1959), Ahiri Şeb ke Hamsefer(1979), Kar Cahan Deraz He (1977), Gerdeş-i Reng-i Çemen (1988)*”²². Romanlarında 1947 taksim sonrası ortaya çıkan kültürel değişiklikleri, her türlü karmaşa, acı ve şiddeti işlemiştir. Özellikle ilk üç romanı taksim sonrası beliren toplumsal travmayı ayrıntılarıyla yansıtır. Yazar ayrıca eserlerinde burjuva sınıfının yaşamını da kendine has terim ve simgelerle anlatmıştır. Eserlerinde İngiliz eğitimi alması nedeniyle de İngilizce sözcükleri oldukça sık kullandığı görülür.

1947 özgürlük sonrası birçok roman yazılmıştı Bunlardan bazıları gerçekten Urdu Edebiyatında roman türünü ileri taşımış sanatsal niteliğe sahip romanlardı. İşte bu önemli romanlardan biri de *Angen*'di. Kadın romancıardan Hudica Mastur'un yapıtı olan *Angen* taksim sonrası Altkıta'yı ve özgürlük hareketini anlatır. İki eseri olan yazarın diğer romanı *Zemin*'dir. *Zemin* 'in konusu Pakistan'da bir mülteci kampında yaşama yalnız direnmek zorunda kalan küçük bir kızı anlatır. Bu eseriyle Pakistan devletinin oluşumunu sağlayan toplumu ve siyasetini anlatır.

Bir diğer kadın yazar Cemile Haşimi'dir. Roman ve roman biçiminde öyküler yazmıştır. İlk romanı olan “*Talassh-e Baharan*”la 1960 yılında

Ademci edebiyat ödülünü kazanmıştır. 1983 yılında ise Mansoor Hallaj'ın yaşamını konu alan diğer romanı *Dasht-e Soos* yayımlandı²³.” Ödül alan ilk romanı mazisinden kopan genç Hindu toplumunu bir genç kız karakteriyle anlatmış ama ilgi uyandırma ve mekan anlatma konusunda başarılı olamamıştır. Pakistan’da önemi büyük olan Ademci ödülünün sahibi yine bir kadın romancıdır. Raziya Fasih Ahmed’in “1965 yılında *Ablahpa* romanı Ademci edebiyat ödülünü almış birkaç önemli roman içinde sayılır. Romanda hassas bir zihne sahip olduğu kadar bilinçli de olan genç bir kızın hüznünlü hayat öyküsünü anlatır. İkinci romanı *İntizar-ı Mevsim-i Gul*’dur. Bu eserde feodal sistemin yanlışlıkları içinde trajedi yaşayan bir yaşam hikayesini anlatır²⁴.”

Feodal sistemi ve bu sistemin oluşturduğu toprak ağalığı Hint alt kıtasında 1947 öncesine kadar toplum içinde edindiği ayrıcalıklı yer ve onay konusunda kimsenin nerdeyse hiçbir kuşkusu yoktu. Bağımsızlık sonrası topraklarından olan, bütün ayrıcalıklarını kaybeden ve göç etmek zorunda kalan bu kesimin vardığı nokta birçok yazarı roman ve öykülerine konu olmuştur. Ceylani Banu da bu konuyu işlemiş kadın romancılardan birisidir. 1976 yılında yayımlanan *Eyvan-i Gazel* işte bu konunun enine boyuna işlenmiş olduğu bir eserdir. Ceylani Banu’nun diğer romanı *Barış-i Seng*’de de toprak ağalığı ve köy insanların bunlardan çektiği eziyet gerçekçi bir dille anlatıldığı için önemlidir. Ayrıca yayımlandığı tarihin 1985 yılı olduğu göz önünde bulundurulursa, yeni bir ülke edebiyatının yeni anlayışla yazılmış bir eseri olması itibarıyla de önemlidir.

Günümüz Pakistan’ının bir başka ünlü ve önemli kadın romancısı Banu Kudsia’dır. Öykü ve oyunlar da yazan edebiyatçının romanları şunlardır: *Eyk Din, Perva, Şehr-i Bemisal, Mum ki Galiyan, Raca Gadh*.

Özellikle televizyon için yazdığı oyunlar onu çok makbul bir yere taşımıştır. Eserlerindeki kahramanlar dönemi neyse o dili kullanmaktadırlar. Eğer günümüz modern insanını anlatıyorsa kahramanların yaşamının akışı da aynı ölçüde ve biçimde zamana ayak uydurur.

Urdu edebiyatçıları artık sosyal içerikli romanlar yazıyorlardı. Bunlar arasında özellikle ahlaki değerleri şiddetle savunan ve bir idealizmi hedef alarak onun yüceliği ve kutsallığını anlatan bazı edebiyatçılar vardı. Böyle roman yazan kadınların başında Saliha Abid Huseyn ve Raziya Secad Zahir gelir. Toplumu eğitmek için edebiyatı araç olarak seçmiş bu yazarlar aynı zamanda sanat toplum içindir felsefesine dayalı roman yazma temellerini atmışlardır. Saliha Abid Huseyn’in popüler olmuş romanları arasında “*Azra, Ateş-i Hamuş, Katre se Geher Hone Tak, Yadon ke Çırağ, Ulchi Daur, Apni Apni Salib* vardır. Saliha Abid’in bu romanlarının hepsi toplumsal ve ahlaki romanlardır. Bu romanlarda anlatılan hikayeler mutlaka bir idealizm içerirler. Kahramanlar bu olgunun yaşayan örnekleridir. İnsanlık için çalışmak bu kahramanların yaşamsal amaçlarıdır. Kalpleri halkları, ülkeleri ve bütün insanlık için atsa da bireysel duygu ve yaşamlarından tamamen kopmazlar. Romantik aşklar da yaşarlar. Ancak eğer bu yaşadıkları aşk onları amaçlarına ulaşma

ROMAN YAZAN KADINLAR

önünde bir engel oluşturuyorsa, insanlık adına aşklarından fedakarlık edebilmektedirler²⁵.”

Sanat toplum içindir anlayışıyla roman yazan, ilerici edebiyat hareketinde yer alan bir diğer kadın edebiyatçı Raziya Secad Zahir'dir. Romanlarında emekçi sınıfın ezilmesine, sömürülmesine karşı gelen bir tavrı vardır. *Allah Megh Dey*, *Ser-i Şam* ve *Seman* yazarın romanlarıdır.

Realizm, romantizm etkisinde oldukça fazla öykü ve roman yazan kadınların çok azı cinsellik konusuna değinmişlerdir. Bu konuyla ilk kez ilgilenen İsmet Çağtay'dır. *Tirhi Lakir* adlı romanında bu konuyu işlemiştir. İkinci bir isimse Vacida Tebessum'dur.

Kadınları Hint alt kıtasında roman yazmaya hazırlayan koşullar, artık bu alanda günümüzde niteliği ve sanatsal yanı tartışılmaz pek çok ürünün oluşması sonucunu da hazırlamıştı diyebiliriz.

19. yüzyılın son çeyreğinde Hindistan'daki siyasi ve kültürel ortamın değişmesine ayak direyen Müslüman toplum özellikle kadınlar cehalet ve kötü yaşam koşullarının bir yazgı olmadığını edebiyat sayesinde fark etmişlerdi. Bunu ilk vurgulayanlar Nezir Ahmed ve Raşid-ul Hayri olmuştu. Her iki yazar da kadınları ev dışında bir ortamda tasavvur etmemiş, dış dünyayla temaslarını gerekli görmemiş olsalar da kadın olgusuna edebiyatla ilgi çekmeleri bakımından önemli isimlerdir. Asıl devrim niteliğinde değişim ve bilinçlenme hareketini başlatan ve günümüze taşıyan yine kadınlar, kadın romancılar olmuştur.

20. yüzyılla birlikte eğitilmiş kadınlarla başlayan bu hareketin amacı; kadınların toplum içinde bir birey olarak yer edinmesini sağlamak, bunun için de haklar talep etmektir. Seslerini duyurmanın tek yolunun yazmak ve toplantılar düzenlemek olduğunun bilincinde olan bu kadınlar işe kadınların sorunlarını anlattıkları dergiler çıkarmakla başlamışlardı. Bu misyonu Tehzib-i Nisvan, Hatun ve İsmet adlı döneminin en ünlü dergileri üstlenmişlerdi.

Kadınlar için yepyeni yaşam düşü kuran, kadın hak ve özgürlüğünden bahseden romancılar ortaya çıkınca hem edebiyat alanında hem de toplumda kadın olgusunun dışında birtakım kavramlar dikkat çekmeye başlamıştı. Bunlardan bazıları, Batı eğitiminin gerekliliği, batıl inançların toplum üzerinde yarattığı olumsuz etkilerinden bir an önce kurtulmak gerektiği, hak, eşitlik, birey olma vb. konularıydı. Bu konularda eser veren ve kadını işleyen, kadınların cinsellik dahil tüm sorunlarına el atan edebiyatçılar Mintu ve İsmet'e hem kadınlar hem de edebiyat çok şey borçludur. Günümüz Urdu edebiyatında önemli yer edinmiş roman ve romancıların esin kaynağının tarihi realiteden beslenmiş olduğu açıkça görülür. Vatan arzusu peşinde güç zamanlar yaşayan Hint Müslümanları toplum olarak bir yere ait olma savaşı verirken, kadınlar da kendi hak ve özgürlükleri için hala devam eden aralıksız bir çalışmanın içine girmişlerdi. Üretmek için kötü de olsa yeterli malzemeye sahip olan toplum, edebiyatçıları sayesinde romantizm ve realizmin en güzel örneklerini vermişler; değişimin-gelişimin insanlar ve de bireyler için kaçır-

nılmaz olduğunu zaman içinde kanıtlayan ürünler vermişlerdir. İşte kadın romancılar da böyle bir tarihi süreçten geçerek hiç de kolay olmayan bir mücadeleye girişmişlerdi. Başladıkları noktada bazı yazarlar örnek olarak önlerindeydi ve bundan yararlanmışlardı, ancak zamanla kendi tarzlarını, dillerini oluşturan Nezir Secad Haydar, Hicab İmtiyaz Ali, İsmet Çağtay, Kuretul'ayn Haydar, Hudica Mastur, Cemile Haşimi, Ceylani Banu, Banu Kudsiya, Raziya Bat, Amina Ebul Hasan, Atiya Sayyid, Nilüfer İkbâl, Halida Huseyn, Vacida Tebessum gibi isimler çok önemli roman ve öykü yazmışlardır. Kadınların aşkları, nefretleri, aile yaşamları, cinsel yaşamları, bastırılmış istekleri, başkaldırıları, baş eğişleri, hüznüleri, sevinçleri, hayal kırıklıkları, mücadeleleri, toplumda yer edinme mücadeleleri, söyledikleri ve söyleyemedikleri her konuda sözcüklerini yukarıda isimleri geçen önemli yazarlar yapmışlardır. Günümüz insanı edinmiş olduğu yer ve kimliğini bir anlamda edebiyata borçlu olduğunun bilincindedir. Urdu Edebiyatının içine aldığı toplum da, başlangıçtan beri süregelen çalışmaların bugün gelinen noktada yarattığı etki ve gelişimin romancıların, öykücülerin, şairlerin önderlikleri sayesinde olduğunu idrak etmişlerdir. Genç bir devlet sayılan Pakistan'da edebiyatçıların özelliikle ve kadın edebiyatçıların sayısının giderek artması ve her tür edebiyat alanında nitelikli ürünler vermeleri, kuşkusuz ülkenin iyi bir geleceğe kavuşacağı umudunu doğurmaktadır.

-
- ¹ Haşimi, Refiuddin, Esnaf-i Edeb, Seng-e Meel Publication, Lahor 1991, s. 124.
² Ahtar, Selim, Urdu Edeb ki Muhtasirterin Tarih, Seng-e Meel Publication, Lahor 1991, s. 212.
³ Saksinah, Rambabu, Tercüme Mirza Muhammad Askari, National Book House, Lahor 1929, s. 499.
⁴ Ferzana, Nilem, Urdu Edeb ki Havatin Novel Nigari, Fiction House, Lahor 1992, s. 15.
⁵ Qadir, Sir Abdul, Famous Urdu Poets and Writers, New Book society, Lahor 1947, s. 123.
⁶ Mahmud, Feyyaz, Tarih-i Edbiyat-i Muselmanan-i Pakistan u Hind, Habib Press, Lahor, 1972, s. 155-156.
⁷ Ferzana, Nilem, a.y., s. 15.
⁸ a.y., s. 16.
⁹ a.y., s. 17.
¹⁰ Ahtar, Selim, Urdu Edeb ki Muhtasirterin Tarih, s. 213-214.
¹¹ Mahmud, Feyyaz, a.y., s. 660.
¹² Ferzana, Nilem, a.y., s. 44-45.
¹³ a.y., s. 47-53.
¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmud, Feyyaz, Tarih-i Edbiyat -ı Muselmanan-ı Pakistan u Hind, s. 662
¹⁵ Mahmud, Feyyaz, a.y., s. 663-665.
¹⁶ The Pakistani Academy of letters, Pakistani Literature, İslamabad 1994, s. 317.
¹⁷ a.y., s. 317.

¹⁸ Ferzana, Nilem, a.y., s. 74-75.

¹⁹ Mahmud, Feyyaz, , a.y., s. 666.

²⁰ Ferzana, Nilem, , a.y., s. 95.

²¹ Hamid Beg, Mirza, Urdu Efsane ki Rivayet, Akademi Edbiyat-i Pakistan, İslamabad 1991, s. 870.

²² Ferzana, Nilem, , a.y., s. 123.

²³ Pakistani Litterature, s. 320.

²⁴ Ferzana, Nilem a.y., s. 273.

²⁵ a.y., s. 326.

GÜLSEREN ÖZKAN

**SECCAD HAYDAR YILDIRIM: TÜRKÇE BİLEN
URDU DİLİ YAZARI**

Gülseren Özkan *

Özet: Urduca'da kısa hikâye geleneğini başlatan ilk üç hikâye yazarı arasında gördüğümüz Seccad Haydar Yıldırım, Türkçe'den (Osmanlıca) yaptığı tercümelemlerle Urdu Edebiyatını Türk Edebiyatıyla tanıştırmıştır. Hayatın romantik ve doğal yönlerini Urduca kısa hikâyelere taşıyan ilk yazar niteliğiyle de önem taşımaktadır. Vatan sevgisi, özgürlük, geleneksel değerlere başkaldırı, kadın hakları, kadın güzelliği, yaşama dair yepyeni tatlar hikâyelerinin temel konularını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Seccad Haydar Yıldırım, Türkçe, Romantizm, Kadın, Geleneksel Değerlere Başkaldırı.

**Seccad Haydar Yıldırım; Urdu Language Writer
Who Knows The Turkish Language**

Summary: Seccad Haydar Yıldırım, who commenced the short story tradition and who was seen among the first three storywriters has introduced the Urdu Literature with the Turkish Literature by means of the translations he made from the Turkish (Ottoman) language. He is so important by being the first writer who had carried out the romantic and natural ways of the life into the Urdu language short stories. The patriot, freedom, resistance against the traditional values, woman rights, woman beauties and life are among his basic subjects.

Key words: Seccad Haydar Yıldırım, Turkish, Romantism, Woman, Resistance Against the Traditional Values.

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

SECCAD HAYDAR YILDIRIM

Seccad Haydar Yıldırım Urdu edebiyatında kısa hikâye geleneğini başlatan ilk üç hikâye yazarı arasındadır. Diğerleri Munşi Parim Çand (1880-1936) ve Allame Reşid-ul-Hayri'dir (1868-1936)¹. Seccad Haydar Yıldırım Türkçe (Osmanlıca) hikâye, roman ve dramayı Urduca'ya tercüme eden, Urdu edebiyatını Türk edebiyatıyla tanıştıran ilk yazardır.

Seccad Haydar Yıldırım 1880'de Bancur bölgesindeki Nahtur kasabasında (Hindistan) doğdu. Dedesi Mir Ahmed Ali 1857 ayaklanmasındaki suçu nedeniyle ölüm cezasına çarptırılmış, ancak kraliçe Victoria'nın genel af ilânıyla kurtulabilmişti. Babası Han Bahadır Celal-ud-Din Haydar Banaras'da emniyet amiriydi. Yıldırım ilk eğitimini burada tamamladıktan sonra Aligarh'dan mezun oldu. Prof. Arnold, Prof. Çakkırvati, Dr. Ziya-ud-din, Molvi Abbas Hüseyin ve Allame Şibli Nomanı (1857-1914) gibi ünlü hocalardan ders aldı. Muhammed Ali Cevher (1879-1931) ve Mevlana Hasret Mohani (1875-1951) sınıf arkadaşlarıydılar².

Kendisi gibi yazar olan Ratavali'nin ileri gelenlerinden Hacı İsmail Han çok iyi İngilizce bilen Seccad Haydar Yıldırım'dan İngilizce öğrenmek istiyordu. Hacı İsmail Han bir süre kaldığı Arabistan'da Türkçe³ öğrenme fırsatı bulunmuştu. Yıldırım İngilizce öğretirken, daha öğrencilik yıllarında ilgi duymaya başladığı Türkçe'yi kısa zamanda öğrendi. 1898'de Hacı İsmail Han ünlü Türk dergisi "Servet-i Fünun" tarzında "Maarif" adlı Urduca bir dergi çıkarmaya başladı. Bu dergide ikisi birlikte birkaç Türkçe romanının çevirisini de yayınladılar⁴.

1904'te Bağdat'taki İngiltere Konsolosluğu'nda Türkçe bilen bir tercümana ihtiyaç duyulmuştu. Aligarh Koleji (Fakültesi) müdürünün önerisiyle Seccad Haydar Yıldırım Bağdat'a gitti ve üç yıl orada kaldı. Daha sonra İstanbul'daki İngiltere Konsolosluğu'na tayin edildi. Burada Türk dilinde iyice ustalaşma imkânı buldu ve Türkçe hikâyeleri Urduca'ya tercüme etmeye başladı.

1907'de babasının ölümü üzerine Seccad Haydar Yıldırım Hindistan'a dönmek zorunda kaldı. 1912'de yazar Nazar Zehra Begam ile evlendi. 1914'de Raca Mahmud Abad'ın sekreterliğini üstlendi. 1920'de Aligarh Muslim University'de genel sekreterlik görevine getirildi. 1924'de altı ay izin aldı; İngiltere, Fransa, İtalya, Bağdat ve Türkiye'ye seyahatlerde bulundu. 1929'da genel sekreterlik görevinden istifa edip Bileşik Eyaletler Mülkiye Memurluğu'na (U.P. Sivil Service) getirildi. 1935'de zamanından önce emekli oldu. Ömrünün son günlerini Deyra Dun'da geçirdi. 11 Nisan 1943'de ansızın geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti⁵.

Seccad Haydar Yıldırım görevli olarak bulunduğu Bağdat ve İstanbul'da kaldığı günlerde Servet-i Fünun grubuna dahil yazarlardan çok etkilendi. Servet-i Fünun yazarları Türkiye'de batılı sanat anlayışının yerleşmesinde büyük rol oynayan yenilikçilerdi. Bu romantik Türk yazarları cumhuriyetçi, lâik, insan eşitliğine inanan, kadın haklarını savunan kişilerdi. Aynı eğilimler Yıldırım'ın yazılarında da görülmektedir⁶.

Romantizmi Urduca kısa hikâyelere taşıyan ve tanıştıran ilk hikâye yazarı niteliğiyle de önem taşımaktadır Seccad Haydar Yıldırım. Yaşamın acı

gerçeklerinden çok romantik unsurlar, kadın güzelliği, büyümlü bir dünya, geleceğe ait güzel düşler; hümanizm; doğa tutkusu; vatan sevgisi; geleneksel düşünce ve yargılara karşı koyma hikâyelerinin özünü oluşturur. Prof. Dr. A.B. Eşref'e göre Yıldırım'ın eserlerinde; "elit tabakanın parlaklığı, aydınlık fikir ve ileri görüşlülük" mevcuttur⁷.

Temelde romantik unsurlar taşıyan Seccad Haydar Yıldırım'ın üslubu, tarzı ve duyguları tam bir ahenk içerisinde. Sir Seyyid Ahmed Han ve Mevlana Hali'nin Urdu Dili ve edebiyatında gerçekleştirdikleri yenileştirme çalışmalarından sonra Urduca'daki bu romantik akımlar, Urdu edebiyatının ilerlemesinde ve gelişmesinde son derece önemli bir adımdır. Yıldırım Türkçe ve Farsça'yı çok iyi biliyordu. İngilizce ve Fransızca'da da oldukça ustaydı. Doğu ve batının bu önemli dillerini ve edebiyatlarını geniş bir şekilde incelemiştir. Bu dillerin tarz ve üslup özelliklerini kendi Urduca yazılarına uyarlamıştır⁸.

Seccad Haydar Yıldırım'ın ilk hikâye kitabı "Hayalistan" yayınlandığında büyük ilgi gördü. Hikâyelerde yaşama dair yepyeni tatlar bulunmaktaydı⁹. Bu kitap Urdu dilinin en kabul gören yayınları arasında olmaya başladı. Ferzane Seyyid şöyle der: "Yıldırım genellikle kısa hikâyeler yazmıştır. Ancak kapsamı bakımından her hikâyesi kendi içinde büyük güçlere sahiptir. O, hikâyelerinde yeni tarz ve yeni düşünceleri aktarmıştır¹⁰."

Seccad Haydar Yıldırım'ın iki hikâye kitabı vardır. Bunlar:

1. Hayalistan (1911) : On hikâye ve iki denemeden oluşan bir kitaptır. Kitapta bulunan dört hikâye yani; "Sohbet-i Nacins (Uygunsuz Sohbet)", "Haristan ve Gülistan (Dikenlik ve Gül Bahçesi)", "Nikah-ı Sani (İkinci Nikah)" ve Sevda-yı Sengin (Kara Sevda)" Türkçe'den tercüme edilmiştir. Bir deneme olan "Muce Meyre Doston se Baça'o (Beni Dostlarımdan Kurtarın)" İngilizce bir denemeden etkileyerek yazılmıştır. Geri kalan diğer hikâye ve denemelerin tümü orijinaldir¹¹.

2. Hikâyat o İhsasat (1926-1927) : Bu kitapta on üç hikâye ve on iki deneme mevcuttur. Altı hikâye; "Efsaneha-yi İşk (Aşk Efsaneleri)", "Gumnam Hutut (Kayıp Mektuplar)", "Bezm-i Reftigan (Gidenler Meclisi)", "Kosim Sultan (Kösem Sultan)", "Mader-i Vatan (Anavatan)" ve "Viran Senem Hane (Harap Mabedler)" ünlü Türk yazarı Halide Edip Adivar'ın öykülerinden Urduca'ya tercüme edilmiştir. Beş hikâye; "Aine-yi Samne (Aynanın Karşısında)", "Titri (Kelebek)", Eyk Mugayyene se İltica (Bir Muayenedan Kaçış)", "Aurat ka İntikam" (Kadının İntikamı) ve "Damad ka İntihab (Damat Seçimi) yine Türk yazarlarından alınmıştır. Diğer hikâye ve denemeler orijinaldir.

Yazarın "İzdivac-ı Muhabbet (Aşk Evliliği)" hikâyesinin tercümesi:

AŞK EVLİLİĞİ¹²

Uzun süredir ayrı kaldığımız bir arkadaşınızla karşılaşmak ne kadar mutluluk verici; mutlaka bilirsiniz. Belki siz de bir arkadaşınızdan ayrılıp, sonra birdenbire karşılaşmışsınızdır. İnsan hüznün ve mutluluğu bir arada yaşıyor. Vallahi ben de bir hafta önce işte bu durumdaydım. Anı bir iş dolayı-

sıyla Aligarh'a gitmek zorunda kaldım. Uzun süreden beri kolejimi görmek istediğimden bu fırsatı değerlendirip, bir ziyaretçi olarak kolejin avlusuna adım attım. Önce rahmetli Sir Seyyid'in¹³ kabrinde Fatiha okudum ve koleji dolaşmaya başladım. Her şeye gurur ve sevgiyle bakıyordum. Hangi binaya gözüm iliştiyse dalıp gittim... Bu karmakarışık duygular esnasında gözlerim benim gibi dalmış olan bir beyefendiye takıldı. Doğrusunu söylemek gerekirse, dikkatimi bu denli çekmeseydi gözlerimi asla binadan alamayacaktım. Onu görür görmez çevremdeki her şeyi unuttum ve gidip, sevgiyle sarıldım. Önce biraz çekindi, fakat sonradan "nerelerdeydin?" diye merakla sorup sarıldı. Gerçek şudur ki aşağı yukarı on üç on dört yıldan beri ilk kez karşılaşıyorduk. Uzun uzadıya nasıl ayrıldığımızı, on üç on dört yıldan beri nerelerde olduğumu anlatmayacağım. Kısacası, ben ve arkadaşım Muhammed Naim birbirimizden ayrı düştük ve bu süre içinde haberleşemedik. Ben Berhama'da o da İngiltere'de idi. Bir ziyaretçi olarak o da Aligarh'a gelmişti. Muhammed Naim'i görür görmez koleji dolaşmayı biraz erteledim. Birbirimiz hakkında konuşmaya başladık. Neticede iki gün sonra, Dr. Muhammed Naim'in kaldığı, Doğu Hindistan Demiryolları'nın posta vagonundaydık. (şimdi öğrendim; Muhammed Naim bu süre içinde İngiltere'ye gidip doktor olmuş).

Azimabad'a varır varmaz doktor bey beni muhteşem villasına götürdü. Aynı gün bütün ahbab ve dostlarını davet edip benimle tanıştırdı. Yemekten sonra herkes bahçeye çıktı, oradan buradan konuşmaya devam ettik... Sonunda herkes birbirinin peşi sıra gittiler, ikimiz yalnız kaldık.

Yaz günleriydi. Mehtap ve serin rüzgarın estiği gecenin bu saatinde ikimiz de içeri girmeyi istemedik. Bahçeye sandalyeler çıkartıp oturmaya devam ettik. Konuştukça, insan hayatının romanlardaki gibi pembe geçmediği ortaya çıktı. Bunun böyle olmadığını zaten biliyordum. Romancıları eleştirmeye başladım:

"Bugünlerde peçe hakkında çeşitli tartışmalar yapılıyor. Bu konuda ne düşünüyorsun? Çağdaş mı yoksa tutucu musun? Eminim tutucusundur. Kıyamete kadar peçeye karşı çıkmazsın."

"Şüphesiz" dedim. "Hangi mantıklı kişi peçeye karşı çıkabilir?"

"O halde hayatının renksizliğinden şikayet etme."

"Bunun peçeyle ne ilgisi var?"

"Çok ilgisi var! Bu durumda istediğin birisiyle asla evlenemezsin. Burada zaten büyüklere karşı gelinmez. Onlar kiminle isterlerse evlendirirler. Ses çıkarmanın hiç faydası yok. Ne görebilirsin, ne konuşabilirsin; sanki bir düğün değil de memuriyet gibi. Devlet nereye tayin ederse oraya gidersin. Devlet kimi tayin ettiğinden, memur da kimden emir alacağından habersizdir. Hayatın sınırları nasıl ortaya çıkabilir? Efsanelerdeki gizemler sonunda nasıl çözülebilir? Bütün bunlar sadece gerçek aşkla hissedilebilir. Para için evlenme, aksine aşk için evlen. İddia ediyorum! İşte o zaman romanlardaki her şeyin kelime kelime doğru olduğunu göreceksin. Gel! Benim hikâyemi dinle ve bunun roman olup olmadığına karar ver."

Naim burada birdenbire durdu. Bir süre dalgın dalgın puronun dumanının seyretti. Sanki kendisi orada aklı başka yerdeydi. Tekrar konuşmaya başladı:

“Bundan daha etkili bir roman olabilir mi?”

Merakla “Allah aşkına anlat” dedim.

“Anlatayım da anlatabilecek miyim?”

“Allah aşkına beni daha fazla meraklandırma da söyle.”

“Kardeşim! Gerçek şudur ki benim hikâyem sakın sakın anlatılacak türden değil (Naim’in sesi titredi). Kendimi kaybedersem lütfen beni bağışla. Hatırlarsın, kolejde okurken hep İngiltere’ye gitmek isterdim. Sen kolejden ayrıldıktan birkaç gün sonra rahmetli babam beni, İngiltere’ye göndermeye razı oldu. Haydarabad’da devlet memuruydu. Biraz uğraşıp eyalet tarafından İngiltere’ye gönderildim. Beş yıl çalışıp çabaladıktan sonra Allah’ın izniyle doktor olarak geri döndüm ve eyalete operatör tayin edildim. Bir yıl sonra babamı kaybettim. Sağlığında hep evlenmemi isterdi, fakat nerede o kismet? Babam hiçbir zaman beni evliliğe zorlamadı ve bu kararı bana bıraktı. Evlilik hakkında düşüncelerim o zamanlar bambaşkaydı. İnsanların boşu boşuna evlenip başlarına belâ aldıklarını ve özgürlüklerini kaybettiklerini düşünür, gülerdim. İnsanın bile kendisini ateşe atmasından daha büyük bir hata olabilir miydi? Fakat gün gelip insanların bana da böyle güleceklerini nereden bileyim? Denetimimde sadece bayanlara ait üç dört tane tıp merkezi vardı. Bunların birinde Müslüman bir hanım doktor çalışıyordu. Lahor’da eğitim görüp Haydarabad’a tayin olmuş ünlü bir doktordu. Fakat yerli Hintliler ona iyi gözle bakmıyor, hakkında hiç de iyi konuşmuyorlardı. Görevim gereği onunla sık sık görüşme imkânı buluyordum. Son derece bakımlı ve ciddi bir hanım idi. Davranışlarındaki ciddiyetten mi yoksa güzelliğinin verdiği mağruriyetten mi bilinmez, kimse onunla göz göze gelmeye cesaret edemezdi. İşinde de çok başarılıydı. Eyaletteki tüm (kadın) tıp merkezleri içinde onunkisi ilk sıradaydı. Kim onun hakkında kötü konuşsa kendimi tutamayıp ‘o ilk Müslüman kadın doktor ve mükemmel bir örnektir’ derdim. Kısacası onu savunurdum. Birkaç gün sonra onu sadece sevmeyip aşık da olduğumun farkına vardım. Çünkü gün geçtikçe iyice içime işliyordu. Ne kadar kafamdan atmak istersem o kadar çok düşünüyordum. İçimden ‘insanlar ne der? Akrabalar ne der?’ diyordum. Kalbim ise aşıkta bunların hiç önemli olmadığını söylüyordu. Asil, tertemiz ve seçkin oluşu yeterli değil miydi? Eğer Allah ve Peygamber aramıza girmemişse kime ne? Bu karmakarışık düşüncelerle bir karara varamıyordum. Bir gün tüm cesaretimi toplayıp;

“Evli misiniz? Değilseniz benimle evlenir misiniz?” dedim.

Of! Bu cümle onu nasıl etkilediyse yüzü kıpkırmızı oldu ve ruhuna sessizce tercümanlık yapan gözlerinden ateşler fıskırmaya başladı. Sinirli sinirli cevap verdi:

“Beyefendi! Neler söylediğinizin farkında mısınız? Siz benim amirimsiniz. Sizden bunu beklemezdim.”

Verdiği cevapla kendime geleceğime nasıl oldu biliyorum, iyice kendimden geçip üst üste ricada bulunmaya başladım. O gün inandım ki;

Aşk önce sevgilinin kalbinde olur,

Mum yanmazsa pervane nasıl aşık olur?

Çılgın konuşmamı bitirdiğimde çok sinirleneceğini zannediyordum. Şansa bak ki yavaşça şöyle söyledi:

“Ben sıradan bir kadımsın. Siz (Allah korusun) yüksek bir mevkiyesiniz. Siz kim? Ben kim? Villanıza gittiğinizde inanıyorum ki lahavle çekip ‘ben nasıl bir aptallık yaptım, sıradan bir kadın neler söyledim?’ diyeceksiniz. Lütfen beni kendi halime bırakın”.

Bu cevap sana da hayal kırıklığı yaratabilir, fakat bende tam tersi etki yarattı. Eve gittiğimde düşüncem azalacağı yerde hiçbir şey yapamaz hale geldim. Oturup kalkıp “teklifimi nasıl kabul ettirebilirim?” diye düşünüyordum. Öyle bir haldeydim ki gerekli gereksiz onun tıp merkezine teftişe gidip teklifimi tekrarlıyordum. Bir süre sonra eskisi gibi parlamadığını gördüm. Hikâyeyi uzatmaya gerek yok. Gün geldi evlendik. Fakat Kamer-un-Nisa ile evlenmek hiç de kolay bir iş değildi. Bütün Haydarabad’da evlendiğimiz duyuldu. Çok sade bir şekilde evlenmiştik. Bazı insanlar dünyanın parasını harcar muhteşem bir evlilik yaparlar, fakat bizim sade düğünümüzdeki gibi üne kavuşamazlar. Kim duyduysa “Allah göstermesin” diyerek kulaklarını çekip bize lânet okudular. Bütün bunlara rağmen mutlu yaşantımızı sürdürüyorduk, fakat başımıza bir felâket gelebileceğini nereden bilebilirdik.

Korkuyorum, gökyüzünden yıldırım düşebilir

Avcının bakışları gökyüzünde değildir.

Düşmanlarımız hiç vakit kaybetmeden amirlerimize şikayette bulundular. Günün birinde ölüm gibi şu emir gibi elimize ulaştı: Kırk sekiz saat içinde eyalet sınırlarını terk etmemiz isteniyordu. Üzerimize taşlar yağıyordu, hem de çok sert bir şekilde. Az sayıdaki sevenlerimizin üzüntüleri ve çekirge sürüsü gibi düşmanlarımızın mutluluklarıyla Haydarabad’dan ayrıldık. Kamer-un-Nisa ağlayarak “Gördün mü? Benim yüzümden başın belâya girdi” dedi. Allah biliyor, hiçbir zaman başımın belâya girdiğini düşünmedim. O yanımda olduğu için kendimi dünyanın en şanslı insanı sanıyordum.

Haydarabad’dan doğruca Laknov’a gittim, bir muayenehane açtım. “Felâket yalnız gelmez” derken doğru söylemişler. Haydarabad’dan çıkıp buraya gelmekle işler düzelmemişti. İyice umutsuzluğa kapılmıştık. Aylar geçmesine rağmen para kazanamıyorduk. Zaten bu tür işler birden bire açılmazdı. Bir tür ticarettir bu. Düzgün görünüş ve bakım olmazsa kim gelir? Benden de bir şey yoktu ki. Haydarabad’da kaldığım süre içinde hiç para biriktirememiştim; bu sonuca şimdi katlanmak zorundaydım. Söylemeye utanıyorum ama söylemek zorundayım. Öyle bir haldeydik ki hizmetçi bile tutamamıştık. Zavallı Kamer-un-Nisa tüm işleri yapıyordu. Eve geldiğimde beni çok iyi karşılar ve şöyle derdi:

“Sevgili Naim! Yemek pişirmek ve ev işleri yapmak çok hoşuma gidiyor”.

Gerçi çok içten söylüyordu, fakat sözleri beni derinden yaralıyordu. Zavallının başına gelen tüm felâketlerden kendimi sorumlu tutuyordum.

Allah'ın işine bak. Tam bu sıralarda Kamer-un-Nisa hamile kaldı. İyice telâşlandım. Öyle zor işler yapıyordu ki ona bir şey olup başımızın ağrımamızdan korkuyordum. Gece gündüz bunları düşünüyordum, fakat elimden de hiçbir şey gelmiyordu. Gidip yanlarında kalabileceğimiz hiç akrabam da yoktu. Kamer-un-Nisa “hem yetim hem de öksüzüm. Hiç kimsem yok” dedi. Fakat bir gün “Patna’da çok uzak bir akrabam var. Eğer hayattaysa oraya gidelim” dedi. Bu düşünce beni çok utandırıyor, ama Kamer-un-Nisa’nın sağlığı benim için çok önemliydi.

İstemeye istemeye Patna’ya gittik. Kamer-un-Nisa adresi sora sora beni yoksul bir eve götürdü. Kapıyı yaşlı adam açtı. Kamer-un-Nisa’yı görünce şaşırıp, sevinçle bizi içeriye aldı. Evde yaşlı bir kadın bizi görür görmez; “canım size kurban olsun” diyerek konuşmaya başladı:

“Yeğenim! Senin öldüğünü zannediyorduk.”

Bir gün Kamer-un-Nisa’nın eniştesi, ev sahibimiz şöyle söyledi: “Burada bir navab¹⁴ var. Ben onun hizmetindeyim. Gel, seni de tanıştırayım.” Beni çok güzel bir villaya götürdü. Salona oturup; “burada bekle, birazdan gelirim. Navab bey sarayda, daha sonra gelecek” dedi. Tek başıma otuyordum. Villadaki her şey hayranlık vericiydi, fakat burada beni hayrete düşüren bir sessizlik vardı. Bu düşünceler içindeyken birdenbire karşımdaki kapı açıldı ve prenses giysileri içinde bir hanım salona girdi. Ne yapacağımı bilmez bir halde şaşkınlıkla dışarı çıkmak üzereyken; “sevgili Naim!” dedi. Dikkatle baktığımda prenses giysileri içindeki hanımın sevgili Kamer-un-Nisa olduğunu gördüm. Ağzımdan şunlar dökülürdü:

“Rüya mı görüyorum, yoksa gözlerim mi beni yanıltıyor?”

Kamer-un-Nisa gülererek konuştu:

“Hayır. Rüya görmüyorsun. Senin Kamer-un-Nisa’nım. Allah Allah! Beni tanımadın (bana doğru ilerledi ve sarıldı). Şükürler olsun bütün dertlerimiz bitti. Bu eyaletin sahibi benim. Artık hayatımızı burada geçireceğiz”.

Şaşkınlıkla sordum:

“Haydarabad’da neden çalışıyordun?”

“Her şeyi anlatacağım. Sabırsızlanma. Rahmetli babam çok ileri görüşlü biriydi. Çok iyi eğitim gördüm. Evlâdını eğitmek her anne babanın görevidir. Onun tek evlâdıyım. Kaderin cilvesine bak! On iki yaşımıdayken babamı kaybettim. Tüm serveti bana kaldı. Vasime tıp tahsili yapmak istediğimi söyledim ve Lahor’a gönderdim. Döndüğümde saygın ailelerden taliplerim çıkmaya başladı. Fakat kendi kendime söz vermişim. Beni, ben olduğum için seven birisiyle karşılaşmadıkça evlenmeyecektim. Bu nedenle servetimi gizleyip Haydarabad’a gittim. Allah’a şükürler olsun ki bana senin gibi saygı değer bir koca verdi. Benimle servetim için değil, sevdiği için evlendi. Hiç kimse bana iyi gözle bakmıyordu. Yine de (beni öperek) benimle evlendin. Ben de seninle birlikte tüm felâketlere göğüs gerdim. Beni gerçekten sevip

sevmediğini anlamak için sesimi çıkarmadım. Bütün olanlardan yakınlarımı haberdar etmiştim. Eniştem her şeyi biliyordu”.

Bundan sonra mutlu bir şekilde yaşamaya başladık.

Bunu söyledikten sonra Naim biraz durdu ve üzgün bir sesle konuşmaya başladı:

“Allah’ın işine kimse karışamaz. Sekiz yıldan sonra Allah onu benden aldı. O şimdi cennette, ben burada gün sayıyorum. Onun hatırası hayattaki tek amacım sevgili kızım Necm-ün-Nisa, Patna’ya geldikten beş ay sonra doğmuştu. Allah ona uzun ömürler versin. Muayenehanem burada çok iyi iş yapıyor. Artık büyük servete sahibim. Bundan dolayı Kamer-un-Nisa’nın servetini hayır için vakıfa bağışlamayı düşünüyorum. Amacım tüm servetimin kadınların eğitimine harcanması. Mohammeden University kurulduğunda, buraya bağlı, sadece Müslüman kadınlar için bir yüksek okul açılmasını istiyorum. Servetim yüz bin rupi. Bu miktar yüksek okulun açılabilmesi için yeterli. Sen ne dersin?”

“Mutlaka, mutlaka. İnşallah düşüncelerini gerçekleştirirsin. İnsanlar sana dua ederler. İyi geceler. Çok geç oldu. Saat bire yaklaşıyor. Şimdi uyumamız lazım.”

Böyle söyleyip villaya girdik. Artık villadaki her şey bana olağanüstü geliyor ve tuhaf bir şekilde beni etkiliyor. Tıpkı şöyle:

Ey Ateş! Ya ben onun olayım, ya da o benim olsun.

İnsan iki günlük ömrü zıyan etmesin.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahtar, Selim, *Efsane aur Efsanenigar - Tenkidi Mutalaa*, Seng-i Mil Publications, Lahor 1991.

² Bilik, Nuriye, *Seccad Haydar Yıldırım ve Hikâye Yazarlığı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 1997, s. 9-11.

³ Osmanlı İmparatorluğu’nun bir parçası olan o günkü Arabistan’da resmi dil Türkçe (Osmanlıca) idi.

⁴ Bilik, Nuriye, a.g.e., s. 11-12.

⁵ Ahmed, Enver, *Urdu Efsane-Tahkik - o Tenkid*, Becon Books, Multan 1988, s. 56-57.

⁶ Bilik, Nuriye, “Seccad Haydar Yıldırım ka Asr”, Tahlik, c. 30, sa. 4, (Nisan 1999), s.10-11.

⁷ Eşref, A.B., *Kuçh Ne’e aur Purane Efsanenigar*, Seng-i Mil Publications, Lahor 1987, s. 14.

⁸ Yıldırım, Seccad Haydar, *Hayalistan*, Seng-i Mil Publications, Lahor 1996, s. 23.

⁹ Seyyid, Ferzane, *Nukuş- e Edeb*, Seng-i Mil Publications, Lahor 1996, s. 363.

¹⁰ a. e., s. 365.

¹¹ Ahmed, Enver, *Urdu Efsane-Tahlik-o-Tenkid*, Becon Books, Multan 1988, s. 58.

¹² Yıldırım, Seccad Haydar, a.g.e., s. 57-65.

¹³ Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898): Mohammeden Anglo Oriental College Aligarh’in kurucusu.

¹⁴ Asilzade.

**KUR'ÂN'DA YERLEŞİK GRAMER KURALLARINA AYKIRI
DİL YAPILARI VE KUR'ÂN'IN LEHÇE HARİTASI ÜZERİNE
BİR İNCELEME (I)**

Soner Gündüzöz*

Özet: Kur'ân-ı Kerîm'de gramere uymayan bir takım yapılar vardır. Bu yapılar bazı şarkiyatçılarca gramer hatası olarak ifade edilse de bunlar, gerçekte şiirlerdeki zarûretlere benzerler. İleri gelen câhilî şâirlerin şiirlerindeki bâzı yapılar gramere aykırı olsa da bu durum söz konusu şiirlerin otoritesini sarsmaz. Kur'ân'daki bâzı yapıların gramer kurallarına aykırı olmasının nedeni ise Kur'ân'ın çok farklı lehçelerden beslenmesine rağmen Arap gramerinin, ortak edebî dile dayanmasıdır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, gramer hatası, lehçeler

A Study on Some Linguistic Structures which are Contrary to The Standard Grammatical Rules in the Holy Qur'ân And Its Dialectical Map (I)

Summary: There are some linguistic structures which are contrary to the grammatical rules in the Holy Qur'ân. Eventhough these structures are considered as errors by some of orientalist, in fact they are similar to poetic licenses. Although some structures of authoritative poets' poems in Pre-Islamic era are contrary to the grammatical rules this state doesn't damage the authority of these poems. The reason why some Qur'ânic structures are contrary to the grammatical rules is the nutrition of the Qur'ân from the different dialects whereas the Arabic grammar is based on common literary dialect which all dialects share.

Key Words: the Holy Qur'ân, the grammatical error, dialects.

* Araş. Gör., O.M.Ü.İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

Giriş

Kur'ân'ın filolojik bakımdan incelenmesi, bir anlamda Kur'ân dilinin mâhiyetinin ortaya konması demektir. Aslında Kur'ân kendi dilini “anlaşılır” bir Arapça olarak tanımlarken dilinin mahiyeti ve beslendiği dil malzemesinin ipuçlarını verir gibidir. “Mübîn / anlaşılır” sözcüğü kuşkusuz Kur'ân'ın belîğ özelliğine işaret etmesinin yanında nâzil olduğu dönemde konuşulan Arapçanın en seçkin şeklini kendi mu'ciz ifade özelliği ile birleştirdiğini de ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın, kendi dilini “anlaşılır bir Arapça” olarak nitelendirmesi, onun dilinin her Arabın zihin dünyasında var olan standarda uygun ve işlek bir dil olduğunun ve anlaşılır bir Arapça olmayan Arap lehçeleri ile ters düştüğünün de altını çizer. Bu noktada Kur'ân'ın dilsel hammadde olarak hangi Arapçayı kendine kaynak edindiğini tartışmak kaçınılmazdır. Çünkü ilâhi kaynaklı da olsa bir metnin değeri, son kertede âit olduğu dil çevresi ile yakından ilişkilidir.

En fasih lehçe ya da fasih lehçeler konusu öteden beri tartışılmakla beraber Kur'ân âyetlerinin lehçe temelinde net bir haritası henüz çıkarılmış değildir. Bu durum, belki biraz lehçeler konusundaki bilgisizlikten, biraz da Câhiliyye'de ve Kur'ân'ın nüzûlü sırasında Arapların edebî bir lehçede birleştiklerinin, tartışmalı bir konu olmasından kaynaklanmaktadır.

Araştırma konumuzun önceliklerinden biri üç kavram arasındaki farkın altının çizilmesidir. Bu üç kavram dil, lehçe ve dilin ideal şekli olan ortak edebî dildir.

Kur'ân'ın ve Câhiliyyedeki şiirin kullandığı edebî dil, kendiliğinden doğmamıştır. “Bu ortak edebî dil, teknik bir dil olsa da bütün lehçelerden beslenmiştir¹.”

Bunun kanıtı, Kur'ân-ı Kerîm'in, lehçelerden ortak edebî dile geçmiş olan şekillerle okunuyor olmasıdır. Dil statik bir olgudur². Dilciler bu durumu “dil sessiz bir depodur” şeklinde de ifâde ederler³. yine dil, dili konuşan toplumun bütün fertlerinin zihinlerinde kayıtlı sesli bir simgesel sistemdir⁴. Dili oluşturan unsurlar alfabe harfleri, kelime yapısı ile ilgili kalıplar ve cümle yapılarıdır⁵. Aslında bu tanım her dili içine alan genel bir tanımdır.

Lehçe kavramı ise “kişinin kendine âit toplumsal konumuna göre esnek bir biçimde kullandığı dilsel şekildir”⁶ ve dinamik bir yapıdır⁷.

Bütün dünya üzerindeki lehçelerin iki ortak karakteristiği olduğu görülür. Birincisi tek bir ulusun farklı çevre şartları içinde gelişmiş olmak, diğeri ise savaş ve göçler gibi toplumsal seyyâliyetlerin sonucu dilsel farklılaşmalar şeklinde ortaya çıkmak⁸. Bütün dünya dilleri çeşitli lehçe öbeklerinden oluşur. Aralarında sağlam bağlar bulunan bu lehçelerin, işlek olan sözcükler, bu sözcüklerin tâbi oldukları yapısal ilkeler ve yaygın kalıp ifadelerde birleştikleri görülür⁹. “Bedevî Arap kabilelerinin lehçeleri arasındaki farkları da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu kabileler coğrafi olarak birbirlerinden uzak olsalar da konuştukları diller birbirleri için anlaşılmaz derecede değildir¹⁰.”

Ortak edebî dil farklı konuşma şekilleri olan kişilerin hepsini kuşatan bir yapıda kendini ortaya koyar. Kanaatimizce, onun temel ve yaygın dil olma nedenleri ise tarihî şartlarda aranmalıdır¹¹. Bu ortak edebî dil komşu lehçeler arasından sivrilmeyi başaran bir lehçedir¹². Muhtelif lehçeleri konuşan kişiler arasında iletişimi kolaylaştıracak farklı lehçelere âit yapılar da zamanla onun içinde erir¹³. Henry Sweet bu durumu şu sözlerle izah eder: “Standart dil, dinleyenlerce konuşanın yöresinin anlaşılmadığı dile denir.”¹⁴,

Cahiliyye’de standart bir edebî dilin varlığı öteden beri tartışılmıştır. Bu dilin Kureyş’e âit lehçe olduğunu söyleyenler varsa da bunu şiddetle reddedenler de az değildir¹⁵. Kureyş lehçesinin bütün Arapların dili olmadığı ortadadır¹⁶.

Filologlar, lehçelerin kullanımlarını kayıt altına alarak kendilerinden sonraki nesillere aktarma kaygısı içinde değillerdi. Eğer böyle yapmış olsalardı elimizde zengin bir lehçe bilgisi olacaktı. Bilginlerin lehçe bilgisine kayıtsız kalmalarının nedeni, dilin kaynağını aşkın boyuta bağlayan “asâletu’l-luga” görüşüne sahip olmalarıdır. Zira onlara göre dil vahiy ve tevkîfe dayanıyordu ve en fasih lehçe İsmâil aleyhisselâm’ın diliydi¹⁷. Dil bilginleri bütün lehçeleri Kureyş lehçesinin saf şekli olan İsmâil’in dilinden bozulmuş saymakta idiler¹⁸.

Asâletu’l-‘arabiyye görüşü nedeniyle lehçe bilgisi konusunda doyurucu kitap da yazılmadı.¹⁹ Mustafa Sâdık er-Rafî’î (ö.1937) gibi bir dilci bile, “Bize göre ‘dil, tevkîfî ve ilhâmîdir / ilâhî kaynaklıdır.’ diyen abartı yapmaz. Kur’ân bunun göstergesidir.” demektedir²⁰.

Araplar şiir ve söylevlerinde dinleyenlerin hoşlanması ve alay konusu olmamak için Kureyşlilerin dillerini kullanırlardı²¹. Fakat yurtlarına dönünce alışageldikleri lehçelerini konuşurlardı. Çünkü edebî lehçe, sıradan bir Arapın günlük hayatında önemsenmeyecek bir yer işgal ediyordu ve her Arap günlük konuşmasında kendi lehçesini kullanırdı²².

Yalnız âlim şâirler (İmruu’l-Kays, Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve el-A’shâ) değil, Mekke civârında çadırlarını kuran Huzeyl kabilesinin keçi çobanları da içlerinin şâirâne dökülüşünde umûmî bir dil kullanırlardı. Bu dil, bütün lehçelerle beslenmiş ve her yerde anlaşılmış olmakla beraber, her gün konuşulan dilden çok farklı idi.²³

Kureyş lehçesinin ‘an‘ana’, ‘keşkeşe’, ‘keskese’ ve ‘teltele’²⁴ olarak ifâde edilen diğer lehçelere özgü dilsel şekillerden arınmış olması ile şiirlerde ve Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan dilde bu özelliklerden birinin bulunmaması arasında bağ kurulur ve Kureyş lehçesinin ortak bir edebî dil olduğu vurgulanır²⁵.

A-Kur’ân’ın lehçe haritası

Geleneksel olarak Kur’ân’ın lehçesine ilişkin tartışmalar, aralarında ‘Ömer b. el-Hattâb (ö.23/644), ‘Osmân b. ‘Affân (ö.35/656), İbn Mes‘ûd (ö.32/652), İbn ‘Abbâs (ö.68/687) gibi kişilerin de bulunduğu yirmi bir sahâbîden rivâyet edilen “Kur’ân-ı Kerîm yedi harf üzere inmiştir.” hadisi

bağlamında yapılıdır. Ebû 'Ubeyd (ö.224/838) bunun mütevâtir bir haber olduğunu söyler²⁶.

Yedi harf hadisi dikkate alındığında, Kur'ân'ın dilinin tek lehçe merkezli olsa da tek lehçenin tekelinde olmadığı ortaya çıkar. Gerçi bu hadiste geçen harfin anlamının ne olduğu konusunda kırk ayrı görüş vardır.

Dilci Ebû Ca'fer Muhammed b Sa'dân (ö.231/846)'a göre buradaki yedi sayısı tıpkı zaman zaman yetmiş, yediyüz sayılarının kullanımında olduğu gibi kesretten kinâyedir ve gerçek bir adet ifâde etmez.²⁷ Sembolik bir rakam ve mübâlâğa ifâdesidir²⁸. Bir diğer görüşe göre bunlar yedi kırâat diye bilinen kırâatlerdir²⁹.

Ebû 'Ubeyd, Sa'leb (ö.291/904), ez-Zuhrî (ö.230/844), İbn 'Atiyye (ö.383/993), el-Beyhakî (ö.458/1065) gibi bilginlerce yedi harfle yedi lehçenin kast edildiği söylene de, bu görüşe Arap lehçelerinin yediden fazla oluşu ile itiraz edilmiş, fakat bu görüş sâhiplerince söz konusu itirâza, yedi lehçenin bunların en fasihi olmasıyla cevap verilmiştir.

Bu yedi lehçenin Hevâzin'den 'Acz diline dayandığı söylenmiş, 'Acz lehçesinin kolları: Sa'd b. Bekr, Cuşem b. Bekr, Nasr b. Mu'âviye ve Sakîf olarak sayılmıştır. Bu sebeple dilci Ebû 'Amr b. el-'Alâ, 'Ulyâ Hevâzin'in ve Sufîâ Temîm'in, Arapların en fasihi olduğunu söylemiştir. Bunlar ise Benû Dârim'e denk düşmektedir.

Ebû 'Ubeyd'in İbn 'Abbâs'tan nakline göre; Kur'ân iki Ka'b'ın diliyle inmiştir. Bunlar: Ka'bu Kureyş ve Ka'bu Huzâa'dır. Bu ise Huzâa'nın Kureyş'e komşuluğu ile açıklanmaya çalışılmıştır. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/668)'ye göre ise Kur'ân, Kureyş, Huzeyl, Temîm, Ezd, Rebî'a, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr lugatlerinde inmiştir. İbn Kuteybe (ö.276/889) bunu redederek Kur'ân'ın yalnızca Kureyş lehçesinde indiğini söylemiştir ve görüşüne *وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه* âyetini³⁰ delil yapmıştır. Bu görüşe göre yedi lugat Kureyşin batınlarına / kollarına âit yedi ağızdır³¹.

Ebû 'Ubeyd'in Kur'ân'ın yedi lehçesine âit görüşü bazı kaynaklarda şu lehçelerin adları verilerek daha da somutlaştırılır: "Kureyş, Huzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm, Yemen"³².

Ebû 'Ubeyd Kur'ân'daki her kelimenin mutlaka yedi ayrı lehçeden karşılığı bulunmasının gerekmediğini, kelimelerden bâzısının Kureyş'ten, bâzısının Huzeyl'den, bâzısının Hevâzin, Yemen vb.'den alınmış olabileceğini söylemiştir. Ebû 'Ubeyd'e göre Kur'ân'daki kullanım yoğunluğu bakımından bu lehçelerden biri diğerinden daha şanslıdır³³.

Hazreti 'Ömer'e atf edilen bir söze göre Kur'ân Mudâr dilinde inmiştir. İbn 'Abdilber (ö.463/1070)'in söylediği belirtilen bir sözde Mudâr kelimesi daha açık hale getirilir ve bunların Huzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Teymu'r-Rebâb, Es'ad b. Huzayme ve Kureyş oldukları söylenir. Ebû Şâme (ö.665/1266)'den naklen bir görüşe göre de Kur'ân-ı Kerîm Kureyş ve çevresindeki fasih kabilelerin dilinde inmiş, sonradan bir kolaylık olması için bunun kapsamı genişletilmiştir³⁴.

Esasen, en fasih lehçe iddiaları Kur'ân'ın istinsah edildiği tarihe kadar uzanır. Hz. 'Osman Kur'ân'ın istinsahı için bir komisyon oluşturmuş, Ebû Bekr (ö.13/634)'in döneminde kendisine Kur'ân'ın cemi görevi verilen Zeyd b. Sâbit (ö.45/675)'in de iştirak ettiği Sa'îd b. el-'Âs (ö.59/679), 'Abdurrâh-mân b. el-Hâris (ö.96/714) ve 'Abdullah b. Zubeyr (ö.75/695)'den oluşan dört kişilik bir komisyon kurmuş ve bu komisyona "Bir konuda ihtilaf ettiğinizde Kureyş lehçesini esas alın. Zira Kur'ân Kureyş lehçesinde nâzil oldu." talimatını vermiştir. En sâde şekliyle Hz. 'Osman'ın ifadelerinde bulduğumuz 'Kureyş lehçesinin üstünlüğü fikri', daha sonra hicri IV. / milâdî X. asırda İbn Fâris (ö.395/1004)'in *Kitâbu's-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga'sında* en fasih lehçenin Kureyş lehçesi olduğu yolunda kuramsal olarak ifadesini bulur³⁵. Bu kuram "Ben Arapların en fasihiyim. Çünkü Kureyş'tenim." gibi Hz. Peygamber'e isnâd edilen yargılarla desteklenmeye çalışılır.

İslâm'ın yayılmasından sonra fesâhatte Kureyş kabilesi ölçü alındığından Araplar rivâyet hususundaki itimatlarını o kabilenin Kureyş'e olan yakınlığı oranında ölçmüşlerdir. Kureyş'ten sonra sarâhat ve fesâhat'da Sakîf, Huzeyl, Huzâ'a, Benû Kinâne, Gatafân, Benû Esed, Benû Temîm kabileleri temâyüz etmişlerdir³⁶.

Kur'ân'ın ağırlıklı olarak Kureyş lehçesinde nâzil olması tabiidir. Peygamber Kureyşlidir, bu lehçe bütün lehçelerin edebî dilidir, Kureyş Kâbe çevresinde olduğundan sikâye, imâre vb. görevleri yürütmektedir ve diğer kabilelerin üstünde bir itibâra sahiptir.³⁷

Elbette Hz. Peygamber Hicazlı - Kureyşli olduğu için Kur'ân'ın gerek Peygamberin dilini gerek ilk muhataplarının dilini gözeterek dil yapılanmasını Kureyş lehçesi merkezli yaptığını söylememiz yanlış olmaz. Bu, Kur'ân'ın tümünden Kureyş lehçesinde nâzil olduğu anlamına da gelmez. Zira bazen Kur'ân'da Temîm lehçesi Hicâz lehçesine tercih edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm birden çok lehçe özelliğine sahip olsa da bu durum, Kur'ân'ın ağırlıklı olarak Kureyş lehçesinde nâzil olduğu gerçeğini değiştirmez.

Hazreti Peygamber Kureyşli olduğu için, Kur'ân'ın çoğu Kureyş lehçesinde ve diğer bâzı âyetlerde Peygamber'in bulunduğu yerin lehçesi ile inmiş olabilir. Ya da bütünü Kureyş lehçesinde nâzil olduğu farzedilse bile bu, Kur'an'ın diğer lehçelere âit okuma özelliklerine kapalı olduğu anlamına gelmez. Başka lehçelerle konuşan Araplara söyleyiş kolaylığı sağlamak için anlamı bozmamak kaydıyla bir müsamaha gösterilmiş olsa gerektir. Uygulama da bu yönde olmuştur. Ancak kıraat vechinin mütevâtir olması da şart koşulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu ve şiirlerin söylendiği dilin kendi başına ortaya çıkmadığı bu dilin muhtelif lehçelerden beslendiği söylenir. Bu dil pekçok lehçeden beslenmiş olsa da³⁸ bütün lehçelerin üstünde teknik bir üst dildir. Buna ortak edebî dildeki işleğine göre az ya da çok pek çok lehçeden sözcüğün Kur'ân-ı Kerîm'deki varlığını kanıt gösterebiliriz.

el-Vâsîtî (ö.431/1039)'nin on kıraatle ilgili *el-İrşâd fi'l-Kirâati'l-'Aşr* adlı kitabına göre Kur'ân'da kırk lugat / lehçe vardır. Bunlar:

Kureyş, Huzeyl, Kinâne, Has'am, Hazrec, Eş'âr, Nemîr, Kaysu 'Aylân, Curhum, Yemen, Ezdu Şenûe', Temîm, Kinde, Himyer, Medyen, Lahm, Sa'du'l-'aşîre, Hadramevt, Sedûs, 'Amâlîka, Enmâr, Ğassân, Mizhac, Huza'a, Gatafân, Sebe', 'Umân, Benû Hanîfe, Sa'leb, Tay, 'Âmir b. Sa'sa'a, Evs, Muzeyne, Sakîf, Cuzâm, Belâ, 'Uzre, Hevâzin, en-Nemir, Yemâme lehçeleridir. Bu lehçelerden bir iki kelime alındığı söylenmelidir³⁹.

Ebû Nasr el-Fârâbî (ö.339/950) "Bunlardan kabalık (cefâ) ve yabanilik (tevahhuş) bakımından en ileri ve en dik başlı olanlar⁴⁰ Kays, Temîm, Esed, Tay sonra Huzeyl'dir. Arap dili çoğunlukla bunların diline göre inşa edilmiştir. Diğerlerinden bir şey alınmamıştır. Zira diğer kabilelerin dillerinde Habeşçe, Hintçe, Farsça, Süryânca, Şam ve Mısır yerlilerinin dillerinin etkileri görülür." der⁴¹.

Kur'an-ı Kerîmdeki lehçe kullanımlarını tespit etmek eskiden beri pek çok bilim adamının ilgisini çekmiştir⁴². Profesör Dr. Ahmed 'İlmuddîn el-Cundî, Kur'an-ı Kerîm'deki lehçe farklarını tek tek saymış ortak edebî dilin temsilcisi olarak nitelenen Kur'an'ın, çeşitli kabile ve yerlere âit 64 lehçeyi kullandığını tespit etmiştir⁴³. el-Cundî, böylece es-Suyûtî (ö.911/1505)'nin kitaplarındaki Farâbî'ye âit olan meşhur listesini geliştirmiştir⁴⁴.

'İlmuddîn el-Cundî'nin yaptığı araştırmaya göre Kur'an-ı Kerîm'de edebî lehçeye eklenerek kullanılan lehçeler şunlardır: Temîm, Hicâz, Kureyş, Esed, Kays, Necid, Huzeyl, Medîne, Mekke, Tay, 'Ukayl, Yemen, Suleym, Kelb, Himyer, Kinâne, Rebî'a, Suflâ-ı Mudar, Kilâb, Bekr b. Vâil, 'Âmir, Tihâme, Ezdu Şenûe, Bel Hâris b. Ka'b, 'Uzre, Dubeyr, Benû Mâlik, 'Âliye, Dabbe, Hevezân, Bel Anber, Ka'b, Benû'l-Kayn, Ğanem, Benû Sabâh, Hemedân, Fak'as, Mekke Berberîleri ve Sûdânîleri, Benû's-Sa'adât, Hîre, Ekelûnî'l-Berâġis, Lahm, Negrân, Fezâre, Ezdu's-Serât, Havrân, Kinde, Ğassân, Ezdu 'Ammân, en-Naha', Yerbû', Has'am, Zubeyd, Benû'l-Huceym, Murâd, Ezd, Cuzâm, Hanîfe, Ensâr, Hecer, 'Ikl, Ğatafân, Teym, el-'Arabu'l-'âribe⁴⁵. Bunların tamamı 64 lehçedir.

es-Suyûtî Kur'an-ı Kerîm'de bulunan Kureyş lehçesi dışındaki kelimeleri kaydeder⁴⁶. ve el-Vâsîfî'ye atfen Kur'an'da üç kelime dışında⁴⁷ Kureyş lehçesine âit garib hiç bir kelime bulunmadığını, garib kelimelerin diğer Arap lehçelerine âit olduğunu söyler. Aslında bu zımnen onun Kur'an'ın ağırlıklı olarak Kureyş lehçesinde indiğini ve bu lehçenin ortak edebî lehçe olduğunu kabul ettiğini gösterir⁴⁸.

B-Kurân'ın kırâatleri

Kur'an-ı Kerîm dilciler için en önemli kaynaklardan biridir. Hatta en önemli ihticâc kaynağı olarak da dile getirilir⁴⁹. Suyûtî bunu şöyle açıklar: "Arapçada Kur'an'ın bütün kırâatleri ile ihticâc yapılabilir. Bunun mütevâtir âhâd ya da şâz olmasına bakılmaz. İnsânlar / [dilciler] şâz kırâatle ihticâcî, mârûf olan kıyas / kuralla çatışmadıkça kabul etmişlerdir⁵⁰. İbnu'l-Muneyyir (ö.638/1284) "Arapçanın kırâatlerle tashihi olur, kırâatlerin Arapçayla tashihi olmaz" prensibini getirmiştir. Dilin en belîğ sayılan örneği ile ister mütevâtir, ister şâz olsun istişhâdın yapılabileceğini belirtmiştir⁵¹.

Bazı dilciler pek çok kere bazı kârî ve kırâatleri hatalı bulduklarını söylemişler, hatta kurrâyı vehm, galat; kırâati vehn, zaaf, şüzüz ile niteleyenler olmuştur⁵². Bazı bilginler şâz kırâatleri Kur'an olarak kabul etmemişlerdir. İbnu'l-Cezerî (ö.833/1428) ve diğer kırâat bilginleri şâz kırâatleri “bir vehle bile olsa Arapçaya uymaması veya Osmânî mushaflardan birine bile uymuyor olması ya da senedinin sahîh olmaması” ile açıklarlar.⁵³

İbn Cinnî (ö.392/1001)'ye göre ise kırâat konusunda genel prensip “Peygamber size ne getirmişse onu alın.” âyetine⁵⁴ dayanır. İbn Cinnî'ye göre bu me'ânî ve elfâzî / sözcüklerin hem anlamlarını hem de lafızlarını içine alan genel bir kuraldır⁵⁵. Kur'an'ın bu gün üç değişik kırâatte baskısı vardır. Bunlar: Hafs (ö.180/796) rivâyetine göre 'Âsım (ö.127/744)'ın kırâati: Bu gün yer yüzündeki müslümanların büyük çoğunluğu tarafından tatbik olunmakta ve buna göre mushaflar basılmaktadır.; Verş (ö.197/812) rivâyeti ile Nâfi'(ö.169/785)'in kırâati: Mısır dışındaki bâzı Kuzey Afrika ülkelerinde mushafların bu kırâate göre basılmasına hâlâ devam olunmaktadır.; Ebû 'Amr (ö.154/770)'ın kırâati: Sûdanlılar tarafından okunmaktadır⁵⁶.

Çok geniş bir coğrafyada konuşulan Arapçanın çeşitli lehçelerine âit özelliklerle dolu olan Kur'an'ın, bu dil zenginliğine bağlı olarak gramere aykırı bâzı yapıları kullandığı görülür. Zira Arap gramerinin oluşturulmasında edebî lehçe diye anılan daha dar bir dil çerçevesi esas alınmıştır. Kur'an'ın gramere uymayan bu farklı kullanımlarını ‘ruhsat’ olarak 43 maddede toplamak mümkündür.

C-Kur'an-ı Kerîm'deki ruhsatlar:

1-Tesniyeye müfred zamirin dönmesi: *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ* *وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْرَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ آخٌ أَوْ* *وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا*; *لَهُمَا* *أَخْتٌ* *وَالنَّخْلُ وَالزَّرْعُ مُخْتَلِفًا أَكْثَرُهُ*; *يُنْفِقُوهُمَا أَكْثَرَهُ* *وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا*; *أَكْثَلُهُمَا* *كَلْنَا* *الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكْثَلَهَا* *âyetindeki*⁶⁰ zamir iki bahçeye gittiğine göre tesniye olmalıydı.

ez-Zeccâc (ö.311/923), *İ'râbu'l-Kur'an*'da, Kur'an-ı Kerîm'de tesniye'ye müfred zamirin döndüğü âyetlerle ilgili müstakil bir bâb açmıştır⁶¹. ez-Zeccâc, yukarıdaki âyetleri adedî mutâbakât ile ilişkin karînetü'r-rabt konusunda bir ruhsat olarak açıklar.

Ebû 'Ubeyde “Tevbe, 9/34.âyetinde ‘altın’ ve ‘gümüş’ten sadece biri ile yetinilmiştir. Araplar, iki şey birbiriyle ortak iseler birini anmak dinleyenin zihninde diğerini çağırıştıracağından sadece birini zikretmekle yetinebilirler.” demektedir ve buna Hassân b. Sâbit (ö.44/673), Cerîr (ö.114/732) gibi şâirlerin şiirleri de olmak üzere Arap şiirinden şahid getirmektedir⁶². el-Ahfeş de “Zamir, atıflı iki isminden ilkinde ya da ikincisine haml edilebilir. Akyes / kurala uygun olan zamiri tesniye yapmaktır.” der⁶³.

Zu'r-Rumme (ö.117/735)'ye âit olan *وَمِثْلَهُ أَحْسَنُ النَّقْلَيْنِ وَجِهًا* *وَسَالِفَةً وَأَحْسَنُهُ* *فَدَالًا* beyti de buna güzel bir örnektir⁶⁴.

2-Çoğula tesniye zamirinin dönmesi: Çoğul isimlere tesniye zamiri dönebilir. *وَاللَّهُ مَلِكٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا* âyetinde⁶⁵ ‘semâvât’ çoğul, ‘arz’ ise tekildir. Fakat bunlara dönen zamir tesniye olmuştur. Yine *أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ* ve *أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَحَمَلَتِ الْجِبَالَ فَذَكَّتَا* âyetinde⁶⁶ ve *أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَحَمَلَتِ الْجِبَالَ فَذَكَّتَا* âyetinde⁶⁷ aynı durum vardır. *الَّذِينَ فِي جَهَنَّمَ* ifâdesinde de ‘Cehennem bekçileri’ çoğul olmasına rağmen onlar hakkında tesniye kullanılmıştır⁶⁸. Bu âyetle ilgili olarak fiildeki elifin tıpkı İmruu'l-Kays'ın muallakasındaki *فَقَاتِلْ* ifâdesinde olduğu gibi⁶⁹ pekiştirme için fiile eklenen ‘sâkin nûn’dan dönüştüğü de söylenir⁷⁰.

3- Müfred müzekker isme müfred müennes zamirin dönmesi: *الَّذِينَ* âyetinde⁷¹ ‘firdevs’ müzekker olmasına rağmen bu kelime için *هَا* müennes zamiri kullanılmıştır. İbnu'l-Hâcib (ö.646/1249) gibi bu kelimeyi ‘semaî müennes’ olarak kabul edenler de vardır⁷².

Aynı şekilde ... *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ* âyetinde⁷³ ‘sebîl’ kelimesine müennes zamir döner. Bu durum “Burada sebîl zikr edilmiş olsa da bu kelime çoğuldan bir parça olduğundan zamir *سَبِيلٌ*’e dönmüştür.” şeklinde açıklanır⁷⁴.

4- Müfred müzekker isme çoğul zamirle hitâb: *حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ* *أَرْجِعُنِي* âyetinde⁷⁵ Rabbe çoğul zamirle seslenilmiştir. Ebû ‘Osmân el-Mâzinî (ö.249/863) “ ‘erciûni / *أَرْجِعُونِ* ’ kelimesinin anlamı *أَرْجِعُنِي* şeklindedir. Âyette kelimeye vâv getirilmesinin nedeni, lafzın tekrâr edildiği hissini vermektir.” demektedir⁷⁶.

5-Müfred müennes isme müfred müzekker zamirin dönmesi: *وَمَرْيَمَ* âyetinde⁷⁷ *أَبْنَتَ عِمْرَانَ* *الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا* ... için müzekker hû zamiri kullanılmıştır.

6-Mükesser çoğul isme müfred müzekker zamirin dönmesi: Âyette⁷⁸ geçen *لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ* ifâdesindeki ‘müzekker hû’ zamiri hurma bahçelerini ve üzüm bağlarını ifâde etmek için getirilmiştir. Çoğullara tekil muâmelesi yapıldığı dil şâhidleri vardır. Bâzı Araplar *هُوَ الْأَنْعَامُ* demektedirler⁷⁹. Kur’ân-ı Kerîm’de *نُسَيْبِكُمْ* *مِمَّا فِي بُطُونِهِ* şeklinde ‘en’âm’, hû zamiriyle ifâde edilmiştir⁸⁰. Burada en’âm kelimesinin *النَّعْمُ* / davar konumlu kabul edildiği söylenmiş ya da “Araplar bir zâhir ismin cüzlerinden birine zamir gönderebilirler. Dolayısıyla isim çoğul olsa da müfred zamir kullanmış olurlar.” şeklinde de açık-lanmıştır⁸¹.

وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الظُّلُمِ الْأَنْعَامِ مَا تَرَكُونَ لَ تَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ âyetinde⁸² gemiler ve davarları ifâde etmek üzere hû zamiri kullanılmıştır.

وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفِ أَلْوَانُهُ âyetinde⁸³ de aynı durum söz konusudur. ‘Elvân’daki hu’nun ‘muhtelifun’ kelimesinin kendisine sıfat olduğu mahzûf bir *صِنْفٌ* a âit olduğu da söylenir.⁸⁴

7-Aynı Kelimeye iki farklı zamirin dönmesi: *بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ* *مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ* *عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* âyetinin baş tarafında men’e dönen zamir müfred müzekker hû zamiri iken âyetin sonuna doğru men’e dönen zamir artık cemî müzekker hum zamiridir. *Hasâis*’in muhakkiki ‘Alî en-Neccâr *أَجْرُهُمْ* *عِنْدَ رَبِّهِمْ* şeklinde bu zamirlerin hepsinin de hum olmasının tilâvete uymayacağını söyleyerek bu aykırılığı estetik nedenlere bağlar⁸⁵.

8-Müfred yerine çoğul ismin kullanılması: Sibeveyhi (ö.180/796)'ye göre çoğul sözcüklerin mütemekkin / mu'reb olmaları bunların müfrede benzemelerinden kaynaklanır. Bunların yeri geldiğinde tekrar çoğul yapılabilmeleri bunun bir kanıtıdır. Mesela أَقْوَالٌ'den أَقْوَابٌ denebilmektedir. Yine Arapçada ef'âl vb. çoğul kalıplarındaki isimler tekil anlamlı da kullanılabilir. Mesela ثَوْبٌ أَكْيَاشٌ / saçak saçak elbise ve çoğul kalıptaki سُدُوسٌ sözcüğü ile 'bir şal' anlamı kast edilmesi bunun kanıtıdır.⁸⁶ Kur'an'da نُطْفَةٌ أَمْشَاجٌ ifâdesi geçmektedir. 'Emşâc', çoğul olmasına rağmen müfred sayılarak 'nutfe' kelimesinin sıfatı olarak gelmiştir.⁸⁷

9-Çoğul yerine müfred ismin kullanılması: Şiirlerde de bu durumla karşılaşılır. Mesela بَطْنٌ kelimesi müfred lafızda ama çoğul anlamında kullanılmıştır. Yine günlük konuşmalarda بِئِنَّا قَرَرْنَا بِهِ عَيْنًا denir.⁸⁸ Kur'an'da da فَإِنَّ طِبْنَ فَإِنَّ طِبْنَ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ ve مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ayetlerinde⁸⁹ 'nefs', 'enfüs/ nefisler' anlamında gelmiştir.

Kur'an'daki يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ ifâdesindeki 'insân' ile 'النَّاسُ / insanlar' kast edilmektedir.⁹⁰ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا...إِلَّا الْمُصَلِّينَ ve مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ayetlerinde⁹¹ mübtedâlar müfred kalıpta olsalar da çoğul anlamlıdır.

10-Teskiye yerine cemînin kullanılması: Kur'an'da ruhsat kabilinden olan kullanımlardan biri de teskiye yerine cemînin kullanılmasıdır. Örneğin وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ayetinde⁹² denmemiştir. Aynı şekilde إِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ayetinde⁹³ de iki kişiye âit kalpler çoğul kalıbıyla gelmiştir. Arapların insan vücudu ile ilgili teskiyelerde bu kullanım şekline baş vurdukları söylenir.⁹⁴ el-Ferrâ (ö.207/822) "İnsanın organları iki ya da daha çok bir şeye muzâf kılınsa bu organlar çoğul olarak anılır." der. "هَشَمْتُ رُؤُوسَهُمَا / başlarını yardım." denir. Bu tür kullanımlar insan organlarını dışında da görülür. İki kişiye onların birer hanımlarını kastederek "خَلَيْتُمَا حَرَقْتُمَا فَمُصَكِّمًا" / hanımlarınızı terk ettiniz." ya da iki kişiye "خَلَيْتُمَا حَرَقْتُمَا فَمُصَكِّمًا" / gömleklerinizi yırttınız." denilebilir.⁹⁵

11-Cemi mükesserlerin "vâv-nûn" ile ve "tüm" muttasıl zamiri ile anılması: Mesela insan ve cin kelimelerinin müzekker çoğullarında النَّاسُ الْكِبَاشُ قَدْ دُبِحْنَ / ذُبِحَتْ ve سَاجِدُونَ سَاجِدُونَ ve سَاجِدُونَ الْمَلَائِكَةُ وَالْجِنُّ سَاجِدُونَ denilmektedir. Halbuki ذُبِحَتْ / ذُبِحَتْ denir, ama مُذْبِحُونَ demek uygun değildir. Buna rağmen Kur'an-ı Kerim'de اِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ayetinde şems, kamer ve kevâkib nûn-yâ ile ifâde edilmiştir. Çünkü buradaki gök cisimleri insanlara özgü secde, rükû fiilleri ile nitelendirilmiştir. Yine bir başka âyette وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لَمْ شَوْدُهُمْ عَلَيْنَا Cenennemlikler derilerine değil de sanki akıllı varlıklara sesleniyor gibi "Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?" demektedirler. يَا فِطْرَتَ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ ayetinde⁹⁶ ise karıncalar adam yerine konulmuştur. اِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ayetindeki⁹⁷ cemi müzekker kelimenin 'kavm'den kinâye olan hum zamirine âit olduğu söylenmiştir.⁹⁸ Kur'anda bu yapının başka örnekleri de vardır.⁹⁹

12-Cemi mükesserlerin çoğul müennesle anılması: Kur'an-ı Kerim'de şu âyetlerde bu durum görülür: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ...إِلَّا الْمُصَلِّينَ...İçin kullanılan zamiri cansız varlıklar için kullanılmıştır.

13-Özne, tesniye olmasına rağmen fiilin cemî olarak gelmesi: Tesniye yerinde çoğul zamiri kullanılabilir. Örneğin âyette¹⁰³ hasımların tapınağa tırmandıkları *تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ* şeklinde çoğul kalıpta ifade edilirken az sonra 'hasmâni' kelimesi ile bunların iki hasım oldukları söylenmektedir. Fakat bâzı kırâatçiler bunu bir sıkıntı olarak görmüş olacaklar ki fiili 'teseverâ' şeklinde tesniye olarak okurlar¹⁰⁴. *وَأَنَّ هَذَا خُصْمَانِ تَخْتَصِمُوا فِي رِبِّهِمْ* âyetinde¹⁰⁵ ve *إِذْ يُبَايِعُكُمْ عَلَىٰ آلِفَتِهِمْ رَبِّيونَ أَكْثَرُونَ* âyetinde¹⁰⁶ ve 'Abullâh kırâatine göre *إِذْ يُبَايِعُكُمْ عَلَىٰ آلِفَتِهِمْ رَبِّيونَ أَكْثَرُونَ* âyetinde de bu durum söz konusudur.

14- "Fiil cümlesinde fâilin niceliği ne olursa olsun fiil dâima müfred olur" kuralının ihlâli: Sîbeveyhi fâil tesniye ya da cemi ise fiili de tesniye ve cemî söyleyen Araplardan bahs eder. Bu Araplar *ضَرْبُونِي* ve *ضَرْبَاتِي أَحْوَاكُ* demektedirler. Sîbeveyhi bu fiillere vâv ve elif getirilmesini, fâili müennes olan bir fiile tâ getirilmesine benzetir. Fakat Sîbeveyhi son tahlilde bunun işlek bir yapı olmadığını söyleyerek bu tür kullanıma itibâr edilmemesi gereğini vurgular. Şâir Ferazdak (ö.110/728)'â âit olan *يَحْوِرَانِ* ifâdesinin yer aldığı bir beyit nakleder ve 'akâribuhû'nun fiilinin 'ya'sırne' şeklinde çoğul gelişine dikkat çeker. Sîbeveyhi temelde bu lugatı zayıf bir lugat olarak görür. Sîbeveyhi belki Farazdak gibi şâirlerin bu lugatı zaman zaman kullanmalarını şiir zarûreti olarak görüyordu.

*وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا*¹⁰⁷ ve benzeri bir kaç âyetin bu lugatte geldiğini söyleyenler olsa da Sîbeveyhi'ye göre burada 'ellezîne' fiilin fâiline bedel olarak gelmiştir¹⁰⁸. İbnü'n-Nâzım (ö.686/1287) da aynı görüştedir¹⁰⁹. İbn Hişâm'a göre ise 'ellezîne zalemû' mübtedâ, 'eserrû'n-necvâ' ise bunun haberidir.¹¹⁰ *عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ*¹¹¹ âyeti ve diğer bir kaç âyet bu yapıya bağlanır. Ebû 'Ubeyde Mâide, 5/71. âyetiyle ilgili olarak şu üç farklı görüşe yer verir. fiile getirilen zamir fiilden sonra gelen isimden kinâye olarak getirilmiştir.; 'Kesîr' ile başlayan kısım isti'nâf / yeni bir cümledir.; 'Kesîr' fiilin, 'kavm' takdirindeki isminden kinâye olan zamirinin sıfatıdır¹¹². Araplar bunu fiillerden sonra yaparlar¹¹³.

أَكَلُونِي الْبِرَاغِيثُ / Ekelûni'l-Berâgîs (Pireler beni yediler) lugatı olarak anılan bu lugatın Tay ya da Ezdu şenûe kabilelerinin dili olduğu¹¹⁴ veya Yemen'de-ki bir kabilenin dili olduğu da söylenir¹¹⁵.

Çağdaş araştırmacılardan İbrâhîm el-'Arîd, *أَكَلُونِي الْبِرَاغِيثُ* yapısının Arapçada ayrı bir yerinin olduğunu iddia eder. el-'Arîd'e göre *أَكَلْتَنِي الْبِرَاغِيثُ* yapısında vurgu *الْبِرَاغِيثُ* / pireler sözcüğündedir ve cümlenin anlamı: "Beni, pireler yedi." şeklindedir. Bu cümlenin doğal sonucu "فَأَقْضِ عَلَيْهِ إِتْرَحْنِي" / Öldürün şunları da rahat bir nefes alayım." şeklindeki bir cümledir. Ama *أَكَلُونِي الْبِرَاغِيثُ* cümlesinde vurgu pirelerde değil yeme işindedir ve anlam: "Pireler beni yiyip bitirdiler." şeklindedir. Bu cümlenin de doğal sonucu: "فَأَقْضِرِي مِنْهَا" / Kurtarın beni şunlardan." şeklindeki bir cümledir.

Bu yapı İngilizcedeki "I have been pestered by mosquitoes" anlamındadır¹¹⁶. Hazreti Peygamberin de bu lugatle *يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* dediği kaydedilir¹¹⁷.

15-Sıfat ve mevsûfun niceliklerinin birbirini tutmaması: Kur'ân'da *رَبِّيونَ كَثِيرٌ*¹¹⁸ geçmektedir. Cem-i müzekker sâlim olan 'ribbiyyûn' kelimesi

müfred kalıptaki bir isimle sıfatlanmış ve sıfat-mevsûf arasındaki nicelik uyumu göz ardı edilmiştir. Dil bilginleri bu problemi “Faîl / فَعِيل kalıbında müfredlik, tesniyelik ve cemilik; müzekkerlik ve müenneslik ve ism-i fâillik, ism-i mef’ûllük ortaktır.” diyerek çözmeye çalışmışlardır.

16- Fiil ve fâilin cinsiyetlerinin birbirini tutmaması: Arapçada bilinen bir kural fiil ve fâilin müenneslik bakımından birbirine uygunluğudur. Kur’ân-ı Kerîm’de örneğin ¹¹⁹ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ النَّبِيُّاتُ ve ¹¹⁹ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ fiillerinde ¹²⁰ fiillerden tâ düşmüştür. Sibeveyhi Kur’ân’da bunun çok görüldüğünü söyler ¹²¹. Bununla kalmaz, “Hayvan fiilin fâili ise fiilden tâ’nın düşmesi az; eğer fâil mevât / cansız nesnelere ise tâ’nın düşmesi çok olur. Eğer fâil tekil bir insansa tâ’nın düşmesi hayvanlara göre daha az olur.” der ¹²². Sibeveyhi cevâz dâiresini çok geniş tutar. Ona göre هِيَ الرَّجَالُ ve قَالَ ¹²³ demek câizdir. Zâten Kur’ân’da da قَالَ نِسْوَةٌ ifadesi ¹²³ bulunur. İbn Cinnî ise ‘mev’ize’ kelimesinin fiilinin müzekker gelişini ‘mânâya haml’ kavramı ile açıklar. Bununla ‘mev’ize’ kelimesinin aynı anlamdaki müzekker ‘va’z / وَعَظْ kelimesine bağlanarak âdeta cümlede ‘mev’ize’ değil de, ‘va’z’ varsayıldığını söyler ¹²⁴. İbn Cinnî mânâya hamli, hazif ve ziyâde gibi diğer bazı kavramlarla beraber dildeki gramer kurallarını zorlayan cür’etkâr birer esneklik olarak görmüş ve bu nedenle bu kavramları “Arapçanın cesâreti” adını verdiği bir bölümde incelemiştir ¹²⁵.

17- Mübtedâ ve haberin cinsiyetlerinin birbirini tutmaması: لَعَلَّ ¹²⁶ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ve ¹²⁷ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ¹²⁶ gibi bir kaç yerde bu uyumsuzluk göze çarpsa da bu ya ‘manaya haml’ kavramı ile ya da ‘fa’îl kalıbının müzekkerlik ve müenneslikteki ortaklığı’ ile açıklanır. Mânâya haml, örneğin rahmet kelimesinin الْمَطْرُ / yağmur ¹²⁹ ya da aynı kökten الرَّحْمُ ¹³⁰ veya التَّوْحْمُ olarak yorumlanmasıdır. Bir görüşe göre de karîb ve ba’îd kelimeleri sıfat değil zarf olduklarından müzekker kullanılmışlardır ¹³¹. بَلِ ¹³² الإنسانِ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ¹³² ise mübtedâ müzekker, haber müennes gelmiştir. Basîre’deki ‘tâ’ عَلَامَةٌ vb. müzekker kelimelerdeki ‘tâ’ ile açıklanır ¹³³ ve buradaki ‘tâ’nın mübâlağa ve tefhîm / vurgu için getirildiği söylenir... مَا... خَالِصَةٌ... وَمُحَرَّمٌ... ¹³⁴ âyetinde ¹³⁴ ‘mâ’nın ilk haberi müennes ikincisi müzekker gelmiştir. Müennes kelimedeki ‘tâ’ aynı şekilde mübâlağa ile açıklanır ¹³⁵.

18-Sıfat ve mevsûfun cinsiyetlerinin birbirini tutmaması: بِلْدَةً مَيِّتًا bir kaç âyette ¹³⁶ geçmektedir. Bu âyetlerde مَيِّتًا yerine مَيِّتًا kelimesi kullanılmıştır. Bir yerde ise مَيِّتَةً şeklinde ¹³⁷ kullanılmıştır. Kur’ân’da bazı âyetlerde مَغَانِمَ كَثِيرَةً ¹³⁸ ve قَوَائِمَهُ كَثِيرَةً ¹³⁹ ifadeleri geçerken diğer bazı âyetlerde pek çok milletler anlamında كَثِيرًا ¹⁴⁰ ve yine قُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا ¹⁴¹ ifadelerine yer verilmektedir. Bu âyetlerdeki sıfat-mevsûfun cinsiyetlerinin farklı olması pek çok âyette fa’îl kalıbının her iki cinsten ortak olması ile açıklanır.

Âyetteki ¹⁴² بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ ¹⁴² için gelmesi ve bu mübâlağa kalıbının ‘tâ’ almaması ile açıklanır ¹⁴³.

19-Aynı dizideki kelimelerin niceliklerinde aykırılık: Arapçada “Benzer benzere atf edilir” kuralına rağmen Kur’ân’da وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ و بَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ ifadesinde olduğu gibi amca ve dayı kelimeleri tekil,

teyze ve hala çoğul kullanılmıştır. Muhammed Hamidullah, bunun bir dilbilgisi meselesinden çok bir üslup meselesi olduğu görüşündedir¹⁴⁴.

Bir başka örnek de şudur: عَنْ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ¹⁴⁵ ‘yemîn / sağ el’, tekil kullanılmış, sol eli ifade etmek üzere ise ‘şemâil / sol eller’ kelimesi kullanılmıştır. Muhammed Hamidullah bu âyetteki gramere aykırı olan bu yapı için “Allah her türlü dilin ve sesin üzerindedir. Onun bildirdiği Tanrısal mesaj bir beşer dilinde vahy edilmiş, dolayısıyla bu dilin özel kullanımına uygun hale gelmiştir¹⁴⁶.” derken zımnen “Kur’ân ister istemez Arapça kurallarına uysa da son tahlilde kendi dil kurallarını kendi koyar.” demektedir. Bu, kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Kur’ân’ın bu gibi yerlerde gramer kurallarına uymaması gramer kurallarının sâdece edebî dilin en işlek malzemesine dayanmış olmasındandır.

20-Aynı dizideki kelimelerin ref ya da nasb bakımından birbirlerine uymamaları: Âyette¹⁴⁷ ‘mukîmîne’ kelimesi dışında bütün isimler لَكِن الرَّاٰسِخُوْنَ...وَالْمُؤْمِنُوْنَ...وَالْمُقِيمِيْنَ...وَالْمُؤْتُوْنَ... şeklinde merfû olarak gelmiştir. Sibeveyhi bu durum karşısında “Hepsi merfû olsa idi ceyyid / iyi olurdu.” demektedir.¹⁴⁸ Buna benzer bir durum aşağıdaki âyette¹⁴⁹ görülmektedir: وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ...وَالْمُؤْفُوْنَ...وَالصَّابِرِيْنَ Sibeveyhi burada da “es-Sâbirîn kelimesi merfû olsaydı daha iyi olurdu.” demektedir. Fakat son tahlilde bu tür nasblı örneklerin şiirlerde de görüldüğünü söyleyerek bunların mansûb okunmasını ta’zîm ve medih için getirilmiş sıfat olmalarına bağlar. Buna el-Hirnik (h.ö.50/670) ve İbn Hayyât el-‘Uklî’nin şiirlerinden örnek verir¹⁵⁰. Ferrâ da bu görüştedir¹⁵¹. Fakat bu görüşe “Nasb üzere medih söz tamamlanmadan yapılamaz. Burada haber daha gelmemiştir. Zira أولئك ile başlayan kısım haberdir.” diye itiraz edilir¹⁵². الْمُقِيمِيْنَ’nin mansûb okunuşunu Kisâî (ö.189/804) gibi onun cerrini sağlayacak âmil tahayyül ederek açıklayanlar da vardır¹⁵³. Fakat Kisâî mukîmîne’nin cerrini بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ifâdesine bağlar ki bu doğru bir yorum olmaktan uzaktır. Zira bu takdirde âyet يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَاَلْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةِ şeklinde anlaşılır ve anlam “(Ey Muhammed) müminler hem sana hem de namaz kılanlara iman ederler.” olur. Fakat buna da çözüm (!) bulunur ve namaz kılanlar ile meleklerin¹⁵⁴ ya da peygamberlerin¹⁵⁵ kast edildiği söylenir. Mukîmîne’nin âyetteki كَأَمْ قَاتِلِكَ deki kâf’a atfen mecrûr olduğunu söyleyenler varsa da bu görüş de doğru olmaktan uzaktır. Yine bu kelimenin mahzûf bir zarfın yerine geçtiği söylene de bunun da zorlama bir yorum olduğu ortadadır. Bu yorum “Mecrûr bir isim zamire atf edilemez” kuralına aykırıdır¹⁵⁶.

Ebû ‘Ubeyde sâbirîn’in ve mukîmîn’in, merfû isimler serisinde mansûb olarak kullanılmasını “Araplar söz çok uzarsa ref’ten nasba dönerler.” sözüyle açıklar¹⁵⁷. Muhammed Hamidullah da “Bu gibi durumlarda acaba Arap dili müzikal nedenlerden dolayı ve monotonluktan sakınmak için mi, bu gibi değişiklik yöntemini kullanıyordu?” diye sorar¹⁵⁸.

... إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرُونَ وَالنَّصَارَىٰ...¹⁵⁹ ‘sâbiûn’ kelimesinin merfû okunduğu görülür. Oysa Arapça dilbilgisi kurallarına göre وَرَيْدٌ ذَاهِبَانِ demek gramer hatasıdır. Sibeveyhi bu yapıyı ‘galat / yanlış’ kelimesi ile tanımlar¹⁶⁰. Aslında pek çok âyette de inne’nin ismine ma’tûf

kelimenin nasb edilmesine riâyet edilmiş, hatta bu kelime zamir ise **وَأَنَا أَوْ إِيَّاكَ** ¹⁶¹ örneğinde olduğu gibi munfasıl nasb zamiri kullanılmıştır. Ne varki yukarıda bunun dışına çıkıldığı görülür. Sîbeveyhi ‘sâbiûn’ kelimesinin merfû okunuşunun takdîm-te’hîr ile açıklanabileceği görüşündedir. Sîbeveyhi’ye göre sâbiûn kelimesi mübtedâ’dır, haberi ise daha önce geçmiştir. Bu âyeti Bîşr b. Ebi Hâzîm’in ¹⁶² “وَالْأَفَاعِلُ مَا بَقِينَا مِنْ شِقَاقِ” “Biz de siz de çatışma içinde olduğumuz müddetçe âsileriz.” beytini örnek vererek açıklar. Şiirin aslı **أَنَا بُعَاةٌ وَأَنْتُمْ** olmasına rağmen bir takdîm-te’hîr yapılmıştır ¹⁶³.

Bu kelimenin merfû okunuşunu **إِنَّ**’nin nasb ettiği ismin aslî mahalli ile açıklayanlar da vardır. Bu görüş sâhiplerine göre, inne’nin ismi o gelmeden önce mübtedâ olarak merfû olduğuna göre inne geldikten sonra bile bu kelimeye atf edilen isim ref edilebilir ¹⁶⁴. “Yine Araplar öncesindeki mansûb ile iştirâkları hâlindeki bir ismi mansûb okumayıp bir fiilin zamirine bağlı olarak merfû okuyabilirler ya da isti’nâf / yeni bir cümle başı olarak merfû okuyabilirler.” diye de açıklanır ¹⁶⁵.

Âyetin aslında **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ... فَلَا خَوْفٌ... وَالَّذِينَ هَادُوا... وَالصَّابِرُونَ** şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyenler de vardır. Buna göre, “‘sâbiûn’ kelimesi ‘ellezîne hâdû’ya atf edilmiştir. Yani mübtedâ’ya atfen merfû okunmuştur. Haberleri ise mahzûftur. Buna çok yakın bir görüş de ‘sâbiûn’ kelimesi ‘ellezîne hâdû’ya atfen merfûdur, ama haberleri mahzûf değil bilakis âyetteki ‘men âmene’ ifâdesi, bunların haberidir. Mahzûf olan, ‘ellezîne âmenû’nun haberidir.” şeklindeki görüştür ¹⁶⁶.

Kur’ân’da ‘sâbiûn’ kelimesi aynı siyâkta iki yerde daha geçer ¹⁶⁷, fakat buralarda mansûb okunur.

¹Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalim b. en-Neccâr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts., I, 42.

²Temmâm Hassân, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, Mektebetü el-Anglo el-Misriyye, Kahire, 1958, s.184.

³Temmâm Hassân, *el-Luga*, Fiyyers'ten nakletmiştir. s.185.

⁴S. Olman, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, çev. Kemal Bîşr, Mektebetü'ş-Şebâb, Kahire, 1975, s. 23.

⁵Temmâm Hassân, *el-Luga*, s.185.

⁶Temmâm Hassân, *el-Luga*, s.183.

⁷Temmâm Hassân, *el-Luga*, s.184.

⁸İbrâhîm Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabîyye*, Mektebetü el-Anglo el-Misriyye, 1965, s. 16.

⁹Bkz. İbrâhîm Enîs, *fi'l-Lehecâtu'l-'Arabîyye*, s. 21.

¹⁰Johan Fück, *el-'Arabîyye Dirâsâtu'n fi'l-Luga ve'l-Lehecât ve'l-Esâlib*, Arapçaya çev. Abdulhalim en-Neccâr, Matba'atü'l-Kâtibi'l-'Arabî, Kahire, 1370 / 1951. s.7.

¹¹Temmâm Hassân, *el-Luga*, s. 327.

¹²Temmâm Hassân, *el-Luga*, s. 336.

¹³Bkz. İbrâhîm Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabîyye*, s. 16.

¹⁴Otto Yisbersin, *el-Luga beyne'l-ferd ve'l-Muctema'*, Arapçaya çev. Abdur-rahmân Eyyûb, s.91.

¹⁵Th. Nöldeke, *el-Lugâtu's-Sâmiyye*, Arapçaya çev. Ramazân 'Abduttevvâb, Dâru'n-Nahdatu'l-'Arabîyye, Kahire, ts., s. 77.

¹⁶Temmmâm Hassân, *el-Luga*, s. 91.

¹⁷Mustafâ Sâdık er-Râfî'î, *Târihu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1394-1974, I, 136.

¹⁸Râfî'î, *Târih*, I, 137.

¹⁹Râfî'î, *Târih*, I, 138.

²⁰Râfî'î, *Târih*, I, 179.

²¹İbrâhîm Enîs, *fî'l-Lehecâtu'l-'Arabiyye*, s. 40.

²²Temmmâm Hassân, *el-Luga*, s. 169.

²³C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Târîhi*, çev. Neş'et Çağatay, 2. Baskı, Ankara Üniv., Ankara, 1964, I, s. 11.

²⁴'Keşkeşe', vakıfta müennes kâf zamirine şin eklenmesi: أَكْرَمُنِكُنْ Bu yapı Te-mim lehçesinde görülürdü.; 'Keskesese', müennes kâf zamirine sîn eklenmesi. Buna Bekr lehçesinde rastlanırdı. 'Teltele' ise muzârât harfinin kesreli telaf-fuz edilmesi idi. Yine Kudâa'ya âit 'ğamğama' adı verilen kullanımdan ve Himyer'e âit 'Tumtumâniyye' yapısından da bahs edilir. Bkz. ez-Zamahşerî, *Mufasssal fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1323. s.333-334.

²⁵Bkz. İbn Cinnî, *Sirru-Sinâati'l-İ'râb*, thk. Mustafâ es-Sekkâ, vd., Neşru İdârî's-Sekâfeti'l-'Âmme, Kahire, 1954. I, 224, 235; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1952-56, II, 22; İbn Fâris, *es-Sâhibi fî Fikhi'l-Luga*, Matba'atü'l-Müeyyid, Kahire, 1910, s. 24.

²⁶Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1987, I, 61-67.

²⁷es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 61.

²⁸Râfî'î, *İcâzu'l-Kur'an ve'l-Belâgati'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kahire, 1384-1965, 69-70.

²⁹Hatta buna dayanılarak bir kaç kelimenin dışında Kur'an'daki bütün kelimelerin yedi değişik versiyonunun olduğu söylenir. Yedi harften maksadın takdîm-te'hîr; eşanlamlı kelimeleri birbirinin yerine kullanmak gibi bir takım anlam farkına yol açmayacak dilsel esneklikler olduğunu söyleyenler de vardır. Hatta bu esnekliğin sınırı "mağfiret ayetini azab ayetine, azap ayetini mağfiret ayetine" dönüştürmeyecek bir okuma olarak çizilir. Gerçi et-Tahâvî, İbn Abdilber ve el-Bâkîllânî gibi bâzı bilginlere göre bu esneklik Kur'an'ın nüzûlü döneminde okur yazar olmayan, hafızasına güvenemeyen kişilere özgüdür ve okur yazar olma ve ezberleme işinin kolaylaşmasına bağlı olarak ortadan kalkmıştır. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63.

³⁰İbrâhîm, 14/4.

³¹Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63.

³²İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24.

³³ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1376 / 1957, I, 217, Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63; Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 3. Baskı, Kahire, 1372, I, 173.

³⁴Bu görüşler için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63.

³⁵İbn Fâris, *es-Sâhibi fî Fikhi'l-Luga ve Suneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, thk. Mustafâ eş-Şüveymî, Beyrut, 1382 / 1963, s.52.

³⁶Mehmed Fehmî, *Târîhi Edebiyât-ı 'Arabiyye Câhiliye Devri*, Matba'a-i 'âmire, İstanbul, 1335-1918, I, 123-127.

³⁷Râfî'î, *Târih*, II, 62.

³⁸Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Arap. çev. Neccâr, I, 42

³⁹Mustafâ es-Sâdık er-Râfî'î, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâgati'n-Nebeviyye*, s.66.

⁴⁰Kabalık ve yabânîlik Araplarca iyi birer sıfat olarak kabul edilirdi. Bu sıfatlar bir kabile ya da kişinin başka milletlerle karışmadıklarını ve dillerinin sâfiyetlerini korumuş olduklarını gösteriyordu. Hatta dilci er-Reyâşî Basralı dilcilerin Kûfeli

dilcilerden üstün olduğunu şu sözlerle dile getirir: “Biz dili kertenkele yakalayan, tarla faresi yiyenlerden alırken onlar (Kûfeliler), dili turşuyla, kaymakla beslenen şehirlilerden aldılar.” Bkz. Saïd el-Afgânî , *Min Târîhi'n-Nahv Târih ve Nusûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/ 1978, s.66.

⁴¹Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, 2. Baskı, Beyrut, 1986.s. 147.

⁴²Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, Beyrut, ts., I, 283, es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 68; 227.

⁴³el-'Arabu'l-'ârîbe için bkz. İlmü'd-Dîn el-Cundî, *Lehcetü'l-Kurâni'l-Kerîm beyne'l-Fushâ ve Lehecâti'l-Kabâil*, Dâru'l-'Ulûm Fakültesi, 1960, s.40.

⁴⁴Bkz es-Suyûtî, *el-İktirâh fî İlmî 'Usûli'n-Nahv*, Haydarabad, 1359, 19-20; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 212.

⁴⁵Bkz. 'İmuddîn el-Cundî, *Lehcetü'l-Kurâni'l-Kerîm beyne'l-Fushâ ve Lehecâti'l-Kabâil*, s.40.

⁴⁶Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 175-178.

⁴⁷Kureyş'e âit olmakla garib olan/işlek olmayan bu üç kelime isrâ, 17/51.âyette geçen 'alaylı bir şekilde baş sallamak' anlamındaki سَيِّئُضْوُونٌ keli-mesi, Nisâ, 4/85. âyetteki 'muktedir' anlamına gelen مُقَيِّتٌ ve Enfâl, 8/57.âyetteki 'onları dağıt' anlamındaki فَشَّرْتُمْ ifâdesidir.

⁴⁸Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 178.

⁴⁹Muhammed Hamâse 'Abdullatîf, *el-'Alâkatu'l-İ'râbiyye fî'l-Cumle beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Kahire, ts., s. 357.

⁵⁰Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 14-15.

⁵¹'Abdulkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisânâti'l-Arab*, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, ts., I, 23.

⁵²Hamâse, *el-'Alâka*, s.357.

⁵³Şemsü'd-Dîn Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-'Aşr*, el-Mekte-betü't-Ticâriyye, I, 9.

⁵⁴Haşr, 59/7.

⁵⁵İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirâat ve'l-İzâh 'anhâ*, nşr. Necdi Nâsîf, vd., Kahire, 1389 / 1969, I, 32-33.

⁵⁶İsmâil Karaçam, *Kurân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*, Nedve, İstanbul, 1974, s.312.

⁵⁷Bakara, 2/45.

⁵⁸Nisâ, 4/12.

⁵⁹Nisâ, 4/112.

⁶⁰Kehf, 18/33.

⁶¹ez-Zeccâc, *I'râbu'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm el-Enbârî, Kahire, 1963, II, 609.

⁶²Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, ts., I, 39-257, 258.

⁶³Saïd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Emîru'l-Verd, 'Âlemü'l-Kutub, 1985, I, 252.

⁶⁴İbn Cinnî, *Hasâis*, II, 419.

⁶⁵Mâide, 5/17.

⁶⁶Enbiyâ, 21/30.

⁶⁷Hâkka, 69/14.

⁶⁸Kâf, 50/24.

⁶⁹Kıfâ'daki elif tesniye elifi olarak da yorumlanmıştır. Zira müfred ve cemîye tesniye ile seslenmek Arapların dilsel alışkanlıklarındandır. Bkz. ez-Zevzenî, *Şerhu Muallakâti's-Seb'*, Beyrut, 1963, s.7.

⁷⁰Ebü Bekr b. Ahmed b. el-Hasen b. Şakîr, *el-Muhallâ Vucûhu'n-Nasb*, thk. Fâiz Fâris, Muessesetu'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1987, 214.

⁷¹Mü'minûn, 23/11.

⁷²Hâfiz Mustafâ b. el-Hâc Mustafâ el-Mihâlicî, *Şerhu Şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmî'*, Hacı Ahmed Hulûsî ve Hacı Mustafa Derviş ve şürekâsı sahâifeyi Osmâniyye şirketi, İstanbul, 1317, s.66. Ayrıca Burada İbnu'l-Hâcib Arapçada altmış kabul ettiği semâi müennesleri nûn uyaklı bir kasidede toplar.

⁷³Nahl, 16/9.

⁷⁴Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 362.

⁷⁵Mü'minûn, 23/99.

⁷⁶ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, s. 7.

⁷⁷Tahrîm, 66/12.

⁷⁸Yâsîn, 36/35.

⁷⁹Sibeveyhi, *el-Kitâb*, Bulâk, 1898, II, 17.

⁸⁰Nahl, 16/66.

⁸¹Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 362.

⁸²Zuhrûf, 43/12-13.

⁸³Fâtır, 35/28.

⁸⁴İbnu'n-Nâzım, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Nâsır Hasrû, Tahran, ts., s.163.

⁸⁵İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 419.

⁸⁶Sibeveyhi, *el-Kitâb*, II, 16-17. Bu kalıpta müfred anlamlı pek çok kelime vardır: Esmâl, ehdâm, esmâl vb. Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts. III, 2100.

⁸⁷Kitâbu'l-Muhabber'de Kur'an'daki bu yapıyla ilgili Arap dilinden onbeş isim örnek olarak verilmektedir. İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, ts., s. 513-514.

⁸⁸Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 107-108.

⁸⁹Nisâ, 4/4.

⁹⁰İnfitâr, 82/6; İnşikâk, 84/6; Zümer, 39/8.

⁹¹Sırasıyla: Hâkka, 69/47; Meâric, 70/19-22.

⁹²Mâide, 5/41.

⁹³Tahrîm, 66/4.

⁹⁴Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 166.

⁹⁵el-Ahfeş, *Meâ 'ni'l-Kur'an*, I, 306-307.

⁹⁶Neml, 27/18.

⁹⁷Şuarâ, 26/4.

⁹⁸Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, 83.

⁹⁹Mesela; Enbiyâ, 21/65.

¹⁰⁰Talâk, 65/12.

¹⁰¹İbrâhîm, 14/35-36.

¹⁰²Zümer, 39/38.

¹⁰³Sâd, 38/21.

¹⁰⁴Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 241.

¹⁰⁵Hac, 22/19.

¹⁰⁶Hucurât, 49/9.

¹⁰⁷Enbiyâ, 21/3.

¹⁰⁸Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 236.

¹⁰⁹İbnu'n-Nâzım, *Şerh*, s. 218.

¹¹⁰İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûru'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, nşr. Mustafa Muhammed, Kahire, 1385-1965, s.179.

- ¹¹¹Mâide, 5/71.
- ¹¹²Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 174.
- ¹¹³Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, 34.
- ¹¹⁴el-'Allâme Nûru'd-Dîn Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts., (Hâşiyetu's-Sabbân'la birlikte basım.), II, 48.
- ¹¹⁵Muhammed 'Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ'l-Eşmûnî*, Dâru İhyâ-i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts., II, 48.
- ¹¹⁶İbrâhîm el-'Arîd, "el-'Arabiyye Kable Sîbeveyhi ve Ba'dehu", el-Lisânu'l-'Arabî, XII, 1, 1975, . s.77.
- ¹¹⁷Buhârî, *Sahih*, Mevâkîd, 16; Müslim, *Sünen*, Mesâcid, 210; en-Nesâî, *Sünen*, Salât, 21; İbn Mâlik, *Muvatta*, sefer, 82.
- ¹¹⁸Âl-i İmrân, 3/146.
- ¹¹⁹Bakara, 2/275.
- ¹²⁰Âl-i İmrân, 105.
- ¹²¹Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 236.
- ¹²²Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 235.
- ¹²³Yusuf, 12/30.
- ¹²⁴Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 412.
- ¹²⁵Bu bölüm *el-Hasâis*'te II, 360-441'de bulunur.
- ¹²⁶Şûrâ, 42/17.
- ¹²⁷Ahzâb, 33/63.
- ¹²⁸A'râf, 7/56.
- ¹²⁹İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 412.
- ¹³⁰Ebû Muhammed Mekkî, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'an*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâ-min, Muessesetu'r-Risâle, 2. baskı, Beyrut, 1987, I, 294.
- ¹³¹Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 216.
- ¹³²Kıyâmet, 75/14.
- ¹³³Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, 277.
- ¹³⁴En'âm, 6/139.
- ¹³⁵İbn şakîr, *el-Muhallâ*, 245.
- ¹³⁶Furkân, 25/49; Zührûf, 43/11; Kâf, 50/11.
- ¹³⁷Yâsîn, 36/33.
- ¹³⁸Nisâ, 4/94; Fetih, 48/19-20.
- ¹³⁹Mü'minûn, 23/19.
- ¹⁴⁰Yâsîn, 36/62.
- ¹⁴¹Furkân, 25/38.
- ¹⁴²Bakara, 2/71.
- ¹⁴³Ebû'l-Bekâ 'Abdullâh b. el-Huseyn el-Ukberî, *İmlâu Mâ Menne bihi'r-Rahmân min Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâat*, thk. İbrâhîm 'Atve 'İvad, Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1969, s. 43.
- ¹⁴⁴Bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, s. 91.
- ¹⁴⁵Nahl, 16/48.
- ¹⁴⁶Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatib, Mahmut Kanık, İst., ts., s. 91.
- ¹⁴⁷Nisâ, 4/162.
- ¹⁴⁸Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 248.
- ¹⁴⁹Bakara, 2/177.
- ¹⁵⁰Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 249.

- ¹⁵¹İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sekar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973, s.54.
- ¹⁵²Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 213.
- ¹⁵³İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, s.53.
- ¹⁵⁴Ebû Muhammed Mekkî, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 213.
- ¹⁵⁵İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, s.54.
- ¹⁵⁶Ebû Muhammed Mekkî, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 213.
- ¹⁵⁷Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 62, 142.
- ¹⁵⁸Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s.91.
- ¹⁵⁹Mâide, 5/69.
- ¹⁶⁰Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 290.
- ¹⁶¹Sebe', 34/24; Aynı şekilde zamir müstesnâ yerinde geldiğinde de munfasıl nasb zamiri getirilmiştir: *صَلِّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلِيَّ* İsrâ, 17/67.âyeti buna güzel bir örnektir.
- ¹⁶²Bişr b. Ebû Hâzim el-Esedî (ö.Hicretten önce 92), Câhiliyye şâirlerinden-dir. Dîvânı, Doktor 'İzzet Hasen'in tahkîki ile 1960'ta Dimeşk'te tek cilt olarak basılmıştır. Bkz. Abdu'l-Vehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ ve Devâvîn*, Beyrut, 1978, s.6.
- ¹⁶³Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 290.
- ¹⁶⁴İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, s.52; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 172.
- ¹⁶⁵Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 172.
- ¹⁶⁶İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, s.55.
- ¹⁶⁷Bu iki yer; Bakara, 2/62; Hac, 22/17.

ARAPÇA-TÜRKÇE SÖZLÜKLERİN ÖNCÜSÜ SAYILAN SUBHA-İ SİBYÂN

Tacettin Uzun *

Özet: İslam toplumlarında Kur'an'ı daha iyi anlama ihtiyacı, sözlük yazımını teşvik eden en önemli etkenlerdendir. Türkler de Müslüman olduktan sonra yeni dinlerini öğrenmek ve öğretmek amacıyla Arapça-Türkçe sözlükler yazmaya önem vermişlerdir. Subha-i Sıbyan da eğitim ve öğretim amacıyla kaleme alınmış ilk Arapça-Türkçe sözlüklerdendir. Bu çalışma, manzum olarak yazılan bu sözlüğü tıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Subha-i Sıbyân, Arap dili, Arapça-Türkçe sözlükler

Subha-i Sıbyân as the Predecessor of Arabic-Turkish Dictionaries

Summary: In history, every nation had a language and every language had a lexicon. Dictionaries serve as cultural mirrors reflecting what societies knew in the time when they were written. Muslim societies have given grave importance to the preparation of dictionaries in order to understand better and preserve the Qur'an. Turks, after they had become Muslim, wrote Arabic-Turkish dictionaries, particularly to understand the Qur'an. The dictionary titled Subha-i Sıbyân is regarded as the one of the first Arabic-Turkish dictionaries. Another character of this dictionary is that of being written in verses.

Keywords: Subha-i Sıbyan, Arabic Language, arabic-Turkish Dictionaries

* Doç. Dr., Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi.

SUBHA-İ SİBYÂN

Sözlükler, toplumların kültürlerini yansıtan aynalardır. Tarihte, her milletin bir dili, o dilin de mutlaka bir sözlüğü olmuştur. Sözlükler, yazıldıkları dönemlerde, toplumların neleri bildiklerini, ilim, sanat ve teknikte hangi seviyeye ulaştıklarını, nelerle uğraştıklarını, kimlerle ve hangi milletlerle ilgi kurduklarını gösterirler.

Müslüman toplumlar, özellikle, Kur'an-ı Kerim'in korunması ve daha iyi anlaşılması için, Arapça kelimelerin kendi dillerindeki anlamlarını tespit etmek ve açıklamak gayesiyle sözlük yazmaya çok önem vermişlerdir. Türkler de Müslüman olduktan sonra, Kur'an'ı anlamak ve dinlerini daha iyi tanımak için Arapça-Türkçe sözlükler yazmışlardır. *Subha-i Sıbyan* adlı sözlük Arapça-Türkçe sözlüklerin öncüsü sayılmaktadır.

Subha (سبحه) kelimesi Arapça'da, "Tesbih taneleri, tesbih denilen dizili boncuklar ve tesbih"¹ anlamlarına gelir. Sıbyân (صبيان) da "çocuk" anlamındaki "Sabiyy (صبي)" in çoğuludur. Böylece Subha-i sıbyân'ın anlamı "Çocukların tesbihi" olmaktadır. Kâtip Çelebi, bu sözlüğün Mahmûdiyye² adıyla da meşhur olduğunu belirtmektedir.

Subha-i Sıbyân'ı şerheden Muhammed Necîb, onun Bosnalı Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed er-Rûmî tarafından yazıldığını zikretmiştir³. *Subha-i Sıbyân*, 1033/1624 yılında yazılmıştır, bazı kaynaklarda eser, İbn Melek'e isnat edilmektedir, ancak bu doğru değildir⁴.

Subha-i Sıbyân'ın ilginç bir özelliği daha var. O da manzum olması. Bu sözlüğün, Arapça öğrenenlere bir ilâhî gibi öğretildiği, öğrencilerin bahirlere (vezinlere) dikkat ederek, onu, zevkle ezberledikleri nakledilmektedir.

Subha-i Sıbyân'da dikkat çeken bir husus da, onda, günümüzde kullanılmayan pek çok Türkçe kelime bulunmasıdır. Yüzünü ekşiten anlamında "purtaran", tökezleme anlamında "tayınma", kemik anlamında "söğük", güzel anlamında "gökçek", şaşırma anlamında "tanlamak" bunlardan bazılarıdır⁵.

Sözlük, aşağıdaki manzum önsözle başlamaktadır:

<i>Nâm-ı Hüdü zikredelim ibtidâ</i>	<i>Menzil-i maksûda odur rehnümâ</i>
<i>Nâm-ı Hüdü olsa esâs-ı kelâm</i>	<i>Ona binâen nola olsa temâm</i>
<i>Nâm-ı Hüdü cân ü dili şâdeder</i>	<i>Cümle lugat ehli onu yâdeder</i>
<i>Hamd ü senâ minnet ü şükr ü sipâs</i>	<i>Lâyik-i ân hâlik-i cinn ü ünâs</i>
<i>Ol ki Benî Âdem'e verdi lisân</i>	<i>Tâ edeler şükrünü vird-i zebân</i>
<i>İlimle hikmet verip etti kerem</i>	<i>'Alleme mâ lem ya'lem bi'l-kalem</i>
<i>Nimetinin sofrası berr-i basît</i>	<i>Hikmetinin katresi bahr-i muhît</i>
<i>Kullarına rahmeti çok padişah</i>	<i>Cenneti göstermek için şahrah</i>
<i>Âleme gönderdi Rasûl-i emîn</i>	<i>Hem ona indirdi Kitâb-ı mübîn</i>
<i>Halkı berî kıldı dalâletten ol</i>	<i>Hakkı ayan eyledi gösterdi yol</i>

Râh-ı hidayette sirâc-ı münîr
Ümmeti hakkında duası makbûl
Salli 'aleyhi huve hayru'l-enâm
Summe 'ale'l-âli ve ashâbihi
Necm-i hidâyettir onun her biri
Cümlesinin ruhuna her subh u şâm

Yevm-i kıyâmette şefî' u nasîr
Ahmed ü Mahmûd Muhammed Rasûl
Rabbi ve sellim bi etemmi's-selâm
El-mutehallîne biâdâbihi
Mezheb-i hak üzere eder rehberi
Vâsıl ola hazreti haktan selâm

SEBEB-İ NAZM-I KİTÂB⁶

Nâm-ı Hüdâ çünkü söze verdi tâb
İlm-i luğat emr-i mühim olmağın
Nazm ile bir nice luğat yazdılar
Kangı sabî kim okuyup hifzede
Zabt-ı luğat ile olur behre-dâr
Lâkin onun ekserinin manisi
Fehmedemez onu bu ehl-i diyâr
Hifza haleldir bu dahi vakia
Yahut ara yerde ola fâsıla
Gerçi selâsette gelir bînazîr
İmdi bu manzûmu bu 'abd-i za'îf
Nazmı hususunda edip ihtimam
Lâfzı mukaddem akabince hemân
Lâfızla manası edip izdivâc
Tâki ola fehmi ve hıfzı yesîr
İbn Ferište luğati gibi kenc
Bir nice bahr üzere açıp per ü bâl
Kıta tamamında dahi âşikâr
Haber ile şâyet sebebi yâd ola
Nazm-ı selfis üzre bu rûşen kelâm
Geldi bu mirât-i dile muncelî
Ey germi şâmil ve ihsânı bol
Kıl bu kitabı sebab-i marifet
Kim ki bana hayr ile ede duâ
Ehl-i nazardan dahi budur recâ
Müfteilün müfteilün fâilün

Dinle nedir bâ'is-i nazm-ı kitâb
Hıfzını teshîl için ehl-i yakîn
Silk-i me'ânide dürer dizdiler
Âid olur ona nice fâide
Vezinle nazm içre bulur iktidar
Olmakla terceme-i Fârisî
Ola husûsan okuyanlar sığâr
Terceme lâf üzere mukaddem ola
Vezin için îradolunan lâfızla
Lâkin olur zabt-ı luğatte 'asîr
Lutf-i ilâhî ile yazdım latîf
Ahsen-i tertible verdim nizâm
Tercemesi buldu ona iktiran
Kalmadı serh-i rakme ihtiyâc
Hacmi sağır ola, luğati kesîr
Oldu ve Kur'an luğatin etti derc
Kıtaları oldu sefîne-i misâl
Hem lâkab bahri ve hem vezne vâr
Subha-i sıbyân ona hem âd ola
Avn-i Hüdâ ile çün oldu temâm
Tâ ona târîh ola nazm-ı celî
Lütfunla eyle duâmı kabûl
Ben kuluna vâsita-i mağfiret
Âhiri ve âkıbeti hayrola
Eyleye islâh görececek hatâ
Zevrak vezniyle bu bahre salın

SUBHA-İ SİBYÂN

Kitabın yazılış sebebini bu beyitlerle açıkladıktan sonra, el-bahru'r-recezu'l-mureffel⁷ adlı bir başlık atar ve öğretmek istediği kelimeleri sıralamaya başlar.

EL-BAHRU'R-RECEZU'L-MUREFFEL

الله تكري بر اسمي رحمان * قدوس آري بر نعتي سبحان

Allah: Tanrı. Bir ismi **Rahmân** * **Kuddûs:** Arı⁸. Bir na'tu⁹: **Subhân.**

باري وفاطر يراديچيدر * واقى وعاصم حافظ نكهبان

Bârî vü **Fâtîr:** Yaradıcıdır * **Vakî** vü **âsım:** Hâfız, nighbân¹⁰

انشا يراتماق ايماں اينانمق * جنتدر اوجمق فردوس
بستان

Înşâ: Yaratmak. **Îman:** İnanmak * **Cennettir:** Uçmak. **Firdevs:** Bustân¹¹

شمس وذكا كون بدر وقمر آي * كوكب ستاره دري ورخشان

Şems ü zukâ: Gün. **Bedr ü kamer:** Ay * **Kevekbe:** Sitâre¹², **durri**¹³ vü **rahşân**¹⁴

لجي دريك صو هم لجه دريا * نار وجحيم اود هم جمعي
نيران

Luccî: Derin su. Hem **lucce:** Derya * **Nâr u cahîm:** Od¹⁵. Hem cem'i:
Nîran

سربال كوملك مكيال اولجك * قرطاس كاغد قسطاس ميزان

Sîrbâl: Gömlek. **Mikyâl:** Ölçek * **Kirtâs:** Kağıt. **Kıstâs:** Mîzân¹⁶

عائل كدادر سائل دلنجي * راجل بياده عاجل شتابان

‘**Âil:** Gedâ¹⁷dir. **Sâil:** Dilenci * **Râcil:** Piyade. ‘**Âcil:** Şetâbân¹⁸

صعب و عسيرك معنيسي كوجدر * سهل و يسيرك مفهومي
آسان

Sa'b ü 'asîrin manisi¹⁹: Güçtür * **Sehl ü yesîrin** mefhûmu²⁰: Âsân²¹

ذنبى كثير جوقدر كناهم * قلبى شتيت كوكلم بريشان

Zenbî kesîr: Çoktur günahım * **Kalbî şetîf:** Gönlüm perişan

مستفعلاتن بحر رجزدر * بيلمك كركدر نظميله اوزان

Müstef'îlâtün bahr-i recezdir * Bilmek gerektir nazmiyle evzân

İkinci bölümün adı el- bahru'l-hezecu's-sâlim'dir.²²

Sözlükte başka bahirler de vardır. Sözlük içinde yer alan bazı beyitlerle birtakım mesajlar verilir. Aşağıdaki beyitler, bunlardan bazılarıdır.

Bihâr-ı ma'ârifte ğavvâs olan

Olur hokka-i tab'ı dürden dolu
Halk içinde bundan artık aybolur mu bir kişi
Kendi aybı varken zikrede ayb-ı diğeri
Fâilâtün, Fâilâtün, fâilün
Zümre-i erbâb-ı takvâda bulun
Müfteilün fâilün bahrine de münserih
Fırsatı fevteyleme ilminle âmil ol
Müfâaletün müfâaletün verirler ise cihanı bütün
Yüzün suyuna sen alma satın, yüz aklık iki cihana değer
Takdir hakta, bahsetme zira
Sen bilmediğin var onda hikmet
Feûlün Feûlün Feûlün Feûl
Seâdettir etmek nasihat kabul
Subha-i Sıbyân aşağıdaki beyitle biter:
Bir eser ko, ta ki kala yâdigâr
Bir amel kıl, sana ola yâr-i ğâr

Sonuç olarak, *Subha-i Sıbyân*, Arapça-Türkçe sözlüklerin ilki ve manzum olması, bahirleri tanıtmaması, bazı Türkçe kelimeleri günümüze aktarması bakımından önemli bir yere sahiptir. Ancak şunu itiraf etmek gerekir ki, alfabetik sıraya göre yazılmaması, kendisinden kolayca istifade etmeye ciddî bir engeldir. Baştan sona ezberlenmiş olması da, bu engelin yüzde yüz kalktığını göstermez, ama Arapça kelimelerin anlamlarını öğrenmek için tamamen yetersiz olduğu da söylenemez.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, Dâru Sâdir, tsz., II/473.

² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zumûn*, İstanbul, 1971, II/975.

³ Muhammed Necib, *Hediyyetu'l-İhvân Şerhu Subha-i Sıbyân*, Derseâdet, 1308.

⁴ Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları II", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, İstanbul, 1985, s.353-354.

⁵ Dilçin, Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1983, T.D.K, Yayınları.

⁶ Sebeb-i nazm-ı kitâb: Kitabın yazılış sebebi

⁷ Bahir: Aruz sisteminin ana makamlarından her biri (vezinler grubu). Recez: Bir bahrin adıdır. Bahr-i Recez esasen: "Müstefilün, müstefilün müstefilün, müstefilün" cüzlerinden ibaret olup 15 kadar fûrûu vardır. Terfil: Aruzculara göre, "Müstefilün" cüzüne bir "sebeb-i hafîf" ilave etmek ve "müstefilün" yerine "müstefilâtün" veznini kullanmaktır. Öyle yapılmış olan cüze "müreffel" denilir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, İstanbul, 1973, Enderun Kitabevi, s.22; 120; 165; Nihad M. Çetin, "Bahir", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, IV/484).

⁸ Kuddûs: Temiz.

SUBHA-İ SİBYÂN

⁹ Na't: Ad, sıfat.

¹⁰ Niğebân: Koruyan.

¹¹ Bustân: Bahçe

¹² Sitâre: Yıldız.

¹³ Durrî: Parlak yıldız

¹⁴ Raşşân: Parlak

¹⁵ Od: Ateş.

¹⁶ Mîzân: Ölçü, ölçek.

¹⁷ Gedâ: Yoksul, dilenci.

¹⁸ Şitâbân: Acele ve hızlı yürüyen.

¹⁹ Manî: Mana

²⁰ Mefhûm: Anlam

²¹ Âsân: Kolay

²² Hezec: Bir bahrin adıdır. Salim ise: Aruzculara göre cüzlerinden hiçbiri zihafa uğramayan vezindir. (Tahirü'l-Mevlevî, a.g.e., s.130).

**EL-MURTEDÂ EZ-ZEBÎDÎ:
TÂCU'L-‘ARÛS MÜELLİFİ**

A. Yaşar Koçak*

Özet: Bu çalışmada Arap kültür ve edebiyatının en velûd müelliflerinden el-Murtadâ ez-Zebîdî diye tanınan Ebû'l-Feyd Muhammed el-Murtadâ ez-Zebîdî'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Ayrıca ana kaynaklardan hareketle bu konuda yapılan çalışmalardaki eksiklikler de tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, dil, tasavvuf, ez-Zebîdî, biyografi.

Al-Murtadâ al-Zabîdî: The Author of Tâj al-Arûs

Summary: In this study we worked about the life and works of Abû'l-Fayd Muhammed al-Murtadâ al-Zabîdî called al-Murtadâ al-Zabîdî who was the most famous linguist and also achieved great prestige in his time for his works on Arabic culture and literature.

Key words: Arabic literature, language, mysticism, al-Zabîdî, biography.

* Doç. Dr., İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

EL-MURTEDÂ EZ-ZEBÎDÎ: TÂCU'L-'ARÛS MÜELLİFİ

Dil ve edebiyat sahasında XII./XVIII. yüzyılda yetişmiş âlimlerden biri olan ez-Zebîdî'nin ismi Muhammed'dir. Çocuklarından dolayı aldığı bir künyesi yoktur. Bununla beraber müellifimiz Ebû'l-Feyd, Ebû'l-Vakt¹, Ebû'l-Eşbâl² ve Ebû'l-Cûd³ künyeleriyle anılmıştır. Bu nisbelerin bazılarını kendisinin aldığı, bazılarının da başkaları tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû'l-Feyd künyesini ona Vefâiye tarikatı şeyhlerinden Ebû'l Envâr b. Vefâ bir mevlit münasebetiyle 17 Şaban 1182/1715 tarihinde vermişti⁴.

ez-Zebîdî'nin muhtelif sebeplerle aldığı çeşitli nisbeleri vardır. Müellifimiz talebelerinden birine verdiği bir icâzetle sebepleriyle birlikte şu nisbeleri sayar: Nesebî, el-Husayn b. 'Alî b. Ebî Tâlib'e çıktığından dolayı el-Huseynî, Hz.Huseyn'in torunu Zeyd kolundan geldiği için ez-Zeydî, aslen Vâsıtli aileye mensûb olduğu için el-Vâsıtî, yetiştiği şehre nisbetle ez-Zebîdî, mezhebi itibariyle el-Kâdirî⁵.

Ailesi Vâsıt'tan bir ara Hindistan'a hicret ederek Belgram'da bir müddet kalmıştı. Bu münasebetle müellifimiz el-Hindî ve doğduğu bu şehre⁶ nisbetle de el-Belcirâmî, daha sonraları Mısır'a yerleştiği için el-Mısırî, itikadından dolayı el-Eş'arî nisbeleriyle de anılmıştır.

Nesebinden dolayı aldığı es-Seyyid ve eş-Şerîf lakapları yanında isminden çok yayılan diğer lakâbı el-Murtadâ'dır. Nitekim müellifimiz genellikle ya ez-Zebîdî veya el-Murtadâ⁷ ez-Zebîdî şeklinde kısaca anılır.

Babasının ve dedesinin adı da Muhammed'dir. Tanınmış bir aileye mensup olduğu için şeceresini dolayısıyla isim silsilesini çok gerilere kadar tesbit ve takip etmek mümkündür. Yukarıda anılan künye ve nisbeleri, babasının ve dedesinin ad ve lakaplarıyla ihtivâ eden bir kaydı müellifin kendi yazısından nakletmekle yetinelim: Ebû'l-Feyd Muhammed el-Murtadâ b. es-Seyyid eş-Şerîf Ebî'l-'Îmâd Muhammed b. el-Kutb el-Kâmil es-Seyyid eş-Şerîf Ebî 'Abdillah Muhammed b. el-Velî es-Sâlih Ebî'd-Diyâ' Muhammed b. es-Seyyid 'Abdirrezzâk el-Huseynî ez-Zeydî el-Vâsıtî ez-Zebîdî el-Hanefî en-Nakşibendî el-Kâdirî⁸.

Kuzey Hindistan'da Belgram'a hicret etmiş bulunan ve aslen Vâsıtli tanınmış bir âileye mensup olan ez-Zebîdî her halde verdiği ehemmiyetten dolayı "el-muhaddisu'l-ekber" diye vasıflandırdığı el-Îmâm Ebû'l-Huseyn'in torunlarından olduğunu bilhassa zikrederek nesebini şu şekilde kaydeder⁹: el-Îmâm Ebû'l-Huseyn 'Abdullah b. Ahmed el-Muhtafî b. 'Îsâ Mu'tem el-Eşbâl b. Zeyd eş-Şehîd b. 'Alî Zeynel'âbidîn b. el-Huseyn b 'Alî b. Ebî Tâlib.

Babası ve dedeleri hakkında isimlerinden başka hiçbir bilginimiz olmadığı gibi Vâsıt'tan Hindistan'a ne zaman geçtiklerini de bilmiyoruz. Ancak müellifimiz doğduğu sıralarda Hindistan'da bulunuyorlardı. Nitekim ez-Zebîdî 1145 h. senesi Muharrem ayının ilk onunda (1732 m. senesi Haziranın sonları)¹⁰ Hindistan'ın Kuzeyinde Ganj Nehri'nin Güneyinde Kannavc'den beş fersah uzakta olan Belgram'da doğdu¹¹.

el-Murtadâ ez-Zebîdî ilim hayatı oldukça ileri seviyede bulunan doğduğu şehirde tahsile başladı ve henüz Hindistan'da iken iki büyük âlimden; Muhammed Fâhir b. Yahyâ el-İlâhâbâdî ve eş-Şâh Veliyullah ed-Dihlevî'den hadis dersleri alır¹². Daima kitap ve sünnete müracaat eden ve taklitten uzak olan bu iki âlimin ez-Zebîdî üzerinde büyük tesirleri olmuştur¹³.

ez-Zebîdî, 1162 (1748) yılında henüz on yedi yaşında iken tahsil için Yemen'de Zebîd şehrine gitti¹⁴. Burada Şamân Mescidi'nde Suleyman b. Yahyâ b. 'Omar b. 'Abdilkâdir el-Ehdelî (doğ. 1136/1723)¹⁵'nin fıkıh usûlü ve Câmi'u's-Sahîh'inin tamamını, Müslim'in aynı adlı ve meşhur eserini de yarısına kadar okudu¹⁶.

Burada beş sene kadar kaldı. Gerek Zebîd'de gerekse Yemen'in diğer mühim şehirlerinde tahsilini ilerletmek için geçirdiği bu çok hareketli yıllar onun şahsiyetinin teşekkül ettiği mühim bir devreye rastlar. Nitekim buradaki ikameti ona en yaygın nisbeti olan ez-Zebîdî'yi verdi ve o, en çok bu nisbesiyle şöhret buldu¹⁷.

Bu müddet zarfında birkaç defa hac için seyahate çıkan el-Murtadâ ez-Zebîdî, bu seyahatleri esnasında da ilim tahsilini ihmâl etmemiş, Mekke'de eş-Şeyh 'Abdullah es-Sindî, eş-Şeyh 'Omar b. Ahmed b. 'Akîl el-Mekkî, 'Abdullah es-Sekkâf, Muhammed b. 'Alâeddin el-Mezcâcî, Suleymân b. Yahyâ, İbnü'l-Tayyib ve es-Seyyid 'Abdurrahman el-'Aydarus ile buluşarak onlardan ders almıştır. 1163 (1749) yılında Mekke'ye yaptığı bir seyahatte eş-Şeyh 'Abdullah b. İbrâhim b. Hasan b. Muhammed Mirgânî et-Tâifî el-Huseynî ile tanışmış olan el-Murtadâ ez-Zebîdî ondan ders almak için 1166 (1752)da Taif'e yerleşerek Fıkıh derslerini takip etti. Hatta ondan birkaç eserini okuyarak icâze aldı¹⁸. Yine o sırada Taif'te bulunan eş-Şeyh 'Abdurrahman el-'Aydarus'tan "Muhtasar-ı Sa'd"ı okuduktan sonra bu hocasına herşeyiyle bağlanır. Nihâyet hocası 'Abdurrahman el-'Aydarus ona icâze vererek hırkasını giydirir. Onun hakkında "beni Mısır'a gitmeye teşvik eden odur" der¹⁹.

Böylece tahsilini bir hayli ilerlettikten sonra el-Murtadâ ez-Zebîdî 9 Safer 1167 h. (1753 Aralık)de muhiti hakkında çok şey dinlediği Mısır'a geçti²⁰. Kahire'de Hânu's-sâga'ya yerleşti²¹.

Böylece henüz 22 yaşında iken Mısır'a gelen el-Murtadâ ez-Zebîdî devrin âlimlerinin derslerine devam etti. Bu arada İsmâ'îl Kethüdâ 'Azban'la tanışarak onun himâyesine girdi. Mısır'a gelişinden sonra Kahire ile es-Sa'îd arasında üç defa seyahat etti. Onların âlimleri ve büyükleriyle buluşarak ders aldı. Mısır'ın Akdeniz sahillerindeki mühim şehirlerinden Reşîd, Dimyât ve el-Mansûra'yı da ziyaret eden el-Murtadâ ez-Zebîdî bütün bu seyahatlerini, bir takım latifelerini ihtiva eden manzûm, mensûr seyahatnamelerde anlatmıştır²². Bu seyahatleri sayesinde şöhreti Kahire'nin dışına taşmıştı. 1186/1772 senesinde Fuvve'ye defalarca gittiğini öğreniyoruz. Burada adına Yunûs suresinin tefsirini yaptığı Ahmed b. 'İsâ b. 'Abdussamed el-Burullusî el-Halîcî'yi ziyaretle ondan feyz aldı²³.

EL-MURTEDÂ EZ-ZEBÎDÎ: TÂCU'L-'ARÛS MÜELLİFİ

el-Murtadâ ez-Zebîdî'nin hocalarından birine atfen yazdığı "Ebcedu'l-'ulûm" adlı risâleden; Dimyât, Reşîd, el-Mahalle, Semmûd, el-Mansûra, Ebû Sîr, Demenhûr, Asyût, Curcân ve Ferşût'a gittiğini öğreniyoruz. Aynı risâlede müellif, Kudûs, er-Remle ve Yâfâ'yı ziyâret ettiğini de zikreder²⁴.

Böylece son yıllarında şöhreti artmış olan ez-Zebîdî'ye her taraftan hediyeler geliyordu. Başta Osmanlı hükümdarı ve bazı devlet ricâli olmak üzere Hicâz, Hind, Yemen, Şam, Basra, Irak, Mağrib, Sudan, Fizân, Cezayir vs. gibi uzak yakın yerlerden hükümdâr, vâli vs. ileri gelenler, onunla mektuplaşıyor, ona çeşitli hediyeler gönderiyorlardı. Bu arada kendisine hediye edilen Fîzân koyunlarını Sultan I. Abdülhamid'in çocuklarına göndermişti. Özellikle Mağriblilerin yanında büyük bir mevkii vardı. Haccını edâ eden her Mağribli Mısır'dan geçerken şeyhe uğramazsa, haccını tamamlamış saymazdı. Onun için hac mevsimi bidayetinde ve nihayetinde sabahtan akşama kadar kapısının önü ziyaretçilerle dolar, herkes gücünün yettiğince ona hediye sunardı.

Hicrî XII. asrın son yıllarında Mısır, bir kısım iç karışıklıklara sahne olmuş, bunun neticesinde halk büyük sıkıntılara mârûz kalmıştı²⁵. Osmanlı Devleti ez-Zebîdî'ye İstanbul'a gelmesini teklif etti ise de o, Mısır'da kalmayı tercih etti.

Dünyanın bir çok nimetlerine sahip olan ez-Zebîdî aynı zamanda cömert olup bütün ziyaretçilerine ikramda bulunurdu²⁶. 1196 (1781) senesinde zevcesi Zübeyde Hanım'ın vefâtı ez-Zebîdî'yi çok sarstı. Onu, 'Ali b. Ebî Tâlib'in kızı Seyyide Rukiyye'nin mezarı yanına defnetti ve kabrine bir türbe yaptırdı. Ona mersiyeler yazdı. Büyük bir şöhret ve zenginliğe kavuşmuş olan ez-Zebîdî, bundan sonra arkadaşlarını ve derslerini terkederek evine kapandı. Kimden olursa olsun kendisine gönderilen hediyeleri kabul etmediği gibi ziyaretleri de reddetti.

1205 yılına kadar inzivâya çekilen ez-Zebîdî bu yılın Şaban ayında evinin karşısındaki el-Kürdî mescidinde Cuma namazını kıldıktan sonra evine döndü. Aynı gün taûna yakalanarak süratle gelişen hastalığı sebebiyle gece dili tutuldu, müteakip Pazar günü de vefat etti (Nisan 1791)²⁷.

ez-Zebîdî'nin ölümünü Pazartesi günü haber alabilen bacanağı Osman Bey ve herhalde yine yakınlarından birisi olması gereken el-Mecnûn Huseyn Ağa'nın kethüdâsı Rıdvân geldiler. Rıdvân Bey, merhumun kendisini vâsi tâyin etmiş olduğunu, yine Huseyn Ağa'nın adamlarından Osman Bey de kendisini, bacanağı olması münasebetiyle "nâzır"²⁸ tayin ettiğini iddia ettiler. Aynı gün müellifimiz, ilk zevcesinin türbesinin yanında, sağlığında kendisi için hazırlanmış olduğu mezara defnedildi. ez-Zebîdî'nin büyük şöhret ve itibarına rağmen gerek ailesinin gizlemesi gerek vebâ salgını dolayısıyla Ezher camiası ve diğer dostları ölümünü vaktinde duymadı. Bu sebeple cenâzesi yalnız yakınları tarafından kaldırıldığı gibi ona mersiye yazacak kimse de çıkmadı²⁹. Kethüda Rıdvân, acısına dayanamayarak hemen arkasından vefat etti. 'Osmân Bey de her ikisinin ölümüyle meşgul olmak zorunda kaldığı için müellifin terekesiyle ilgilenemedi.

Zayıf bünyeli, fizikî yapısı muntazam, sarışın, güzel yüzlü, sakallı, sevimli bir zât olan ez-Zebîdî daima mütebessim, vakûr ve zeki bir şahsiyetti³⁰. İki defa evlendiği anlaşılan müellifimizin çocuğu olmamıştı. Bu sebeple evlât olarak ne bir oğul ne de bir kızı kaldı³¹.

Böylece ez-Zebîdî'nin Kuzey Hint'te başlayıp Yemen ve Hicaz'da devam eden hayatı Mısır'da sona erdi. İlim, servet ve şöhrat yönünden rahat ve mesut geçen hayatının en parlak ve devamlı tarafı muhakkak ilmi cephesidir.

Hayatından bahsederken temas edildiği gibi muhtelif yerlerde çok sayıda âlimden faydalanmak imkanını bulan ez-Zebîdî üç ayrı eserinde bunları toplamıştır. el-Mu'cemu'l-kebîr, el-Mu'cemu's-sagîr ve Elfîyetu's-sened adını taşıyan bu eserlerinde üç yüz kadar hocadan istifâde ettiğini öğreniyoruz. Onun bilhassa Hindistan, Yemen ve Hicaz'da lûgat, hadis ve fıkıh sahalarında büyük âlimlerden ders aldığı görülmektedir³². Böylece zamanının nâdir şahsiyetlerinden biri olarak yetişen ez-Zebîdî'nin mesela hadis ilminde el-Hâfız b. Hacer el-'Askalânî (852/1448)den sonra bir benzerinin gelmediği kabul edilir³³. Hadis, lûgat ve ensâb ilminin Allah rızası için hâdimi olduğunu söyleyen, Mısır'a gelmeden önce ilme doymuş olduğunu belirten ez-Zebîdî, orada bilhassa Kethüda İsmâ'îl 'Azbân'ın himayesine girdikten sonra, çok yaygın bir şöhrate kavuşmuştu. 1189 (1775) senesi başlarında taşındı Muharrem Efendi Camii ile Şemseddin el-Hanefî mescidi arasındaki evi âlimlerin, devrin ileri gelenlerinin dolup taşıdığı bir yer olmuştu. Kendisine o zamana kadar Mısır âlimlerinin hiçbirisinin görmediği teveccüh gösterilmişti.

ez-Zebîdî, hadis ilminde, senetlerin zikri hususunda eski klasik devir âlimlerinin yolunu takip etmiştir. Kendisinden ders almak isteyenlere önce "hadîs er-rahme"yi râvîleri ve tahrîci ile beraber okuturdu. Bir serî teşkil eden derslerinin sonunda okuttuğu şahsın nüshasına kıraat, ellerindeki nüshadan takip ederek dinleyenlerin nüshalarına da semâ' kaydı koyardı. O, hadiste önce ana eserlerin okunmasının zarûrî olduğunu bildirerek Sâlîbe'deki Şeyhûn Camiinde pazartesi ve perşembe günleri ders ihdas etti ve bu derslerine el-Buhârî'nin el-Sahîh'i ile başladı. Ders meclislerinde kârîliği es-Seyyid Huseyn eş-Şeyhûnî yapıyordu. ez-Zebîdî, böylece, el-Buhârî'nin eserinden bir kısmını okuttuktan sonra onu bırakarak Fedâilü'l-a'mâl'den ve İbn 'Akîl'in el-Muselselât'ından hadis imlâ etti. Derslerinde bir hadisin senetlerini ve râvîlerini ezberden sayıp, nihâyetinde bir şiir okuyarak bitiriyordu. Şeyhûn Mescidindeki ders günlerinin dışında Mescid el-Hanefî'de de ikindiden sonra ikinci bir ders halkasına başladı. Bu derslerinde de eş-Şemâ'il'i³⁴ okuttu. Meclislerini, hem derslerini dinlemek, hem de Mısırlılardan çok farklı olan tipi ve kıyâfeti ile kendisini görmek isteyen kalabalık bir cemaat takip ediyordu.

Zenginlerin ve şehrin ileri gelenlerinin evine dâvet edilen el-Murtadâ ez-Zebîdî yanında ehemmiyet verdiği talebeleri ile kârî'ini, kâtibini ve hazır bulunanların ismini yazan ikinci bir kâtibi de götürürdü. Onlara, Buhârî (ölm. 256/869)'nin es-Sahîh'inden veya ed-Dârimî (ölm. 255/868)'nin Sunen'inden hadis okuturdu. Ev sahibi, arkadaşları ve çocukları dersi takip ederken ev

sahibinin karısı ve kızları da ellerinde buhurla perde gerisinde onu dinlerdi. Ders, Peygamber'e salavatlarla biterdi. Kâtip, hazır bulunanların hattâ bu arada kadınların, kızların ve çocukların adını günün tarihiyle beraber yazar şeyh de altına imzasını atardı. Böylece ez-Zebîdî eski muhaddislerin ders usûllerini tekrar canlandırmıştı³⁵. Nitekim bu usûl, hadis âlimlerinin X./XVI. asra kadar takip ettikleri yoldu. ez-Zebîdî'nin zamanında Mısır âlimleri bu usûlü terketmiş bulunuyorlardı. Nitekim bu tarz hadis imlâ usûlü, İbn Hacer el-'Askalânî (ölm. 852/1448)'nin ve talebeleri; es-Sehâvî (ölm. 902/1496) ve es-Suyûtî (ölm. 911/1505)'nin ölümleriyle ortadan kalkmıştı. Bu usûlü ih-yaya çalışan ez-Zebîdî'nin yalnız Pazartesi ve Perşembe günleri imlâ ettiği Emâlî'si dörtyüz meclise ulaşmıştır. Suriyeli büyük muhaddis el-Kuzbûrî³⁶ (ölm. 1262/1846) onu, "muhaddislerin sonu ve imamı" diye isimlendirir.

Kısaca belirtilmeye çalışıldığı gibi, Mısır'da büyük bir takdire ve şöhrete ulaşan ez-Zebîdî, Osmanlı sultanı ve bazı devlet ricâlî olmak üzere Hicâz, Hint, Yemen, Şam, Basra, Irak, Mağrib, Sudan, Fizân ve Cezâyir vs. gibi uzak-yakın yerlerden hükümdar, vâli vs. ileri gelenlerden mektuplar almış, ziyaretçileri artmış, asrın kutbu olduğuna kanaat getirenler bile olmuştur³⁷.

Farsçayı küçüklüğünde Hindistan'da, Türkçeyi de Hicâz veya Mısır'da öğrendiğini tahmin ettiğimiz ez-Zebîdî, Farsça, Türkçe ve Gürcüce biliyordu³⁸.

ez-Zebîdî diğer ilim dallarında olduğu gibi, ensâb ilminde de büyük bir şahsiyetti. Şarttan ve garptan onun yanına neseblerini yazdırmak veya tashih ettirmek için gelirlerdi. 'Abdusselâm Nâsirî (h.1201 hayatta idi), onu ziyaretinden sonra şöyle der: "Elfiye'si terceme-i hâl hususunda eşsizdir. Bununla beraber lügât ve ensâbda büyük bir ilme sahiptir"³⁹. Bu sebeple çokları onu en-Nessâbe "büyük neseb âlimi" diye vasıflandırmışlardır. Onu gören bazı kimseler de tarih ilminde otorite olduğunu söylemişlerdir⁴⁰. Meşgul olduğu en mühim sahalardan hadis ve lügât olduğu şüphesizdir. Lügatte ez-Zebîdî kendisinin büyüklüğünü ispat eden bir eser ortaya koymuştur. Bu eser, bilindiği gibi Fîrûzâbâdî (ölm. 817/1414)'nin meşhur eseri el-Kâmûs'un şerhi olan Tâcu'l-'arûs'tur. ez-Zebîdî'nin geriye bıraktığı eserlerini onun, eski ve güvenilir kaynaklardan derlediği bilgileri, İslâm dünyasının parlak devirlerini temsil eden eski âlimlerin tarzı ve usûlüyle terkip ve tasnif ederek tekrar istifâdeye sunduğu görülür. Bu tarz çalışmalarını bilhassa hadis, fıkıh, lügat, ensâb ve hâl tercümesi sahalарına yöneltmiştir.

Daha çocukluğunda Hindistan'da kendilerinden hadis dersi aldığı, Muhammed Fâhir b. Yahyâ el-İlâhâbâdî⁴¹ ve eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ölm. 1176/1762)'nin⁴² onun şahsiyetinde devamlı bir tesir bıraktığına yukarıda işaret edilmişti. Daha sonra muhtelif yerlerde muhtelif vesilelerle pek çok sayıda âlimden istifâde etmek imkânını bulan ez-Zebîdî, el-Mu'cemu'l-Kebîr ve el-Mu'cemu's-sagîr ile Elfiyetu's-sened'inde bunların üçyüz kadarından bahseder. Ancak, XII. (XVIII.) asır Bağdad âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olan ve İbnu's-Suveydî diye meşhur Muhezzebuddîn Ebû'l-Kemâl Muhammed Sa'id ve Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. el-Huseyn'e⁴³ verdiği 14

Cemâziyelâhîr 1194/1780 tarihini taşıyan icâzesinde daha çok kendilerinden hadis dersleri aldığı hocalarının, şahsiyeti üzerinde en büyük hissesi olanlarını seçerek saymıştır.

Usûl ve furû'da büyük âlim Râdiyuddîn Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Ebî Bekr b. ez-Zeyn b. es-Siddîk b. ez-Zeyn b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım en-Nemerî el-Eş'arî el-Mezcâcî ez-Zebîdî el-Yemenî el-Hanefî. 1102 (1690)da Zebîd'de doğmuş ve 1181 Zilhiccesinde (1767 Nisan) Mekke'de ölmüştür. ez-Zebîdî bu zattan kendi kıraat veya başkasının kıraati ile muhtelif ilimlerde çok şeyler dinlemiştir. Bu arada Sahîh'ul-Muslim'in ikinci yarısını ve en-Nesâî'nin es-Sunenu's-suğrâ'sını⁴⁴ okumuştur.

Hadis ve fıkıh derslerini takip ettiği el-Mu'ammer Şemsuddîn b. Muhammed b. 'Alâuddîn b. 'Abdilbâkî el-Mezcâcî ez-Zebîdî el-Hanefî (1094-1682/1184-1770)⁴⁵.

es-Sekkâf diye meşhur 'Omer b. Ahmed b. 'Akîl b. 'Alî Bekr el-Huseynî eş-Şâfi'î el-Mekki'nin derslerine 23 Cemâziyelâhîr 1164 (1750) tarihinde başlamış⁴⁶ ve ondan el-Muselsel bi'l-evveliyye⁴⁷yi okumuştur.

Muhaddis, fakih, dilci Ebû 'Abdillâh Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed el-Fâsî el-Medenî. 1110 senesinde Fas'ta doğmuş ve Fas'tan Medine'ye gelerek orada yerleşmiş, 1170/1756 senesinde orada vefat etmiştir. ez-Zebîdî, Medine'de bulunduğu müddet zarfında onun derslerine devam etmiştir⁴⁸.

el-Medâbiğî diye meşhur el-İmâm Ebû'l-Me'âlî el-Hasan b. 'Ali b. Ahmed b. 'Abdillâh el-Mentâvî eş-Şâfi'î el-Ezherî (ölm. 1170/1756) ez-Zebîdî bu hocasından Hadîsu'r-rahme'yi⁴⁹ ve Kutubu's-sitte'nin başlarını okuyarak icâzet almıştır⁵⁰.

Muhaddis, fakih, mukrî, dilci Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Belîdî el-Mâlikî (ölm. 1176/1762). Bu hocasının Mısır'da Ezher ve el-Eşrefiyye'deki derslerini, hocası ölünceye kadar takip etmiş ve ondan icâzet almıştır⁵¹.

Ezher'in şeyhi muhaddis ve fakih Necmuddin Ebû'l-Mekârim Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî eş-Şâfi'î (1100-1180/1689-1766)nin hadis ve fıkıh derslerine devam etmiş ve bu hocasından icâzet almıştır. Bu arada ondan Hadîsu'r-rahme'yi ve ilk bilgileri ihtivâ eden belli başlı kitapları okumuştur⁵².

Ders aldığı Yemenli hocaları:

Suleymân b. Yahyâ el-Huseynî⁵³.

Fakih, 'Abdullah b. Suleymân el-Cevherî⁵⁴.

Harem-i şerîfeyn (Mekke ve Medîne) âlimleri:

es-Seyyid 'Abdullâh b. İbrâhîm el-Huseynî el-Tâifî⁵⁵.

EL-MURTEDÂ EZ-ZEBÎDÎ: TÂCU'L-'ARÛS MÜELLİFİ

es-Seyyid ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Eslem el-Hanefî.

Mısır âlimleri:

Yûsuf b. Sâlim el-Hifnî⁵⁶.

Ezher Müftüsü eş-Şeyh Suleymân el-Mansûrî el-Hanefî.

‘Omer b. Yahyâ et-Tahlâvî⁵⁷.

es-Seyyid Ebû’s-Su‘ûd Muhammed el-Hanefî.

Sâlim b. Ahmed en-Nefrâvî⁵⁸ ed-Darîr el-Mâlikî (ölm. 1168/1755).

Mağrib âlimleri:

el-Munevver diye meşhur Muhammed b. ‘Abdillâh et-Tilimsânî⁵⁹.

Muhammed b. Tâlib b. Sevdet el-Fâsî⁶⁰.

Muhammed b. Hammâd es-Sicilmâsî⁶¹.

el-Murtadâ ez-Zebîdî’nin, ilim sahasında büyük bir âlimler silsilesinden ilim tahsil ettiğini kendisinden ve hakkında yazılanlardan öğrenmiş bulunuyoruz. Böyle hareketli bir ilim devresi geçiren bir şahsiyetin muhakkak ki, çok sayıda talebeleri olmuştur. Fakat, kendisi olsun, kaynaklar olsun talebeleri hakkında geniş mâlûmât vermezler.

Tesbit edilebilen talebelerinin bazısı ondan yazışma yoluyla, bazısı da bizzat derslerinde bulunarak icâze almışlardır.

Yazışarak icâze alanlar, Şam’dan Ahmed b. ‘Alî b. ‘Omer el-Menîni (ölm. 1172/1759), Haleb’den Ebû’l-Mevâhib Ahmed b. Sâlih b. Receb, Nablus’tan Muhammed b. ‘Alî b. Halife el-Furriyânî, Fas’dan ‘Omer b. ‘Abdillâh el-Fâsî ve başkaları⁶².

Bizzat derslerinde bulunanlar ise, Şeyhün mescidi imamı ve kütüphâne-cisi eş-Şeyh Mûsâ eş-Şeyhûnî ile bazı Ezher âlimleri, eş-Şeyh Ahmed es-Sucâ’î (ölm. 1197/1782)⁶³, eş-Şeyh Mustafâ et-Tâ’î, eş-Şeyh Suleymân el-Akrâşî (ölm. 1199/1784)⁶⁴, Anadolu’dan Mısır’a gelen ‘Abdurrezzâk Efendi er-Reîs⁶⁵ ez-Zebîdî’nin adını duyunca ondan icâzet istedi. Bunun üzerine ez-Zebîdî, Şeyhün mescidindeki derslerinden sonra yanına gidip ona Makâmât el-Harîrî’yi okuttu⁶⁶.

Asrının büyük âlimi ez-Zebîdî ilmî faaliyetlerinin neticesi olarak çok sayıda eser yazdı. Tahmînen yüzden fazla te’lifli bulunan müellifimizin, burada eserlerinden bizzat görebildiklerimizle kaynaklarda adına rastladıklarımızın bâzılarını zikredeceğiz.

1. ‘Akilet el-etrâb fi sened el-târîka ve’l-ahzâb⁶⁷. Müellifimiz bu eseri Şeyh Abdulvehhâb eş-Şirbînî adına yazmıştır⁶⁸. Tasavvufî bir eserdir.

2. Elfiyet es-sened ve menâkib ashâb el-hadis⁶⁹. Eser on defter olup 1058 beyitlik⁷⁰ manzum bir eserdir. Hicrî 1198’de te’lif edilmiştir. Kendi ifâdesine

göre müellif bu eserde dinlediği, icâze aldığı hocalarını senedleriyle zikretmiştir.

3. el-Emâli'l-Şeyhüniyye⁷¹. Mısır'da Şeyhun Mescidinde imlâ ettirdiği hadisle alakalı bir eserdir. Berlin'de bir nüshası vardır.

4. el-Envâr ve'l-hikâm. Akâide dair bir eser olup Medine'de Arif Hikmet Kütüphanesi'nde (nr.5) bir nüshası vardır.

5. el-'Arâ'isu'l-mahluvve fî evliyâ' el-fuvve. Müellifin kendi hattıyla 1187h. senesinde yazılan bin nüshası Medine'de Arif Hikmet Kütüphanesi'nde (nr. 155) mevcuttur.

6. Esânîd⁷². Hadis senetleri hakkında olup Kahire'de kendi hattıyla bir nüshası vardır.

7. Bulğatu'l-ğarîb fî mustalah âsâr el-habîb. Hadis ıstılahları hakkındaki bu eserin halen iki nüshası mevcuttur. Biri Teymuriye (II, 8, 58) Kütüphanesi'nde, diğeri Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde Merhum Muhammed Tancî bölümünde 'Ikdu'l-cevher es-semîn'i ihtiva eden mecmuanın 185-200 sayfaları arasındadır. Te'lifi 1164 senesi recebinde tamamlanmış olan nüsha müstensihî 'Abdulmun'im Şeref Şâfi'î tarafından 16 Zilkade 1204 Perşembe günü müellif hattından nakledilmiştir. Eser basılmıştır. Kahire. 1326.

8. Cevâhiru'l-munîfe fî usûl edillet mezheb el-imâm Ebî Hanîfe⁷³. Hadis kitapları tertibinde yazılan bu eser altı imamın ittifak ettiği meseleleri ihtivâ eder. Müellifimiz bu eserini sâliki olduğu Hanefî mezhebini ve delillerini açıklığa kavuşturmak için te'lif etmiştir. Eser basılmıştır: İskenderiye, 1296.

9. Gâyetu'l-ibtihâc li muktefâ esânîd kitâb Muslim b. el-Haccâc⁷⁴. Bu eseri, ez-Zebîdî, bir icâzesinde "el-İbtihâc bihatm sahîh Muslim b. el-Haccâc" şeklinde zikreder⁷⁵. Kâhire'de Teymûriyye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur⁷⁶.

10. 'Ikdu'l-cumân el-munazzam fî zikr ummehât en-Nebî salla Allah 'aleyhi ve sellem⁷⁷. Princeton Üniversitesi yazmaları arasında iki nüshası vardır. (bk. Princeton Univ. Library, Catalogue nr. 4567).

11. el-'Ikdu's-semîn fî turuk el-ilbâs ve't-telkîn.

12. el-'Ikdu's-semîn el-gâl fî zikr eşyâh zevi'l-efdâl⁷⁸. Müellifimiz bu eserini hocası eş-Şeyh Şemsuddîn b. Feth el-Fergalî el-Mısırî'ye ithafen yazmıştır. Eser, ez-Zebîdî'nin Yemenli hocalarına dairdir.

13. İthâfu's-sâdat el-muttakîn fî şerh ihyâ' 'ulûm ed-Dîn⁷⁹. Eser, müteadit defalar basılmış olup müellifimizin fıkıh ilmindeki en mühim çalışmasıdır. Hicrî 1191 senesinden sonra el-Gazzâlî (ölm. 505/1111)'nin İhyâ el-'ulûm'unu şerhe başlayan müellifimiz bu eserin tanınması hususunda çok arzulu idi. Hatta birkaç cüz şerhettikten sonra, Tâcu'l-'arûs'u gibi meşhûr olsun diye Anadolu'ya Suriye'ye ve Mağrib'e birkaç nüsha göndermişti. ez-Zebîdî, bu şerhiyle İhyâ'yı yeniden ihyâ etmek istedi. Müellifimizin bu eser üzerindeki çalışması tasavvufun dirilişiyle de alâkalıdır.

EL-MURTEDÂ EZ-ZEBÎDÎ: TÂCU'L-'ARÛS MÜELLİFİ

14. el-Kavlu'l-mesbût (veya: mebtût) fi tahkîk lafz et-tâbût⁸⁰.

“Tâbût” lafzını dil bakımından inceleyen bir risaledir. Bir nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde merhum M. Tancî kısmında 'Ikdu'l-cevher es-Semîn'i ihtivâ eden mecmuanın içinde 375-381 sayfaları arasındadır. Te'lifi 14 Zilhicce 1191 senesinde tamamlanmış, müstensih 'Abdilmun'im Şeref eş-Şâfi'î tarafından 13 Muharrem 1205 Perşembe günü müellif hattından nakledilmiştir.

Eserin diğer bir nüshası Dâru'l-Kutub el-Mısıriyye'de mevcuttur⁸¹.

15. el-Mevâhibu'l-celiyye fimâ yete'allak bihadîs el-evveliyye⁸² diye de anılan “Hadîsu'r-rahme” hadis ders ve imlâsına başlarken okutulurdu. Bu sebeple eserin hadis tedrisatı için kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

16. Mu'cemu'l-meşâ'ih⁸³. Eser, kendisinin ders aldığı veya verdiği, görüştüğü, mektuplaştığı v.s. 600 kadar âlimin hâl tercümesini ihtivâ eder. Alfabetik tertipte olan eserin hâlen bir nüshası Medîne'de Arif Hikmet Kütüphanesi'nde mevcuttur. Ancak bu nüsha “m” harfine kadar gelir. Adları “m” ile başlayan şahsiyetlerden birkaçını alır, geri kalan kısmı noksandır.

17. Tâcu'l-'arûs min cevâhir el-Kâmus. Müellifimiz bu büyük çalışmasını hocalarından Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî el-Lugavî, en-Nahvî (ölm. 1170/1756)⁸⁴ nin teşvikiyle birkaç senede yazdı.

18. et-Tekmile el-Kâmûs mimmâ fâtehu min el-luğâ⁸⁵. Müellifin Tâcu'l-'arûs'tan sonra, aynı sahada ve ikinci mühim eseri olup hâlen bilinen bir nüshası S. el-Muneccid tarafından bulunmuş ve tanıtılmıştır⁸⁶. et-Tekmile'ye müellifin Tâcu'l-'arûs üzerindeki çalışmaları sırasında başlamış olması gerekir. Kudât Benî eş-Şevkânî'ye verdiği icâzesini kaleme aldığı sırada eserin henüz tamamlanmamış olduğu kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. el-Muneccid'in de belirttiği gibi el-Kâmûs'tan daha hacimli olan et-Tekmile'nin en mühim tarafı “dehîl” kelimeleri ve şahıs adlarını da ihtivâ etmesidir.

19. Tervîhu'l-kulûb bi-zikr el-mulûk Benî Eyyûb⁸⁷. Müellifin 1187'de telifini tamamladığı bu eseri Eyyûbîlerin muhtelif şubeleri hakkında muhtelif kaynaklardan derlenmiş mühim bir çalışmadır. Müellif hattıyla bir nüshası Princeton Üniversitesi kütüphanesinde bulunan eser neşredilmiştir: nşr. Salâhuddîn el-Muneccid. Dimaşk, 1969.

Yukarıda eserlerinden bahsederken ez-Zebîdî'nin bazı manzum teliflerinin de bulunduğu, el-İmâm eş-Şâfi'î ve Ahmed el-Bedevî hakkında kasîdeler nazm etmiş olduğu, ilk zevcesinin vefatı üzerine mersiyeler söylediği⁸⁸ v.s. belirtilmişti. Halen elimizde bulunmayan bu çalışmalarının bir kısmı adlarından ve kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre didaktik manzumelerdir. Yalnız el-İmâm eş-Şâfi'î'nin methine dair kasidelerinin sayısının kırk olduğu, Elfîyetu's-sened'inin 1058 beyit tuttuğu göz önüne alınırsa ez-Zebîdî'nin hayli velûd bir şâir olduğu da söylenebilir. Maalesef zevcesi hakkındaki mersiyesi hâric diğer manzum çalışmalarının san'at değerine dâir fikir beyân etmek mümkün değildir. Şu kadar var ki, ez-Zebîdî, şiiri birinci

derecede planları arasında almış, gâye edinmiş bir sanatkâr değildi. Büyük bir dil âlimi oluşu ile eski şâirlerin dillerini, üsluplarını çok iyi bilen ez-Zebîdî'nin son derecede işlenmiş bir zevke sâhip olduğu muhakkaktır. Fakat şahsiyetinde ağır basan taraf daha ziyâde bir fikir ve ilim adamı oluşudur. Zevcesine söylediği mersiyelerden intikâl eden parçalar, kasîdelerin lirizm bakımından ez-Zebîdî'nin eserlerinin en kuvvetlileri olduğunu tahmin edebilmemize imkan verecek mâhiyettedir. Nitekim bunlar da onun zevcesinin vefâtı üzerine duyduğu büyük ve samîmi ıstrabın klasik Arap şiirinin anânevî tarz ve üslûbu ile terennüm edildiği olgun numûnelerdir.

¹ el-Kettânî, Fihrisu'l-fehâris ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-meselselât, I, II, Fas, 1346, 1347. I, 398; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, ez-Zebîdî, Tâcu'l-'arûs, I, nşr. 'Abdussettâr Ferec, 1385/1915, muk. s. 16; Salâhuddîn el-Muneccid, ez-Zebîdî, Tervihu'l-kulûb fî zikri'l-mulûk Benî Eyyûb, nşr. S. el-Muneccid, Dımaşk, 1969, muk. s. 9.

² Salâhuddîn el-Muneccid, muk. s. 9.

³ ez-Zebîdî, 'Ikdu'l-cevher es-semîn, vr. 55a; Ahmed 'Abdussettâr Ferec, muk. s. 16.

⁴ el-Cebertî, Târih 'acâ'ibi'l-âsar fî't-terâcim ve'l-ahbâr, I, III, Kahire, 1322, II, 105; el-Kettânî, I, 399.

⁵ ez-Zebîdî, İcâze l'ibn Suveydî, Princeton University Library, nr. 515, vr. 19b.

⁶ Bu şehir 27°10'30 enlem, 80°4'30 boylamdadır.

⁷ Bu lakabını muhtelif kaynaklar harf-i tarifsiz olarak kaydederler. Hatta bizzat kendisi de bir icâzesinde (el-Kavlu'l-muharrer ez-Zâkî fî icâzet Ahmed b. Muhammed el-Antâkî, vr. 3b) harf-i tarifsiz olarak yazmıştır. Bununla beraber yine kendi yazısıyla intikal etmiş bulunan iki icâzesinde (icâze l'ibn Suveydî, vr. 19b) bu lakab el-Murtadâ şeklindedir.

⁸ el-İcâze l'ibn Suveydî, vr. 19b.

⁹ el-İcâze l'ibn Suveydî, vr. 17b ve buradan naklen Salâhuddîn el-Muneccid, muk. s. 9.

¹⁰ el-İcâze l'ibn Suveydî, vr. 17b.

¹¹ el-Kettânî, I, 399; 'Abdussettâr Ferec, muk. 16; S. el-Muneccid, muk. 9.

¹² el-Kettânî, I, 399; el-Muneccid, muk. 10.

¹³ el-Muneccid, muk. 10.

¹⁴ ez-Zebîdî, Mu'cemu'l-meşâ'ih, Medine Arif Hikmet Kütüphanesi, nr. 224, vr. 8b ve buradan naklen el-Kettânî, I, 399; S. el-Muneccid, muk. 10.

¹⁵ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 8b.

¹⁶ aynı eser, vr. 41a ve buradan naklen S. el-Muneccid, muk. s. 10.

¹⁷ el-Kettânî, I, 399; S. el-Muneccid, muk. 10.

¹⁸ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 70b ve buradan naklen el-Cebertî, II, 104.

¹⁹ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 70b ve buradan naklen el-Kettânî, I, 399; el-Cebertî, II, 104.

²⁰ el-Cebertî, II, 104.

²¹ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 45b, Macallat macma' el-'ilmî el-Hindî, nşr. Câmî'at 'Alîkâr el-İslâmiyye bi'l-Hind, 5. cild, sayı 1-2, 1400/1980, s. 33.

²² Talebesi el-Cebertî bu seyahatnamelerin biraraya getirildiği taktirde hacimli bir cilt tutacağını söyler.

²³ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 16a ve buradan naklen; el-Cebertî, II, 104; S. el-Muneccid, muk. s. 14.

²⁴ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 86a ve 106b; S. el-Muneccid, muk. s. 14.

²⁵ Cevdet Paşa, Tarih, III, 286-298.

- ²⁶ el-Cebertî, II, 108-109; S. el-Muneccid, muk. s. 16.
- ²⁷ el-Cebertî, II, 112 ve buradan naklen; el-Baytâr, Hilyetu'l-beşer fî târîh el-karn es-sâlis 'aşer, I-III, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Kahire, 1963, II, 1515; el-Kettânî, I, 399; Bağdatlı İsmâ'il Paşa, Hediye'tu'l-'ârifin esmâ' el-muellifin ve âsâr el-musannifin, I-II, İstanbul, 1951-55, II, 347; el-A'lâm, Hayruddîn ez-Zirikli, el-A'lâm, I-X, Kahire, 1373-1378/1954-1959, VIII, 297; 'Omer Ridâ Kehhala, Mu'cemu'l-muellifin, I-XV, Dimaşk, 1957-1960, II, 282; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, muk. s. 22; Mecelletu'l-'ilmî el-Hindî, s. 36.
- ²⁸ Vâsî'nin yapacağı tasarruflara nezârette bulunmak üzere vâsî veya hâkim tarafından tâyin olunan zâta nazır denir, bk. Ömer Nasûhî Bilmen, Hukuk-i İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu, IV, 374.
- ²⁹ el-Kettânî, I, 399; S. el-Muneccid, muk. s. 16.
- ³⁰ el-Cebertî, II, 114.
- ³¹ el-Kettânî, I, 399.
- ³² S. el-Muneccid, muk. s. 17.
- ³³ el-Kettânî, I, 399.
- ³⁴ el-Cebertî (II,107)nin müellifini zikretmediği bu eser et-Tirmizî'nin Şemâ'il en-Nebî'sidir (bk. ez-Zebîdî, el-Kavl el-Muharrer ez-zâkî fî icâzet Ahmed b. Muhammed el-Antâkî, vr. 75a).
- ³⁵ el-Cebertî, II, 106-7; el-Kattânî, I, 400; S. el-Muneccid, muk. 14.
- ³⁶ Mu'cemu'l-muellifin, V, 177.
- ³⁷ el-Kettânî, I, 401; S. el-Muneccid, muk 15-20.
- ³⁸ el-Cebertî, II, 106 ve ondan naklen el-Kettânî, I, 400; Corci Zeydân, Târîh âdâb el-luğâtî'l-'arabiyye, I-III, trz., III, 288; S. el-Muneccid, muk. s. 17, müellifimizin Gürcüce bildiğini de söylerlerse de, bu dili ne zaman ve ne münasebetle öğrendiğine dair bir kayıt yoktur.
- ³⁹ el-Kettânî, I, 400 ve ondan nakleden S. el-Muneccid, muk. s. 21.
- ⁴⁰ S. el-Muneccid, muk. s. 21.
- ⁴¹ Tâcu'l-'arûs, XIII, 308 (ف خ); el-Kettânî, I, 404.
- ⁴² el-A'lâm, I, 144 vd. ve gösterdiği yerler.
- ⁴³ İbn Suveydî (ölm. 1174/1761) diye tanınan bu âlim hk. bk. Mu'cemu'l-meşâ'ih vr. 170a; GAL, II, 459; Supl. II, 508; al-A'lâm, IV, 209; Mu'cemu'l-muellifin, VI, 48 ve buralarda gösterilen yerler.
- ⁴⁴ İcâze l'ibn Suveydî, vr. 13a.
- ⁴⁵ İcâze l'İbn Suveydî, vr. 14a.
- ⁴⁶ İcâze l'İbn Suveydî, vr. 15a.
- ⁴⁷ Bu eser, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-'Alsî'nin te'lifi olabilir, bk. Keşfu'z-zunûn, II.
- ⁴⁸ İcâze li'ibn Suveydî, vr. 15b.
- ⁴⁹ Krş. Muselsel el-rahme, Topkapı Arapça Yazmaları, II, 282, nr. 3118.
- ⁵⁰ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 32a; icâze l'ibn Suveydî, vr. 16a vd. el-A'lâm II, 223.
- ⁵¹ İcâze l'ibn Suveydî, vr. 16b; el-A'lâm, VII, 296.
- ⁵² İcâze l'ibn Suveydî, vr. 16b; el-A'lâm, VII, 4.
- ⁵³ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 40b; İcâze l'ibn Suveydî, vr. 17a.
- ⁵⁴ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 46b; Mu'cemu'l-muellifin, VI, 61.
- ⁵⁵ GAL II, 506, Supl. II, 523; el-A'lâm IV, 187 ve gösterdiği yerler.
- ⁵⁶ 1176/1763 yılında vefat eden bu âlim için bk. el-A'lâm IX, 308.
- ⁵⁷ Mu'cemu'l-meşâ'ih vr. 121b; Mu'cemu'l-muellifin, VII, 302.
- ⁵⁸ Mu'cemu'l-muellifin, IV, 202.
- ⁵⁹ Tacu'l-'arûs, XIV, 163 (م ير), XIV, 314 (ن ور).

- ⁶⁰ Tâcu'l-'arûs, VIII, 237 (سود).
- ⁶¹ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 68a.
- ⁶² İcâze l'ibn Suveydî, vr. 17b; hk. bk. Kakhâle, II, 15.
- ⁶³ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 1 vd.
- ⁶⁴ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 40b; hk. bk. Kakhâle, IV, 265.
- ⁶⁵ Mu'cemu'l-meşâ'ih, vr. 79b; Reisü'l-Küttâb Abdürrezzak Bâhir Paşa, h. 1190'dan biraz önce Mısır Darbhâne Emâneti'nde bulunmuş ve 1194'te vefat etmiştir. Âlim bir zât olup muhtelif eserleri vardır. hk. bk. Sicill-i Osmânî, III, 335; Osmanlı Müellifleri, III, 106.
- ⁶⁶ el-Cebertî, II, 108.
- ⁶⁷ İdâhu'l-meknûn, II, 117; Hediyetu'l-'ârifin, II, 348; el-Cebertî, II, 112; Hilyetu'l-beşer, III, 1506; el-Kettânî, II, 408; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, I, s. 12.
- ⁶⁸ el-Cebertî, II, 112; Hilyetu'l-beşer, III, 1506.
- ⁶⁹ İcâze kudât benî eş-şevkânî, s. 150; el-Cebertî, II, 112; Hilyetu'l-beşer, III, 1506; İdâhu'l-meknûn, I, 120; GAL, Suppl, II, 399 nr 27; Hediyetu'l-'ârifin, II, 348; el-Kettânî, I, 141, 307; el-A'lâm, II, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, I, s. 10; S. el-Muneccid, s. 20.
- ⁷⁰ Nefesu'l-Yemânî'de nakledilen Benu's-şevkânî kadılarına verdiği icâzelerden birinde 1500 beyit olduğu söylenirse de bizzat müellifin hattıyla mevcut ve es-Suveydî'ye verdiği icâzede 1058 beyitten müteşekkil bulunduğu kayıtlıdır.
- ⁷¹ İcâze kudât benî eş-Şevkânî, s. 150; el-Kettânî, II, 408; GAL, II, 283; Corci Zeydân, III, 289.
- ⁷² GAL, Suppl, II, 399.
- ⁷³ el-Cebertî, II, 111; el-Kettânî, II, 408; Hilyetu'l-beşer, III, 1505; İdâhu'l-meknûn, I, 380; Hediyetu'l-'ârifin, II, 348; el-A'lâm, VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, I, 11; S. el-Muneccid s. 25. Ezher Ktp. Kataloğu, II, 206.
- ⁷⁴ el-Kettânî, II, 408; GAL, Suppl. II, 399; el-A'lâm, VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, I, 20.
- ⁷⁵ İcâze l'ibn Suveydî, vr. 18a.
- ⁷⁶ Teymuriyye Kataloğu, II, 9, 24.
- ⁷⁷ İcâze l'ibn Suveydi, vr. 18b; GAL, Suppl, II, 399; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 12; S. el-Muneccid, s. 22; el-Mahtûtât el-Musavvara, II, 216.
- ⁷⁸ GAL, Suppl, II, 399; el-Kettânî, II, 243.
- ⁷⁹ İcâze kudât Benî eş-Şevkânî, s. 149; İcâze l'İbn Suveydî, vr. 18a; el-Cebertî, II, 109; Hilyetu'l-beşer, III, 1505; Corci Zeydân, III, 289; Mu'cemu'l-matbû'ât, II, 1276; İdâhu'l-meknûn, I, 18; Hediyetu'l-'ârifin, II, 347; GAL, II, 288; el-A'lâm, VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 10; S. el-Muneccid, s. 24; Catalogue of Princeton Univ. Library no. 2163, 1323.
- ⁸⁰ İcâze kuzât Beni eş-Şevkânî, s. 150; İdâhu'l-Meknûn, II 252; GAL, II, 288; Corci Zeydân, VI, 289; İcâze l'ibn Suveydî el-Cebertî, II, 111; Hilyetu'l-beşer, III, 1505; Hediyetu'l-'ârifin, II, 348; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 12; Eserin adında iki farkla geçen kelime ilk dört kaynaktan olduğu gibi Dâru'l-Kutub'daki mevcut yazmasında da "mabtût" şeklinde geçer.
- ⁸¹ Hidiviyye, IV, 179.
- ⁸² İcâze kudât Benî eş-Şevkânî, s. 150; el-Kettânî, II, 407; İdâhu'l-meknûn, II, 601; Hediyetu'l-'ârifin, II, 384; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 13.
- ⁸³ el-Kettânî, II, 49, 307; GAL, Suppl., II, 399; el-A'lâm VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 12.
- ⁸⁴ Şalaş, Hâşim Taha Şalaş, ez-Zebîdî fî kitâbihi tâcu'l-'arûs, Bağdat, 1981, s. 94-95.

⁸⁵ İcâze kudât Benî eş-Şevkânî, s. 149; İdâhu'l-meknûn, I, 316; Hidâyetu'l-'ârifin, II, 348; el-A'lâm, VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 11.

⁸⁶ S. el-Muneccid, s. 124.

⁸⁷ İcâze l'İbn Suveydi, vr. 18a; el-Cebertî, II, 112, Hilyetu'l-Beşer, III, 1506; İdâhu'l-meknûn, I, 284; Hedyetu'l-'ârifin, II, 348; el-A'lâm, VII, 297; 'Abdussettâr Ahmed Ferec, s. 10; Catalogue of Princeton Univ. Library nr. 439, 4727.

⁸⁸ Bk. Eserleri kısmı, nr. 2, 51, 62, 65, 66, 67, 113.

BÜYÜK BİR ELEŞTİRMEN VE BİR PERSPEKTİF (II) MENDÛR: ROMANTİZMDEN REALİZME*

Câbir ‘Uşfûr
Çev. Mehmet Hakkı Suçin**

Özet: Bu makalede, Mısırlı eleştirmen Muhammed Mendûr’un kendi eleştiri metodunu revizyona tabi tutmasının nedenleri üzerinde durularak *coşku*, *tepki*, *değişken tepki*, *misyona bağlılık* kavramları çerçevesinde eleştirmenin genelde eleştiri ve özelden de şiir eleştirisi metodu değerlendirilmektedir.

Anahtar sözcükler: Muhammed Mendûr, romantizm, realizm, şiirin misyonu, ben’in tepkisi, değişken tepki.

Muhammad Mandûr and the Attempt at Transforming the Criticism Method

Summary: This article focuses on the reasons why Egyptian Muhammad Mandûr has revised his own criticism method, and discusses the criticism method in general and poetic criticism method in particular of the critic with reference to such concepts as *enthusiasm*, *reaction*, *variable reaction*, *loyalty to mission*.

Keywords: Muhammad Mandûr, romanticism, realism, mission of poetry, reaction of the self, variable reaction.

* *el-‘Arabî*, Kasım 2001, sayı: 516, ss. 76-81.

** Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı.

MENDÜR: ROMANTİZMDEN REALİZME

Mendür, pek çok değişimle yüzyüze geldiğinde, tüm eleştirel tezlerini gözden geçirmek durumundaydı. Onun bu kaygısı, şiirle ilgili yaklaşımında iyice su yüzüne çıkıyordu.

Muhammed Mendür (1908-1965), 1952 yılında Mısır'da yaşanan Temmuz Devrimi'nden sonra, birbiriyle tezat oluşturan iki tutumdan birini seçmek durumundaydı: Birinci seçenek olarak; uzun sürmesi muhtemel bir durgunluk sürecine girip, hem eleştiri söylemlerini hem de değişen gerçekliği tümüyle gözden geçirecekti. Nitekim Necîb Mahfûz da yaratıcılık düzeyinde aynı şeyi yapmıştı. Devrim'den sonra yıllarca yazmayı bırakmış, bu uzun süre zarfında kendi bakış açısını yeniden derin bir sorgulamaya tabi tutmuş, “*Mahallemin Çocukları*”ndan sonra önceki aşamada eleştirdiği eski değerler dünyası çöküntüye uğradıktan sonra yeni konjonktür karşısında bir tutum belirlemişti. İkinci seçenek olarak da, toplumda sosyalizmin filizlenmeye başlamasına paralel olarak yükselen “*konjonktüre ayak uydurmak*”la yetinmek durumundaydı. Birinci seçenek, eleştiri arenasından kolay kolay gerçekleşemeyecek bir uzaklaşmayı gerektiriyordu. Mendür, Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde devamlı modern edebiyat derslerini veren, kültürel ve edebî dergilere sürekli yazılar yazan biri olarak buna hazırlıklı değildi. Öte yandan kültür hayatında ortaya atılmış olan meselelerin kökleşmesinde önemli bir rol üstlenme gereğini hissediyordu. Bu durumda söz konusu rolü yerine getirirken, Mendür'un önünde “*konjonktüre ayak uydurmak*”tan başka bir seçenek yoktu. Mendür, bu seçenikle çift yönlü bir yarar sağlamak ister gibiydi: Bir yandan eleştiri arenasında kalıp ortaya atılan sorunlarla yüzleşmek, öte yandan bilimsel uygulamadan yararlanarak eski eleştiri araçlarını, yeni gerçeklerin gereklerine uygun olarak düzenlemeye tabi tutmak. Mendür için tiyatro ve roman alanında bu işi gerçekleştirmek daha kolaydı; çünkü onun tiyatro ve roman eleştirisiyle ilgili ürünleri, şiirle ilgili olanlarla karşılaştırıldığında daha azdı. Ancak Mendür'un şiir anlayışı ve bu anlayış üzerine kurulu olan yöntemi bütünüyle gözden geçirmesi, onun açısından zor bir işti. Bir çok nedenden dolayı kendisi buna hazırlıklı değildi. Öncelikle eski yönteminde bir doyma noktasına ulaşmıştı; bu da onu, izlediği yöntemde köklü bir değişikliğe gitmekten alıkoyuyordu. Üstelik çok boyutlu yaşadığı hayat döngüsü, böyle bir değişiklik yapması için ona yeterli zaman ya da zemin imkânı vermiyordu. Daha da önemlisi, toplumcu gerçeklik, hem pratik hem de teorik düzeyde şiir karşısında hep tereddütlü bir görüntü veriyordu. Zira şiir, toplumcu gerçekliği hesaba katmayan söylemlere bağlı her eleştirinin deneyiminde kritik bir rol oynayan özel bir tür niteliği taşıyordu. Bu nedenle toplumcu gerçeklik, tiyatro ve romanda olduğu kadar şiirde açık bir varlık gösteremedi.

Öyle görünüyor ki, Mendür'un kendi yöntemini ve şiir anlayışını “*yeniden düzenleme*” çabasının ardındaki temel gerekçe bu gibi nedenlere

dayanıyordu. Mendûr, söz konusu “*yeniden düzenleme*” çabasında tartışma, gözlem ya da okuma düzeyinde katkı sağlamakla yetindi. Bu, belki ona geçici bir avantaj sağlamış olabilir; ancak sonuçta eleştiri yöntemini istikrarsız bir hale getirerek onu kaygan zeminlere ve çözümsüz tezatlarla sürüklemiştir. Dahası, 40’lı yıllarda şiir anlayışı ve yöntemine ilişkin köklü problemler ortaya çıkmış, daha derin bir istikrarsızlık ortamı doğurmuştur ki bu gerçeği bazı açılardan irdeleyebiliriz.

Şiir ve Ben’in Tepkisi

Mendûr, 40’lı yıllarda şiir nosyonunu, şiirin yaratıcı öznenin hayatla mücadele ederken ya da bu hayatın cefasını çekerken ortaya çıkan tepkinin biçimlenmesi düşüncesi üzerine kurmuştur. Onun bu şiir anlayışı, romantizmin sınırları içindedir ve onunla sıkı bir bağ halindedir. Mendûr’un, şiirin yapısal yönüne dikkat çekerek basit anlamıyla doğruluk kavramını reddettiği doğrudur; ancak kendisi de -sanat alanında romantik dışavurumculuk kuramını savunanlar gibi- şiirde ifade mekânizmasının ilk tetikleyicisi konumunda olduğu için “*ben’in tepkisi*” fikrine sarılmış, eleştirel yargı ölçütünü, söz konusu tepkinin şiirin yapısında görüldüğü ve aynı yapının okuyucuda benzer bir tepkiyi uyandırdığı derecede yoğun ve derin olmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu nedenle Mendûr, ilk cildi 50’li yılların ortalarında yayınlanan “*Şevkî Sonrası Mısır Şiiri*” adlı kitabında şöyle demektedir: “*Kuşkusuz şiirsel bakış açısını doğuran, duygusal tepkinin gücüdür. Derin ve açık olan her şiirsel bakış açısı; soğuk, kaba ya da sıradan ifadeden uzak, güzel şiir biçimlerini yakalamaktan aciz kalmayacaktır.*” Mendûr, aynı söylemi, ölümünden bir yıl önce 1964’te yayınlanan “*Eleştiri ve Eleştirmenler*” adlı kitabında tekrarlamaktadır: “*Kuşkusuz kuru felsefi düşünceyi değil de şiirsel bakış açısını doğuran, duygusal tepki gücüdür.*” Mendûr’un sözünü ettiği “*teпки*”, kaçınılmaz olarak bireysel bir tepkidir. “*Zira lirik şair, bize eşyanın, insanın ve doğanın ne olduğunu, onun görünürdeki hakikatlerini anlatmaz. Aksine bütün bunlardan ruh sayfasına yansıyan izlenimlerini bize tasvir eder. İşte, oluşumu devam eden ve varlığı haklı bir nedene dayanan lirizmin anlamı budur. Lirizmin bu anlamdan feragat etmesi, onu unutmaya ya da ihmal etmesi çoğu zaman bu şiirin suyunu kurutur.*”

Bütün bu metinler, eleştirel yargının temelinde şiirin ortaya çıkarıp iç dünyamızda uyandırdığı “*derin tepki*”ye dayandığını ifade etmektedir. Böylesi bir temel, bizi -eninde sonunda- ne olduğunu bilmediğimiz, bütünüyle muğlak bir noktaya götürdüğünden yanıltıcıdır. Yanıltıcı olduğu kadar, “*teпки*” olarak adlandırdığımız bu bilinmez sosyal muhtevasını da ortaya çıkarmaz. Durum böyle oldukça, izlenimciliğe kapıyı bir kez daha ardına kadar açmak gerekir. Bireysel tepkiyi şiirin temeli olarak kabul edersek, şairin ben’inden öte daha geniş anlamlar dile getiren şiir karşısındaki tavrımız ne olacak? Şairin ben’i kabuğuna çekilip yalnızca onun özel, eşsiz bireysel tepki-

MENDÜR: ROMANTİZMDEN REALİZME

sini dile getirebilir mi, yoksa başka ben'lerle kaynaşıp bireyci değil de toplumcu bir ben'e dönüşebilir mi? Bu noktada Mendür, "tepki" sözünden feragat ederek ona yakın bir ifade kullanıyor: "Coşku". Mendür, "bireyci coşku" ve "toplumcu coşku" olmak üzere iki tür duygunun yeni bir sentezini oluşturuyor. Bu durumda değerli ve geçerli iki tür şiirle karşı karşıyayız: Romantik şiir ve realist şiir. Her ikisi de şiirin olmazsa olmaz varlık nedeni olan coşku ya da tepki üzerine kuruludur. Bütün mesele, toplumsal olaylarla ilgilidir. Toplumsal olaylar ön plana çıkararak kendini şaire dayatabilir. Bu durumda şair, halkının acılarıyla içiçe yaşayacak, "toplumcu coşkun şiir"ini yazacaktır. Olaylar durulduğunda ise şair, katışıksız terennümüne ya da bireysel coşkusuna dönecektir. Mendür, böyle bir sentezle dışavurumcu idealleriyle neo-sosyalist fikirlerini, Lanson'la Maksim Gorki'yi bir araya getirmektedir. Aslında Gorki de büyük edebiyatçının, romantizmle realizmi bir araya getirmesinin gereğini vurgulamaktadır. Mendür, bu sentez yoluyla derin bir gözden geçirme işleminden çok, iyi niyet dileklerini dile getiren şu sade ifadeleri kullanmaktadır: "*Sonuç olarak; romantizme karşı çıkan yeni ekoller ortaya çıkmışsa da, bu ekoller lirik şiir ile onun katışıksız özü sayılan coşkusal/duygusal karakterini ayıramamışlardır. Zira şiir, hep coşkulu olmak zorundadır.*"

Bu yaklaşım, -üzülerek belirtmeliyiz ki- dışavurumcu kuramın ya da söz konusu kuramın idealize edilmiş ılımlı romantizminin sınırlarından öteye geçmeyen sentezci bir yaklaşımdır. Zira bu bakış açısı, şiiri hipotetik bir dürtü olan "tepki"yle ilişkilendirerek, bu dürtüyü şairin içinde yaşadığı belli gerçeklikten yola çıkarak estetik açıdan biçimlendirdiği bir tutum belirlemeye götürmemektedir.

Şiir: Coşku mu, Bir Misyona Bağlılık mı?

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu sentezci bakış açısında sorun, şu soruların cevabında gizlidir: Eleştirmen şiiri bir coşkunun ifadesi olarak mı görüyor, yoksa belli bir tutumun yine belli bir toplumsal gerçeklikten doğan estetik bir biçimi olarak mı algılıyor? Birinci durumda eleştirmen "tepki"ye sığınarak "zevk"in hakemliğine başvuruyor. İkinci durumda ise şairin, şiirin bizzat kendisi durumundaki *tutumdan* başka bir seçeneği yoktur. Eleştirmen, kendini şiirin ortaya çıkardığı ya da biçimlendirdiği belli bir toplumsal tutumu irdelemeye vermişse, bu durumda toplumsal coşku ile bireysel coşku arasında bir anlaşmadan söz edilemez. Aksine, iki tutumun toplumsal gerçeklik karşısındaki duruşu birbirinden farklıdır. Marksist öğretiyi bulan ya da yansıtmacı kurama sığınan bir eleştirmen nezdinde, amaç ya da değer açısından bu iki tutumu dengelemek mümkün değildir.

Diğer bir problematik, şiirin misyonu ile ilgilidir. Bu misyon sadece bir coşkuyu dile getirmekten mi ibarettir, yoksa olumlu rolü ve toplumsal yü-

kümlülüğü var mıdır? Mendûr, şöyle demektedir: “*Lirik şiir, tarih sahnesinde hep var olmuştur. Zamanın dalgası, epik ve dramatik şiiri yuttuğu gibi lirik şiiri yutamamıştır. Lirik şiirin feleğin çarkından kurtulması, bu şiirin insanın coşkusunu dile getirmek gibi insanın var olmasıyla birlikte ebedileşen insanî bir ihtiyacı tatmin etmesinden kaynaklanmaktadır.*” İnsan coşkusunun dile getirilmesi ise, bizi bir kez daha “*teпки*” kavramına götürmektedir. Böylece şiir için, tepkileri ve nefsin acılarını dile getirmekten başka belli bir misyon biçmek durumunda kalmayız. Bu ise bizi toplumcu gerçekçiliğe yaklaştırmak yerine, bizi ondan uzaklaştıran bir anlayıştır. Öyle görünüyor ki, bu noktada Mendûr’u kaygılandıran husus, şiiri taklit çerçevesinin dışına çıkararak romantiklerin şiir için “*nihâi felsefe*”yi ortaya koyduklarına olan inancıydı. Romantikler şiiri, şairin bireysel coşkusunun ifadesi olarak görüyorlardı ve romantizmden sonraki bütün ekoller bu felsefenin özünü değiştirememişlerdi. O halde şiirin nihâi felsefesi ortaya konulduğuna göre, değiştirecek bir şey yoktu. Mendûr’a göre, nihâi felsefesi ortaya konmuş olan romantizmle toplumcu gerçekçilik arasında bir sentez oluşturup toplumsal coşkuyu bireysel coşkuya katmak, böylelikle söz konusu nihâi felsefenin özünü değiştirmeden korumak gerekiyordu. Bu, güzel bir temenniden, ulaşılması imkânsız bir seraptan öteye geçemez. Zira hiç bir sanatın felsefesi nihâi olamaz. Hiç bir akım, sanatın nihâi felsefesini ortaya koyamaz. Örneğin; varoluşçuların, Marksistlerin ya da T. E. Hume, Eliot, Ezra Pound gibi neo-klasik yazar ya da şairlerin, gerek yaratıcılık gerekse kuramsal düzeyde romantiklerin şiir için ortaya koydukları “*nihâi felsefe*”nin özünü değiştiremediklerini söyleyemeyiz.

Şiirin temel görevi, şiiri muğlak bir tepkiye götüren coşkunun ifade edilmesinden ibaretse; bu durumda şiiri basitlik ve duygusal patlamayla eş tutup olgunluk, denge, hatta kültür ve bilinçle tezat olarak kabul etmek kaçınılmaz olur. Böylece şiir, dengeli bir deneyimin değil de fokur fokur kaynayan duyguların yeterli olduğu toy delikanlılık döneminin ürünü haline gelmiş olur. Öykü ise -şiirin aksine- olgunluk ve denge döneminin ürünü haline gelir. Bu yüzden Mendûr, İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî’nin edebi hayatına şair olarak başladığını, olgunlaştıktan sonra öyküde karar kıldığını düşünür. Mendûr, şu sözlere yer verir: “*Eleştirmenlere göre şiir, gençliğin ürünüdür, hayata dair derin bir bilgi, deneyim gerektirmez. Oysa öykü, olgunlaşmanın ürünüdür.*” Mendûr, bu hipotetik söylemini başka bir yerde de vurgular: “*Eleştirmenler geçmişte söyledikleri gibi bugün de öykünün olgunlaşma ürünü olduğunu düşünmektedirler. Toy delikanlılık çağındaki kişinin, örneğin şiir ve müzik alanında sivrilebildiği halde, aynı beceriyi roman ya da kısa öyküde gösterdiği nadirdir.*”

Değişken Tepki

Bu yargılara karşı, kusurlu taraflarını lanse etmeden yumuşak bir tavır takınmak durumundayız. Bunları, ısrarla *tepkinin* altını çizen ve şiir faaliyetinin tamamen şiirin alevli ateşiyle ilişkilendirilmesinden kaynaklanan sonuçlar olarak kabul ettiğimiz sürece işimiz kolaylaşır. Tarih sahnesinde şiir hep insan coşkusu ifade etme ihtiyacını karşılamak için var olduğuna göre ve bu ihtiyaç delikanlılık çağında tetiklendiğine göre; şiirin derin bilgidan uzak basit bir duygu patlaması şeklinde gençliğin fırtınalı infial dönemleriyle ilişkilendirilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak şairlerin yaşadıkları anın eğilimlerinden yola çıkarak geleceği keşfetme isteklerinden sonra Mendür'un bu bakış açısı nedeniyle kendisiyle çelişmesine fazla itibar etmeyeceğiz. Önemli olan, tepki kavramı üzerindeki ısrarının, katışıksız lirik şiirde "*organik birlik*" kavramıyla ilişkili başka bir kaygan zemine götürdüğünü görmektir. Bu kavram, şiirin organik birliğinin Aristocu olmayan biçimlerinin ya da Clinth Brokes gibi bir eleştirmenin deyiminiyle en basit lirik şiirde bile gizli olan dramatik unsurun irdelenmesini ifade etmektedir. Mendür, bütün bunları göz önünde bulundurmak yerine, *değişken tepki*yle ilgili gözde anlayışıyla çelişen statik bir organik birlik anlayışına sığınmaktadır. Bu da takındığı tavrı daha da istikrarsız hale getirmektedir. Lirik şiir -Mendür'un deyimiyelduygu patlaması ve "*statik belli bir düzen olmaksızın duygu ve düşüncelerin çağrışımı*" üzerinde kurulu olduğuna göre, lirik şiirde organik birlik hemen hemen yok gibidir. "*Bu organik birlik, günümüzde Realist şairler olarak bilinen genç şairlerimizin bir çok şiirinde gördüğümüz gibi, giriş, gelişme ve sonuç bölümleri olan tematik şiirlerde görülmektedir. söz konusu şairlerden her biri, döneminin ya da toplumunun herhangi bir sorununa çözüm getiren bir kısa öykü ya da dramayı şiirlerinde tema olarak işlemektedirler.*"

Mendür bu görüşü, derin bir kanaat taşıdığıнын sinyalini verecek şekilde bir kez daha vurgulayarak şöyle demektedir: "Organik birlik yalnızca tiyatro, roman ve kısa öykü sanatları gibi tematik edebî sanatlarda söz konusudur. Şiirde ise organik birlik, -daha önce belirttiğimiz gibi- şiirin bir kısa öykü ya da kısa drama üzerinde kurulu olduğu realist nitelikli tematik şiir için geçerli olmalıdır. Katışıksız lirik şiire, yani *coşkun şiire* gelince; dizelerinin dizilişinde herhangi bir yer değiştirme imkânı vermeyen bu tür bir birliği şairden istemek ona yapılacak en büyük haksızlık olur. Mendür'un, lirik şiir açısından organik birliği reddetmek suretiyle kaçma çabası içinde olduğu problematik, bir taraftan lirik şiirin yegâne temeli olduğu gerekçesiyle "*teпки*" kavramı üzerindeki ısrarından, diğer taraftan şiirde organik birlik kavramına yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Mendür'un anlayışındaki "*teпки*" kavramı, dış dünyanın baskısını temsil eden bir dürtü ya da uyarıcı sonucunda, dışa dönük bir fırtınaya daha yakın bir benzerlik taşımaktadır. Bu fırtına, kıskırtıcı unsurlar ile söz konusu unsurlarda bizzat var olan tetikleyici dürtü-

den güç almaktadır. Şiirdeki organik birlik anlayışına gelince Mendûr, belli bir Aristocu tasarıma başvurarak söz konusu birliği, belli bir biçimden oluşan; giriş, gelişme ve sonuç bölümleriyle sınırlanan ve Aristo'nun *Poetika*'sında bizzat ifade ettiği gibi parçalar arasında mantıksal bir ilişkiyle karakterize edilen basit bir “*olay örgüsü*”yle ilişkilendirmektedir. *Tepki* kavramıyla *organik birlik* arasında bu şekilde bir tezat oluştuğuna göre, birini yaşatmak için ötekinin Mendûr tarafından kurban edilmesi kaçınılmazdı. Özellikle *ötekinin* -yani tepkinin- terk edilmesi ya da ihmal edilmesi zor ve topyekün tercih edilen bir konumda olması Mendûr'u buna sevk etmiştir. Mendûr'un da yakınlaşma çabası içinde olup eleştiri pratiğinden yararlandığı toplumcu gerçekçiliğin kavramları ışığında, 40'lı yılların klâsik eleştiri söylemlerinin derinlemesine irdelenmesiyle sorun aşılabilir. Ancak Mendûr, inceleme imkânı vermeyen bir eleştiri pratiğinin döngüsünde kolaycılığa kaçarak “*tadilat*” yapmakla yetinmiştir. Bu da onu romantik akımın, şiirin “*nihaî felsefesi*”ni ortaya koyduğunu kabul etme yanlısına sürüklemiştir. Oysa bu felsefe dahi, gerek kapitalist gerekse sosyalist değerler dünyasında ortaya çıkan post-modernizm kavramlarının hipotetik “*teпки*” söylemini ortadan kaldırdığını kabul etmiştir. Dahası, söz konusu felsefenin kendisi, yapısal şiir çözümlemesinin verileri doğrultusunda, şiirdeki organik birliğe olan basit yaklaşımını yeniden düzenlemeye tabi tutmuştur.

Şiir ve Şiirin Misyonu

Mendûr'daki eleştiri problematiği, şiirin fonksiyonel yönünü onun “*içerik/öz/biçem*” kavramı çerçevesinde tartıştığımızda daha da su yüzüne çıkar. Dikkat etmemiz gereken nokta şudur ki, gerçekçi olan her sanat anlayışı, *içerik* ile *biçimi* birbiriyle ilişkilendirmiş, birinin ötekinden aslında yalnızca teorik soyutlama bakımından farklılık gösterdiği diyalektik bir etkileşim olarak görmüştür. Bu temelden yola çıkarak Ernst Fischer'la birlikte şu ifadeleri seslendirebiliriz: “*Bir konu, ancak sanatçının tutumuyla içerik aşamasına yükselebilir. Zira içerik, yalnız sanatçının ne sunduğunu değil, nasıl sunduğunu, ne derece toplumsal ve bireysel duyarlılıkla sunduğunu ifade eder.*” Mendûr da şu ifadeleriyle buna yakın bir anlam gütmektedir: “*Gerçekçilikte asıl gösterge, edebiyatçının ya da sanatçının gerçeğe kattığı “içerik”tir. Başka bir ifadeyle sanatçının söz konusu gerçeğe bakış açısıdır; onun konusu için seçtiği sanatsal biçim aracılığıyla bize telkin ettiği yargıdır.*”

Bu tür bir şiir anlayışını yorumlarsak diyebiliriz ki şiirin içeriği, şairin, şiiri biçimlendirirken ortaya çıkan tutumudur. Biz, şiirin içeriğiyle bir şiiri diğerinden ayırt edebilir, şiirin nihaî tutumuyla da bir şiir akımını diğerinden ayırabiliriz. Burada sözü edilen tutum, mutlaka belli bir toplumsal gerçek karşısında takınılan tutumdur. Ancak Muhammed Mendûr yeniden devreye girerek, çirkin ya da saçma niteliğini taşıyan bir konuda yazılan bir şiirin şiir sayılamayacağı konusunda görüşbirliği olduğunu ifade eder ve sözlerini şöyle

MENDÜR: ROMANTİZMDEN REALİZME

sürdürür: “Ancak şairin betimlediği şeye estetik kazandırması, estetiği insanın içini titretecek ya da güzellik duygusunu tatmin edecek şekilde işlediği konudan çekip çıkarması durumunda iş değişir.” Bu sözler bizi şairin estetik tutumu açısından “içerik” kavramından, dişe dokunur yarar sağlamayan izlenimci/empresyonist bir temel üzerinde kurulu olan başka bir muğlak estetiğe götürür. Öte yandan Mendür, başka bir bağlamda şöyle der: “İçerik açısından şiir öncelikle ve nihai olarak doğanın, şairin benliğine, yaşadığı topluma ve bu toplumun hayatına karıştığı söz konusu coşkunun, kaynağı ne olursa olsun şairin coşkusunun ifadesidir.” Yani “içerik” bazen şairin bakış açısı ya da tutumu haline gelirken bazen tema, bazen de şairin coşkusu haline gelebilir. Bütün bu “içerik”ler arasındaki fark, ciddi boyuttadır. Bu, şiirin misyonunu dokunduğu her şeyi katıksız bir estetiğe dönüştüren bir coşkuyu ifade eder hale getirme ile bu misyonu bir tutumun biçimlendirilmesine dönüştürme arasında var olan ciddi farkı gösterir. Söz konusu farklılık, Mendür’un yansıtmacı kuramdan faydalanarak onu, Marksist gerçekçilikten şiirle ilgili eski dışavurumcu yaklaşımına taşıma çabası sonucu, onun zihninde şekillenen dualitenin ipucunu vermektedir. Aynı dualite, Mendür’un hayatının sonuna kadar edebiyata, “edebiyat, duygusal tepkiler ya da estetik duygular meydana getirerek içimizde uyanan her şeydir.” şeklinde bir tanım getirme nedenini de açıklamaktadır. Bu, Mendür’un yazdığı son makalelerden biri sayılan ideolojik eleştiriyle ilgili makalesinde izlenimcilik ile Lanson’un edebiyat tanımını neden yan yana koyduğunu da göstermektedir. Mendür, aynı makalede edebiyatın hayattan, hayatın sorunlarından ve hayat mücadelesinden kaçmaya meydan vermeyen toplumsal misyonundan da söz etmektedir.

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

Emrullah İşler*

Özet: Bu çalışmada, karşıtsal dilbilimin uygulama alanı olan karşıtsal çözümleme ele alınmıştır. Altmışlı ve yetmişli yıllarda pek çok çalışmaya konu olan karşıtsal çözümleme, sonraki yıllarda yerini yanlış çözümlemesine bırakmış gözükse de ders kitabı, sınavlar ve öğretmene olan yararı yadsınamaz. Geçmişte, Arapçanın pek çok dünya diliyle çeşitli düzeylerde karşıtsal çözümlemesinin yapıldığı bir gerçektir. Ne var ki, bu gerçeğin Türkçe için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Karşıtsal çözümleme alanında ortaya konan güçlü, zayıf ve orta görüşten hareketle Türkçe (anadil) ve Arapça (amaç dil) arasında ses bilgisi, sözdizimi, biçimbilim, sözcük ve kültürel alanda çeşitli akademik çalışmalar yapılabilir. Bu tür çalışmaların, ülkemizdeki Arapça öğretimine olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karşıtsal dilbilim, karşıtsal çözümleme, güçlü görüş, zayıf görüş, orta görüş, yanlış çözümlemesi, Arapça öğretimi.

Contrastive Analysis and Teaching Arabic

Summary: This article deals with contrastive analysis which is an applied field of contrastive linguistics. Although the topic of contrastive analysis which was dealt with in the sixties and the seventies, might look like as if it has been replaced by error analysis, its benefits in terms of text books, exams and its value to foreign language teachers can not be ignored. It is a fact that contrastive analysis of Arabic and other languages had been done in the past. However, this statement does not apply to Turkish. According to the contrastive analysis hypothesis (all the strong, weak and moderate versions), academic research into phonetics, syntax, morphology, vocabulary and cultural field could be done between Turkish (as a native language) and Arabic (as a foreign language). This research will have a positive contribution in teaching Arabic in our country.

Keywords: Contrastive linguistics, contrastive analysis, strong version, weak version, modereta version, error analysis, teaching Arabic.

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı.

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

20. yüzyıl, dilbilim alanında önemli gelişmelere sahne olmuştur. Yüzyılın başlarında, de Saussur'un (ö. 1913) ölümünden sonra 1916 yılında yayımlanan *Course in General Linguistics* adlı kitabı bir yandan betimlemeli dilbilimin -tarihsel dilbilim karşısında- temellerini atarken, diğer yandan karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarına ışık tutmuştur. Böylece dilbilim alanındaki çalışmalar betimlemeli alana kayarak, Amerikalı dilbilimcilerden Boas, Sapir ve Bloomfield yazılı olmayan dilleri inceleme yöntemlerini geliştirmişler; Avrupalı dilbilimcilerden Jespersen betimlemeli dilbilime kuramsal ve felsefi açıdan katkı sağlamıştır. Öte yandan Prag dil okulu yapısalcılığı geliştirirken, Kopenhag dil okulu ise dili matematiksel denklemlerle açıklama yoluna gitmiştir¹.

İkinci dünya savaşından sonra dilbilim alanındaki çalışmalar artarak devam etmiştir. Savaş sonrası yabancı dil öğrenimi ve öğretimine artan ilgi, dilbilim alanındaki çalışmalara yeni bir boyut kazandırmış, böylece uygulamalı dilbilim araştırmaları başlamıştır. Bu bağlamda anadil ile amaç dilin benzer ve farklı yönlerini inceleyen karşıtsal dilbilim ortaya çıkmıştır. Dilbilim ilkelerini İngilizce öğretimine uygulayan ilk kimse olan Amerikan yapısalcılarında Fries² karşılaştırmalı çalışmaların önemini şöyle dile getirir:

“En etkili gereçler, amaç dilin bilimsel betimlemesi ve bu betimlemenin anadil ile özenli karşılaştırılması sonucu elde edilen bilgiler ışığında hazırlanan gereçlerdir.”

Fries'in bu tespitini eserinde nakleden Lado³, daha sonra yabancı dil öğretim kitabının nasıl olması gerektiğini belirtir:

“Ders kitabı; dilbilgisel yapı, telaffuz, söz varlığı ve kültürel içerik bakımından aşamalı olmalıdır. Bu aşamalandırma bizim burada sunacağımız karşılaştırmadan sonra daha iyi yapılabilir.”

Lado bu görüşünü karşıtsal dilbilimin, başka bir deyişle modern uygulamalı karşıtsal dilbilim çalışmalarının gerçek başlangıcı olan *Linguistics Across Cultures* adlı kitabında dile getirir. Lado'nun bu kitabı aynı zamanda bizim burada üzerinde duracağımız karşıtsal çözümleme (Contrastive Analysis)'nin de başlangıcı kabul edilir. Onun bu eserinin ardından kısa bir süre sonra Charles A. Ferguson'un editörlüğü ve Washington'da bulunan “Center for Applied Linguistics of the Modern Language Association of America” adlı merkezin himayesinde karşıtsal yapı serisi (contrastive structure series) çalışmaları başlar⁴. Bu seri İngilizce ile Amerika'da öğretimi yaygın olan beş dil Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça ve İspanyolca arasındaki benzerlik ve farklılıkların betimlemesini yapmayı amaçlamış ve bu alanda ard arda eserler⁵ yayımlamıştır. Altmışlı yılların sonlarında ayrıca karşıtsal dilbilim alanında iki uluslararası konferans düzenlenmiştir.

Altmışlı yıllarda yoğun bir şekilde gözlemlenen karşıtsal dilbilim veya karşıtsal çözümleme alanındaki çalışmalar ve sempozyumların yetmişli yıl-

larda da devam ettiğini görüyoruz⁶. Sonraki yıllarda yoğunluğu azalan karşıtsal çözümleme çalışmaları günümüzde de devam etmektedir⁷.

Karşıtsal çözümleme mi, karşıtsal dilbilim mi?

Yukarıda iki terim kullandık. Bunlar karşıtsal dilbilim/contrastive⁸ linguistics (CL) ve karşıtsal çözümleme/contrastive analysis (CA). Her iki terimi kullanan dilciler gerek karşıtsal dilbilim, gerekse karşıtsal çözümlemenin tarihçesinden söz ederken Lado'nun *Linguistics Across Cultures* adlı eserine atıfta bulunarak aynı noktada birleşmektedirler. Bu durumda CL ve CA aynı anlamı ifade eden iki farklı terim mi? sorusu akla gelmektedir. *Contrastive Analysis* adlı kitabın yazarı Carl James⁹ eserinin girişinde:

“Bu kitap, dilbilimin karşıtsal çözümleme olarak bilinen dalıyla ilgilidir. Bu dalın uygulayıcısını ‘contrastivists’ olarak adlandıracağız.”

demektedir. Böylece James CA terimini karşıtsal çalışmaların tamamı için kullanmaktadır. Başka bir deyişle CA terimiyle CL terimi arasında bir fark gözetmemektedir. Ayrıca bu ifadeden contrastivists (karşıtsal) teriminin karşıtsal dilbilim alanında çalışma yapan herkes için kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Gerhard Nickel¹⁰ gerek “Contrastive Linguistics and Foreign Language Teaching” adlı bildirisinde, gerekse K.Heinz Wagner¹¹ ile birlikte yazdığı makalesi “Contrastive Linguistics and Language Teaching”de CL ile CA arasında bir ayrıma gitmemektedir. Bu durumu karşıtsal alanda yazılan diğer yazılarda da gözlemlemek mümkündür¹².

Lado hemen herkes tarafından CL veya CA çalışmalarının başlangıcı veya önemli bir yapıtı kabul edilen ünlü eseri *Linguistics Across Cultures* da ne CL ne de CA terimini kullanmıştır. Bu isimlendirme daha sonra gelen dilciler tarafından yapılmıştır¹³. Dolayısıyla CL ile CA'yı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak zordur. Esasen CL kuramsal, CA ise uygulamalıdır. Buradan hareketle İclâl Ergenç¹⁴ CA'yı CL'nin araştırma yöntemi olarak isimlendirmiştir. Yine de bu alanda yazılan yazılarda¹⁵ CL ile CA arasında kesin bir ayrıma gidilmediği düşüncesindeyiz.

Karşıtsal çözümleme nedir?

Karşıtsal çözümlemenin (CA) dilbilimin bir dalı olduğunu belirten C. James¹⁶ söz konusu çözümlemenin ne olduğuna dair üç soru sorar:

1. Karşıtsal çözümleme geneli mi, parçacı mı?
2. Karşıtsal çözümleme dilin aslıyla mı, yoksa karşılaştırılmayla mı ilgilidir?
3. Karşıtsal çözümleme art zamanlı mı, yoksa eş zamanlı mı?

Bu soruların cevabının çok açık olmadığını belirten James, nedenini şöyle açıklar: Öncelikle CA ne geneli ne de parçacıdır. İkisi arasında bir yerdedir. Aynı zamanda dillerin karşılaştırılabilirliği bakımından dilin aslı hususlarıyla ilgilidir. Her ne kadar CA sınıflandırmayla ilgili değilse de Contrastive teriminin işaret ettiği gibi diller arasındaki farklılıklarla, benzerliklere nazaran daha fazla ilgilidir. Son olarak CA dil aileleriyle ilgilenme-

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

diği gibi, dil tarihinin diğer alanlarıyla da ilgilenmez. Ayrıca durgun dilbilim fenomeniyle de yeterince ilgili değildir. Bu da onun eş zamanlı olduğunu gösterir. Bu nedenle James CA'ı melez bir dilbilim girişimi olarak adlandırır ve onu şöyle tanımlar:

“CA, karşıtsal (karşılaştırmalı değil) iki değer sınıflandırması yapmayı amaçlayan (CA her zaman iki dille ilgilidir) ve dillerin karşılaştırılabileceği teorisi üzerine kurulan bir dilbilim girişimidir.”

Lado¹⁷ *Linguistics Across Cultures* adlı kitabının girişinde dillerin ve kültürlerin düzenli olarak karşılaştırılmasının gerekliliğini açıklarken teorinin esasını, Fries'in daha önce naklettiğimiz

“En etkili gereçler, amaç dilin bilimsel betimlemesi ve bu betimlemenin anadil ile özenli karşılaştırılması sonucu elde edilen bilgiler ışığında hazırlanan gereçlerdir.”

görüşünün yönlendirdiği düşüncesindedir. O, yabancı dil öğrenmenin kolaylık ve zorluğunu anadil ile yabancı dil arasında yapılacak düzenli karşılaştırmanın ortaya koyacağı teorisinin kendisi tarafından dil başarı sınavlarının hazırlanmasına uygulandığını belirtir¹⁸. Daha sonra Lado, kendi kitabının teorisini ise şöyle açıklar¹⁹:

“Kişiler anadilleri ve kültürlerindeki kalıplar ile anlamlar ve bu kalıplar ile anlamların dağılımlarını yabancı dil ve kültürlerine aktarmaktadırlar. Bu aktarımı, gerek aktif olarak yabancı dili konuşur ve kültürüne göre davranırken, gerekse, pasif olarak, o dili ve kültürü sahiplerinin konuşma ve davranışlarından anlamaya çalışırken yaparlar.”

Lado teorisinin öğretim açısından önemini vurgularken ise şöyle der²⁰:

“İnanıyoruz ki, yabancı dil öğrenmeye başlayan öğrenci bu dilin bazı özelliklerinin kendisine kolay, kimi özelliklerinin ise zor geldiğini görecektir. Öğrenciye anadiline benzeyen olgular kolay, farklı olan olgular ise güç gelecektir.”

Lado'nun bu görüşü karşıtsal çözümleme hakkında ortaya konan görüşlerden ilki olup strong version/güçlü görüş olarak bilinir. Bu görüş, yabancı dilin öğrenciye en güç gelen yönlerinin anadilinde karşılığı olmayan yönler olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla anadil ile amaç dil arasındaki farklılık arttıkça doğal olarak anadili girişimi (interference) de artacaktır. Güçlü görüşe göre, yabancı dil öğreniminde karşılaşılan güçlükler anadil ile amaç dil arasında yapılacak karşıtsal çözümleme ile önceden belirlenebilir.

Karşıtsal çözümleme hakkında ortaya konan görüşlerden ikincisi weak version/zayıf görüştür. Bu görüş dilciden, elindeki dilbilim bilgisini, yabancı dil öğreniminde gözlemlenen güçlükleri yorumlamada kullanmasını ister. Zayıf görüş, güçlü görüşün güçlüklerin önceden belirlenmesini öngören savını kabul etmez. Bu görüş işe, anadili girişiminden elde edilen veri ile başlar ve söz konusu veriyi iki sistem arasındaki benzerlik ve farklılıkları açıklamada kullanır. Dolayısıyla bu görüş de karşıtsal çözümlemenin bir önceki görüşü

gibi anadili girişimini kabul eder ve anadili girişiminin dil öğreniminde karşılaşılabilecek güçlüklerin nedenini açıklayabileceğine ihtimal verir. Zayıf görüşe göre belki, kimi gözlem, sezgi ve tecrübeden hareketle birkaç dikkat çekici ses farklılığı gibi, dil öğreniminde karşılaşılabilecek kimi güçlükler önceden belirlenebilir, ancak yüz binlerce öğeden oluşan dilin öğreniminde karşılaşılabilecek güçlüklerin tamamını öngörmek imkânsızdır. Dolayısıyla zayıf görüş dil öğreniminde karşılaşılan güçlüklerin sonradan (a posteriori) daha yararlı bir şekilde açıklanabileceğini ileri sürer. Bu bakımdan zayıf görüş, güçlüklerin önceden belirlenebileceğini dile getiren güçlü görüşten ayrılır²¹. Wardhaugh bazı dilbilim çevrelerinde şüpheyle karşılanmasına rağmen zayıf görüşün, güçlü görüşten daha yararlı olduğunu belirtir²².

Bu alanda ileri sürülen ve önceki iki görüşü uzlaştırmaya çalışan bir üçüncü görüş ise moderata version/orta görüştür. Bu görüşü Oller ve Ziahosseniy²³ ortaya koymuştur. Söz konusu görüş anadil ile amaç dil arasındaki farklılığın az olması durumunda sınıflandırma gücü olacağını haber vermektedir. Bu durum öğrencinin çok az farklılık gösteren şekilleri sınıflandırmakta güçlük çekmesine yol açar ve yanlış genellemeye yönlendirir. Şekillerin anlam ve işlev bakımından eşit olması durumunda ise doğru genelleme söz konusudur. Dolayısıyla bu görüşe göre yabancı dilin öğrenilmesi en güç olan yönleri anadil ile çok az farklılık gösteren ses, ses dizisi ve anlamlardır²⁴. Oller ve Ziahosseniy bu görüşe Kaliforniya Üniversitesinde yabancı öğrencilere uygulanan İngilizce sınav evrakının dikte bölümündeki yazım yanlışlarını değerlendirerek ulaşımlardır. Evraklarını inceledikleri 356 öğrenciden 158'nin anadili yazıda Latin alfabesini, 198'ninki ise Çince, Japonca, İbranice ve Arapça gibi farklı alfabeleri kullanıyordu. Araştırmacılar, anadili Latin alfabesiyle yazılan öğrencilerin, anadili farklı alfabelerle yazılan öğrencilerden daha fazla yanlış yaptıklarını belirlemişlerdir. Çünkü söz konusu öğrencilerin anadili yazımı İngilizce'nin yazımıyla çok az farklılık gösterdiğinden, doğru genelleme yapmaları azalmış, dolayısıyla anadilden aktarım artmıştır. Başka bir deyişle anadil ile amaç dil arasındaki farklılığın çok olması, anadili girişimine neden olmamış aksine farklılığın azalması doğru genellemeyi engellediğinden anadilden aktarıma yol açmıştır²⁵.

Karşıtsal çözümleme hakkında ortaya konan görüşler dikkatle incelendiğinde söz konusu çözümlemenin temelini aktarıma / transfer dayandığı anlaşılmaktadır. Çünkü, her üç görüşe göre de anadilden amaç dile bir aktarım söz konusudur. Nitekim C. James²⁶ karşıtsal çözümlemenin psikolojik temellerini aktarıma dayandırmıştır.

Bu bağlamda interference/anadili girişimi ve transfer / aktarım terimleri üzerinde durmak gerekmektedir. Anadili girişimi isminden de anlaşılacağı gibi tek yönlüdür. Başka bir deyişle dil 1 (anadili), dil 2 (amaç dil) yi etkilemektedir. Öğrencilerin amaç dili sözlü veya yazılı olarak kullanırken yaptıkları yanlışların bir kısmının nedeni anadili girişimidir. Öte yandan aktarım önceki bilginin sonraki bilgiye etki etmesi olayıdır. Dolayısıyla aktarım anadili girişiminden daha geneldir. Her alanda gözlemlenebilir. Anadili girişimi ise yalnızca dil öğreniminde gerçekleşir. Şayet aktarım öğrenimi

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

kolaylaştırır, bu tür aktarım olumlu, yani pozitif transfer olarak değerlendirilir. Doğal olarak bu, eski bilgiyle yeni bilgi arasındaki benzer noktalarda gerçekleşir. Öte yandan aktarım öğrenimi zorlaştırır, bu tür aktarım olumsuz yani negatif transfer olarak değerlendirilir. Bu tarz aktarım ise eski ve yeni bilgi arasındaki farklı noktalarda gözlemlenir. Bilindiği gibi anadili girişimi de anadil ile amaç dilin farklı noktalarında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla anadili girişimini de bir tür olumsuz aktarım olarak değerlendirmek mümkündür.

Karşıtsal çözümlemenin önemi

Karşıtsal çözümleme her ne kadar Lado'nun *Linguistics Across Cultures* adlı eseriyle sistematik hale gelmiş de, Lado söz konusu eserinin girişinde çağdaş Fries'in daha önce naklettiğimiz görüşüne göndermede bulunarak konuyu ele almıştır. Fries'in bu tespiti, karşıtsal çözümlemenin dil öğretimi açısından önemine işaret etmektedir. Başka bir deyişle, karşıtsal çözümlemeye elde edilen verilerden hareketle hazırlanacak dil gereçleri öğretimde daha etkili olacaktır.

Lado²⁷ dillerin karşılaştırılmasının önemini; öğretim, dil sınavları, araştırma ve ortak anlayış başlıkları altında incelemiştir. O, söz konusu karşılaştırmanın öğretim açısından önemini vurgularken yabancı dil öğretmine, ders kitabının dilsel ve kültürel içeriğinin değerlendirilmesine, yeni gereçler hazırlanmasına ve karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelmeye olan katkısı üzerinde durmuştur.

Lado, amaç dil ile öğrencilerin anadilini karşılaştıran öğretmenin gerçek öğrenim sorunlarını daha iyi bilebileceği ve bu sorunlara çözüm üretebileceği düşüncesindedir. Karşıtsal çözümlemede bulunan öğretmen, ders kitabının yeterli olmadığı durumlarda öğrenciler için zorluk oluşturan hususlarda kendinden katkı sağlayabilir. Ayrıca öğrencilerin karşılaştığı sorunlara rahatlıkla çözüm üretebilir. Dolayısıyla bu durum öğretmenin başarısını artırır. İyi yetişmiş bir yabancı dil öğretmeni yalnızca öğrencilerin yabancı dili konuşma tarzlarındaki bozuklukları ve yanlış yapıları gözlemlenerek kalması, aynı zamanda ses, yapı, kalıp ve kültürel şekillerde yapılan belirli yanlışlara da dikkat etmelidir.

Karşıtsal çözümlemenin katkısının en fazla dil sınavları alanında gerçekleştiğini vurgulayan Lado, sırasıyla telaffuz, dilbilgisel yapılar, söz varlığı ve kültürel anlayış alanında hazırlanan sınavlarda gerçekleşen gelişmelere değinmiştir. Söz konusu gelişmeleri İngilizce ile öğrencilerin anadili arasında yapılan karşıtsal çözümlemeye dayandıran Lado, benzer karşılaştırmaların öğrenimde karşılaşılan zorlukları belirlemede yardımcı olacağı ve bu alanda hazırlanacak sınavlara katkı sağlayacağı düşüncesindedir. Dil sınavları alanında kaydedilen ilerlemeler, bir olgu olmaları nedeniyle, dil sorunları üzerinde yoğunlaşma sayesinde olmuştur. Anadil ile amaç dil arasında yapılan düzenli karşılaştırmalar söz konusu olguyu belirlemede yardımcı olacaktır. Telaffuz sınavlarının en kolay dil sınavı haline gelmesi, belirlenen telaffuz sorunları için hazırlanan sınavlara ses birimlerin

karşılaştırmasının doğrudan uygulanması sonucunda olmuştur. Dilbilgisine, dilbilgisel yapılar olarak bakış, öğrencilerin yabancı dili öğrenirken karşılaştıkları sorunları belirlemede amaç dilin dilbilgisel yapılarının anadilin yapılarıyla karşılaştırılmasına yol açmıştır. Söz konusu karşılaştırmadan elde edilen sonuçlar doğal olarak ölçülmesi gerekli hususları haber verecektir. Lado, çoğu kimsenin yabancı kültür anlayışının sınavla ölçülemeyeceği düşüncesinde olduğunu ifade eder. Ancak bu görüşü reddeder ve alanın yeniliğine rağmen, anadil ile yabancı dil kültürü arasında yaptığı karşılaştırma sonucunda zaman zaman kültürel anlayışta hatalar olduğunu belirler. O, mevcut araçlar kullanılarak bu alanda daha kapsamlı sınavlar hazırlanacağı düşüncesindedir.

Karşıtsal çözümlemenin araştırma açısından önemine değinen Lado, ‘bir dilden alınan herhangi bir örnek, o dilin öğrenim sorunlarını haber verir’ tarzındaki yanlış görüşün, yalnızca geçmişte dil sınavlarının gelişmesini engellemekle kalmayıp, dil öğrenim psikolojisi alanındaki gelişmelere de sekte vurduğu görüşündedir. Nitekim, araştırılması gereken dil sorunlarını tam olarak bilmeyen psikologlar pek çok faydasız araştırma yapmışlar ve bu araştırmalarda benzerliklerin önemi vurgulanırken, farklılıkların değeri küçümsenmiştir. Halbuki, yabancı dil ile anadil arasında gerekli karşılaştırma yapılsaydı, araştırılacak sorunlar daha dikkatle belirlenecek ve araştırmacılar önemli sonuçlar elde edeceklerdi.

Dillerin ve kültürlerin karşılaştırılması, insanlar arasında ayrılığa yol açar endişesi yersizdir. Hepimiz aynı asıldanız. Ancak insanoğlu kültürler adını verdiğimiz çeşitli yaşam tarzları geliştirmiştir. Sürekli olarak birbirimizi yanlış anlamakla karşı karşıyayız. Kültürler arasındaki farklılıkları bilmemek farklı kültürlerden olan komşumuzu yanlış anlamamıza yol açar. Çünkü farklı kültürde belirli anlam taşıyan bir kültürel davranışı bilmeyişimiz başkalarını yanlış anlamaya götürür. Söz konusu davranış hakkındaki bilgi ise yanlış anlamayı önler. Böyle bir anlayış tarzı geliştirmek kuşkusuz insanlar arasındaki hoşgörüyü artıracaktır.

1950’li yıllarda Michigan Üniversitesinin kimi hocalarının başlattığı çeşitli dillerin karşıtsal çözümlemesinin gerekliliği düşüncesinden hareket eden çalışmalar kısa zamanda büyük bir ivme kazanmıştır. Bu çalışmalar ‘öğrenciye neyi öğretmeliyiz?’ sorusuna bir cevap niteliğinde olmuştur. Bu akımın öncülerinden olan Lado²⁸ karşıtsal çalışmaların boyutunu yabancı dil sınavlarına da taşımış ve söz konusu sınavların karşıtsal çözümlemenin verilerini esas alarak hazırlanmasının gerekliliğini vurgulamıştır.

Öte yandan davranış psikolojisinin yapısalılık ve kulak dil alışkanlığı yöntemiyle ilişkisini yeterli görmeyenlerin başlattığı tartışmalardan, aktarım ve anadili girişimiyle irtibatlandırılan karşıtsal çözümleme de payını almış ve söz konusu çözümlemenin dil öğretimine ve yabancı dil öğretmenlerine yararları sorgulanmaya başlanmıştır²⁹. Carl James³⁰ ise bu tür eleştirileri “The Exculation of Contrastive Linguistics” başlıklı yazısında cevaplamıştır.

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

Karşıtsal çözülemeye yapılan eleştirilerin nedeni, onun yanlış bir şekilde yabancı dil öğretimi alanında kulak-dil alışkanlığı yöntemiyle, dilbilim alanında yapısalcılıkla psikoloji alanında davranışçılıkla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmıştır. Seiny³¹ bu tarz ilişkinin yanlışlığına değinir ve karşıtsal çözülemenin yalnızca yapısal yöntemle kullanılmayacağını aksine dönüşümsel-üretimsel dilbilgisi yöntemi veya benzer yöntemlerle kullanılabileceğini dile getirir ve şöyle der:

“Karşıtsal çözüleme her ne kadar yabancı dil öğrencisinin karşılaştığı bütün sorunları haber vermese de en azından birkaç alanda yararlıdır. Dolayısıyla karşıtsal çözüleme yalnızca yararlı değil, aynı zamanda yabancı dil ders kitabı, öğretmeni ve sınav hazırlayıcıları için de gereklidir. Çünkü bunların her biri öğretimde ve sınavda kullanacakları malzemenin seçiminde bir kritere muhtaçtır. Mevcut kriterler arasında en gelişmiş olanı ise karşıtsal çözülemedir.”

Karşıtsal çözüleme ve yanlış çözülemesi

Karşıtsal çözüleme, dil öğreniminde karşılaşılan güçlükleri aktarıma ve anadili girişimine dayandırmaktadır. Zamanla bütün güçlüklerin aktarım ve anadili girişimiyle açıklanamadığı görülünce dilciler başka yöntem arayışına girmiş ve yanlış çözülemesi karşıtsal çözülemeye alternatif olarak görülmüştür. Ancak burada yanlış çözülemesinin, çözülemesini yaptığı verilere dayandığı unutulmamalıdır. Başka bir deyişle yanlış çözüleme yönteminin malzemesi öğrencilerden elde edilen verilerdir. Söz konusu verilerin her zaman çok hassas olduğu söylenemez. Nitekim Schachter³² belirli yapılarda hata yapmayan öğrencilerin durumunu, onların o yapıları kullanmamalarına bağlamaktadır. Zira, bu tür öğrenciler hata yapacağını anladığı yapıları kullanmaktan kaçınmakta, onların yerine daha iyi bildiği yapıları kullanma eğilimine girmektedir. Dolayısıyla bu tür veriler yabancı dil öğreniminde karşılaşılan güçlüklerin çözümü bakımından her zaman yeterli olmayacağı gibi yanıltıcı da olabilir. Karşıtsal çözüleme ile yanlış çözülemesi arasındaki diğer önemli bir fark, karşıtsal çözüleme önceden yapılırken (a priori); yanlış çözülemesi yabancı dil öğrencilerinden elde edilen veriler veya onlara uygulanan sınavlar üzerinde yapılır. Bu özelliğinden dolayı yanlış çözülemesi sonradan yapılır (a posteriori).

Öğrencilerin yaptığı yanlışların tamamı aktarım veya anadili girişiminden kaynaklanmamaktadır. Söz konusu yanlışların çeşitli nedenleri vardır. Anadili girişiminin öğrencilerin yanlışları üzerindeki etkisi bir araştırmaya göre çocuklarda %8-%12, yetişkinlerde %8-%23 arasındadır³³. Bu rakamdan hareketle yabancı dil öğrenenlerin yaptıkları yanlışların yaklaşık beşte birinin anadili girişiminden kaynaklandığı söylenebilir. Bu oranın aktarım yanlışları eklendiğinde artacağı ise kuşkusuzdur. Dolayısıyla hem anadili girişimi, hem de aktarım yanlışlarını önceden varsaymak ve sonradan yanlış çözülemeyle doğruluğunu test etmek için karşıtsal çözüleme yapmak gerekmektedir.

Her ne kadar karşıtsal çözümleme, öğrencilerin yaptıkları yanlışların tamamını açıklamakta yetersiz ise de, yabancı dil öğretimine katkısı yadsınmaz. Arapça öğretmenliğinden edindiğimiz tecrübe ve birikim, karşıtsal çözümlemenin gerekli olduğu savını desteklemektedir. Gerek ses ve söz dizimi alanında, gerekse söz varlığı, biçimbilgisi ve kültürel alanda karşıtsal çözümleme yapan veya bu konuda yapılan çalışmalar hakkında bilgi sahibi olan öğretmenlerin mesleklerinde daha başarılı olmaları muhtemeldir. Öte yandan karşıtsal çözümlemeden elde edilecek verilerin yabancı dil ders kitabı ve sınavlarının hazırlanması için de gerekli olacağı bir gerçektir. Bu nedenle, anadili ile amaç dilin karşıtsal çözümlemesini yapmak ve güçlü görüşten hareketle Stockwell, Bowen ve Martin³⁴'in önerdiği güçlük sıra düzenlemesine göre öğrencinin karşılaşıacağı sorunlara dair varsayımlarda bulunmak gerekmektedir.

Söz konusu varsayımların doğruluğu veya geçerliliği ise yanlış çözümlemesiyle belirlenecektir. Dolayısıyla yanlış çözümlemesini karşıtsal çözümlemenin alternatifi değil, tamamlayıcısı ve destekleyicisi olarak görmek gerekmektedir. Esasen karşıtsal çözümleme yapmadan yanlış çözümleme yapmak çeşitli yanlışlara yol açmakta, böylece yapılan yanlış çözümleme eksik olmaktadır³⁵. 'Karşıtsal çözümlemeye gerek yok, onun yerine yanlış çözümleme yapılmalıdır' yaklaşımı pek sağlıklı olmadığı gibi, tam tersi bir yaklaşım da isabetli olmasa gerektir. Bu nedenle, hem karşıtsal çözümleme, hem de söz konusu çözümlemenin varsayımlarını doğrulama fırsatını sağlayacak olan yanlış çözümleme yapılmalıdır.

Arapça öğretimi ve karşıtsal çözümleme

Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi yetmişli yıllarda ivme kazanmaya başlamış ve kimi ülkelerde açılan Arap dili enstitüleri Arapça öğrenimine önemli katkılar sağlamıştır. Bu gelişmeye paralel olarak Arapça öğretiminin çeşitli sorunlarının ele alındığı bazı konferanslar düzenlenmiş³⁶ ve bu konferanslarda karşıtsal çözümleme ile ilgili birkaç bildiri de sunulmuştur.

Esasen Arapçanın diğer dillerle düzenli bir şekilde karşılaştırılması, Uluslararası Hartum Arap Dili Enstitüsünde yapılmıştır. Bu enstitü, lisansüstü öğrenim gören öğrencilerine diplom ve master tezlerinde Arapça öğretiminin hemen her alanıyla ilgili araştırmalar yaptırtmıştır. 1976-1989 yılları arasında yapılan söz konusu tezlerin bibliyografyası³⁷ toplu halde yayımlanmıştır. Bu tezlerden 121'i karşıtsal çözümleme alanında hazırlanmış olup Arapça; bazı Asya, Afrika ve Avrupa dilleriyle ses, biçim bilgisi, söz dizimi ve yapısal alanda karşılaştırılmıştır. Arapçanın pek çok dünya diliyle karşıtsal çözümlemesinin yapıldığı söz konusu tezler arasında, Arapçanın Türkçeyle hiçbir düzeyde karşıtsal çözümlemeye tabi tutulmadığını belirledik. Böyle bir çalışmanın yapılmamış olması muhtemelen herhangi bir Türk öğrencinin bu enstitüde öğrenim görmemesinden kaynaklanmış olabilir. Ne var ki, Türkiye'de de karşıtsal çözümleme alanında yapılan çalışmalar son derece azdır³⁸. Söz konusu çalışmaların azlığı, Arapçanın Türkiye'de genelde filoloji olarak okutulmasından ve Arapça bölümlerinde görev yapan

KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

akademisyenlerin edebiyat, belagat veya dil araştırmaları yapmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde önümüzdeki yıllarda Arap Dili Eğitimi alanında yüksek lisans ve doktora tezi hazırlayacak olan öğrenciler, karşıtsal çözümleme alanında ortaya konan görüşlerden hareketle Türkçe (anadil) ve Arapça (amaç dil) arasında -geç de olsa- bazı akademik çalışmalar yapabilirler. Kuşkusuz bu çalışmalar, ülkemizdeki Arapça öğretimine olumlu katkı sağlayacaktır.

¹ Mario Pei, *Usûlu 'İlmi'l-Luga* (Çev. Ahmed Muhtâr 'Omar), Kahire 1987, ss.235-236.

² Charles Fries, *Teaching and Learning English as a Foreign Language*, Ann Arbor: University of Michigan, 1945, s.9.

³ Robert Lado, *Linguistics Across Cultures*, Michigan 1957, s.3.

⁴ Carl James, *Contrastive Analysis*, Longman, Essex 1980, s.8.

⁵ Söz konusu eserler şunlardır: W. G. Moulton, *The Sounds of English and German*, Chicago, 1962; H. L. Kufner, *The Grammatical Structures of English and German*, Chicago, 1962; R. P. Stockwell – J. D. Bowen – J. W. Martin, *The Grammatical Structures of English and Spanish*, Chicago, 1965; F. B. Agard – R. J. Di Pietro, *The Sounds of English and Italian*, Chicago, 1966; F. B. Agard – R. J. Di Pietro, *The Grammatical Structures of English and Italian*, Chicago, 1966.

⁶ Bu alandaki çalışmalara *Foreign Language Learning*, *Modern Language Journal*, *ALATIS*, *IRAL*, *English Language Teaching*, *TESOL*, *Language Sciencis* gibi dil dergilerinde rastlandığı gibi, bu konudaki yazı veya bildirileri bir arada sunan kitaplar da bulunmaktadır. Söz gelimi Gerhard Nickel'in editörlüğünde yayımlanan (*Papers in Contrastive Linguistics*, Cambridge 1971) adlı eser, Uluslararası İkinci Uygulamalı Dilbilim Konferansının karşıtsal dilbilim bölümünde sunulan bildirileri içermektedir. Ayrıca James E. Alatis'in editörlüğünü yaptığı (*Monograph Series on Languages and Linguistics, Contrastive Linguistics and its Pedagogical Implications*, Georgetown University 1968) eserde adı geçen üniversitede 1968 yılında 15 ve 16. sı yapılan CA yuvarlak masa toplantılarında karşıtsal dilbilim CL ve karşıtsal çözümleme CA alanında sunulan 14 bildiri toplu halde yayımlanmıştır. Bundan başka Betty Wallace Robinett ile Jacquelyn Schachter'in editörlüğünde yayımlanan (*Second Language Learning Contrastive Analysis, Error Analysis and Related Aspects*, Ann Arbor, Michigan 1990) başlıklı kitapta karşıtsal çözümleme alanında yayımlanan çeşitli yazılar bulunmaktadır.

⁷ Sözgelimi *Applied Linguistics* adlı derginin 2002 Mart sayısında (Cilt:23, No.1) yayımlanan beş makaleden biri bu alandır.

⁸ Contrastive terimi için Türkçede farklı karşılıklar kullanılmaktadır. Örneğin Müşerref Dede ("Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaştırmalı Dilbilim ve Yanlış Özümlemesi", *Türk Dili*, Sayı:379-380, 1983, s.123) bu terimi 'karşılaştırmalı'; İclâl Ergenç ("Yabancı Dil Öğretimi ve Olumsuz Aktarım", *Türk Dili*, Sayı:379-380, 1983, s.200.) 'ayrımsal karşılaştırmalı'; Ömer Demircan ("Sözcük öğretimi ve Türkçe İngilizce Sözcük Yapım Türleri Üzerine Bir Karşılaştırma", *Türk Dili*, Sayı:379-380, 1983, s.149) ise 'karşıtsal' olarak Türkçeye çevirmiştir. Öte yandan Berke Vardar yönetiminde hazırlanan *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul 1988, 137) 'nde de söz konusu terim 'karşıtsal' olarak Türkçeye çevrilmiştir. Esasen, İngilizce olan 'comparative' terimi Türkçeye 'karşılaştırmalı' olarak çevrilmiştir. Bu nedenle karşılaştırmalı dilbilim ifadesi 'comparative linguistics' teriminin karşılığı olmaktadır. Dolayısıyla biz, anadil ile amaç dilin karşıtsallığını inceleyen 'contrastive linguistics' teriminin Türkçeye karşıtsal dilbilim şeklinde çevirisinin uygun olacağı

düşüncesinde olup, bu yazıda CA karşılığında karşıtsal çözümleme terimini kullanacağız.

⁹ James, *a. g. e.*, s.1.

¹⁰ Gerhard Nickel, “Contrastive Linguistics and Foreign Language Teaching” *Papers in Contrastive Linguistics*, Editör: Gerhard Nickel, Cambridge 1971, ss. 1-16.

¹¹ Gerhard Nickel-K.-Heinz Wagner, “Contrastive Linguistics and Language Teaching”, *IRAL* 1968, Cilt:4, No.3, ss.233-255.

¹² Bu konuda 6 nolu dipnotta sözünü ettiğimiz yazı ve bildirilere bakılabilir.

¹³ Sonraki yazılarında Lado da söz konusu terimleri kullanmıştır.

¹⁴ İclâl Ergenç, *a. g. m.*, s.200.

¹⁵ Bk. 6 nolu dipnotta belirtilen çalışmalar.

¹⁶ James, *a. g. e.*, s.1-3.

¹⁷ Lado, *Linguistics Across Cultures*, s.1.

¹⁸ Bu konuda Lado'nun *Measurement in English as a Foreign Language, With Special Reference to Spanish-Speaking Adults*, (Doctoral Dissertation, University of Michigan 1951) adlı çalışmasına bakılabilir.

¹⁹ Lado, *Linguistics Across Cultures*, s.2.

²⁰ *A. e.*, s.2.

²¹ Bu konuda bk. Wardaugh, Ronald “The Contrastive Analysis Hypothesis” *TESOL*, 1970, Sayı:2, ss. 123-130; Brown, H. Douglas, *Principles of Language Learning and Teaching*, USA 1980, s157.

²² Wardaugh, *a. g. m.*, s.124.

²³ Oller, J. W.; S. M. Ziahosseiny “The Contrastive Analysis Hypothesis and Spelling Errors” *Language Learning*, 1970, Cilt: 20, ss.183-189.

²⁴ Orta görüşten hareketle, Türklerin Arapçanın öğreniminde karşılaştıkları güçlükleri ele aldığımız aşağıdaki makalelerimize bakılabilir: İşler, “Arapça Öğreniminde Türkçeden Ses Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım” *Ank. Ün. TÖMER Dil Dergisi*, 1996, Sayı:49.; İşler, “Arapça Öğreniminde Türkçeden Anlam Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım” *Ank. Ün. TÖMER Dil Dergisi*, 1996, Sayı:50.

²⁵ Bk. Brown, *a. g. e.*, ss.158-160.; Müşerref Dede, *a. g. m.*, ss.123-135.

²⁶ James, *a. g. e.*, s.11.

²⁷ Lado, *Linguistics Across Cultures*, s.1-11.

²⁸ Bu konuda Lado'nun *Language Testing*, (New York. 1961) adlı eserine bakılabilir.

²⁹ Karşıtsal çözümlemeye yapılan eleştiriler hakkında şu çalışmalara bakılabilir: R. L. Hadlich, “Lexical Contrastive Analysis” *Modern Language Journal*, 1965, Cilt:XIX, Sayı:7, ss. 426-429.; A. Baird, “Contrastive Studies and The Language Teacher” *English Language Teaching*, 1967, Cilt:XXI, Sayı:2, ss.130-135.; E. P. Hamp, “What a Contrastive Grammer Is Not, If It Is”, *Monograph Series on Languages and Linguistics*, 1968, Editör: James E. Alatis, ss. 137-147. L. Newmark, - D. A. Reibel, “Necessity and Sufficiency in Language Learning”, *IRAL* 1968, Cilt:VI, Sayı:2, ss.145-164.; Jack Richards, “A Non-Contrastive Approach to Error Analysis” *English Language Teaching*, 1974, Cilt:XXV, Sayı:3, ss. 204-219.; Wardough, *a. g. m.* ss.123-130.

³⁰ Carl James, “The Exculpation of Contrastive Linguistics” *Papers in Contrastive Linguistics*, Editör: Gerhard Nickel, Cambridge 1971, ss. 53-68.

³¹ Mahmoud Esmail Seiny, “The Question of English Questions for Speakers of Arabic, A Contrastive Study”, *J. Coll. Arts. Univ. Riyadh*, 1980, Cilt:7, ss. 43-56.

³² Jacquelyn Schachter, “An Error in Error Analysis” *Leanguage Learning*, 1974, Cilt:24, Sayı:2, ss.205-213.

³³ Muhammed Ali El-Hûlî, el-Hayâtu ma‘a Lugateyn (es-Sunâiyye el-Lugaviyye), Riyad 1988, s.97.

³⁴ R. B. Stockwell, J. D. Bowen, J. W. Martin, *The Grammatical Structures of English and Spanish*, Chicago 1965.

³⁵ Emrullah İşler, el-Ahtâu'l-Lugaviyye li Dârisi'l-Luga el-'Arabiyye mine'l-Etrâk", *Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, Kulliyetu'l-Lugât ve't-Terceme, Merkezu'l-Buhûs*, 1998, Sayı:5, ss.1-17.

³⁶ Arapça öğretimi alanında ilk uluslararası konferans, Riyad Üniversitesinde "*en-Nedve el-'Alemiyye el-Ulâ li Ta'lîmi'l-Luga el-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîne bihâ*" başlığı altında 1979 yılında yapılmış ve bu konferansta sunulan bildiriler adı geçen üniversite tarafından 1980 yılında üç cilt halinde yayımlanmıştır. Daha sonra 1981 yılında Medine (7-13 Mart), Kuveyt (13-22 Mart) ve Katar (4-7 Mayıs)'da Arapça öğretimi ile ilgili üç ayrı konferans yapılmış ve sunulan bildiriler aynı yıl 'Mektebu't-Terbiye el-'Arabî li Duveli'l-Halîc' tarafından *Vekâ'i Ta'lîmi'l-Luga el-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîne bihâ* başlığı altında üç cilt halinde yayımlanmıştır.

³⁷ Bk. Kâsim Osmân Nûr, "el-Fihris el-Musannaf li Resâil ed-Diblôm ve'l-Mâcistir fi Ta'lîmi'l-Luga el-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîne bihâ bi Ma'hedi'l-Hartûm ed-Duveli li'l-Luga el-'Arabiyye", *el-Mecelle el-'Arabiyye li'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye*, 1989, Cilt:7, Sayı:1-2.

³⁸ Belirleyebildiğimiz kadarıyla İsmail Akçay, *Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler* başlıklı bir yüksek lisans tezi (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994) hazırlamış ve iki dilin seslerinin karşılaştırmasını yaparak benzer ve farklı sesleri ortaya koymuştur. Biz de daha önce yazdığımız iki ayrı makalede Arapça ve Türkçenin seslerini karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları belirledik. Ayrıca anadili Türkçe olanların Arapçanın seslerinde karşılaştıkları sorunlara temas edip, çözüm önerilerinde bulunduk. Bu konuda bk. Emrullah İşler, "Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2001, Cilt:3, Sayı:1, ss. 243-254.; "Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *EKEV Akademi Dergisi*, Güz 2001, Cilt:3, Sayı:2, ss. 243-255.

‘AYŞİ MEHMET EFENDİ: HAYATI ve ESERLERİ

M. Vecih UZUNOĞLU*

Özet: Ayşî Mehmet Efendi, X./XVI. asrın sonları ile XI./XVII. asrın başlarında yaşamış, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve muhtelif ilim dallarına ait birçok eser telif etmiş büyük âlimlerdendir. Doğduğu yer olan Tire’de ilk ilimleri tahsil eden müellif daha sonra İstanbul’a gitmiş ve orada öğrenimine devam etmiştir. İstanbul ve Bayındır’da bazı medreselerde müderrislik yapmanın yanında; tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm, belâgat, lügât, şiir, mantık gibi ilim dallarına ait eserler vermiştir. Ne yazık ki bu eserlerin çoğu günümüze ulaşamamıştır. Hayatı boyunca ilim ve maarife hizmet eden Ayşî Mehmet Efendi İstanbul’da 1016/1607 yılında vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ayşî Mehmet Efendi, el-Munekkahâtu’l-Meşrûha, belâgat, sarf.

‘Ayshi Mehmet Efendi: His Life and Works

Summary: Ayshi Mehmet Efendi, who lived between the XVI.th–XVII.th centuries and taught many disciples in madrasahs and wrote a lot of books in Islamic sciences, is one of the most remarkable scholars. He was educated in basic sciences in Tire, where he was born, and then went to Istanbul in order to make his education more advanced. He gave lectures at Istanbul’s and Bayındır’s madrasahs besides writing works on Islamic sciences such as commentary, hadith, Islamic law, theology, eloquence, lexicography, poetry, logic, etc. Unfortunately, many of these works couldn’t reach today. In 1607, Ayshi Mehmet Efendi, who throughout his life served for education and public instruction was died in Istanbul.

Keywords: Ayshi Mehmet Efendi, al-Munakkahât al-Mashrûha, al-Balâghah, morphology.

* Ar. Gör., Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

A- HAYATI

I- Adı ve Nisbesi

Adı Muhammed b. Mustafa et-Tirevî er-Rûmî el-Hanefî'dir. 'Ayşî nisbesiyle tanınmıştır¹.

II- Gençliği, Tahsili ve Mesleği

Ayşî Mehmet Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi verilmektedir. Onun hakkında bilgi veren eserlerin çoğu, kısa bir özgeçmiş ile eserlerinin bir listesini sunmakla yetinirler².

Çocukluk ve gençlik yıllarını Tire'de geçiren 'Ayşî Mehmet Efendi'nin ilk olarak hangi hocalardan ilim tahsil ettiği bilinmemektedir. Ancak o yıllarda İbn-i Melek, Kara Kadı, Lütfî Paşa ve Molla Arap medreselerinde ders okutan hocalardan ilim tahsil etmiş olması muhtemeldir. Buralarda müderrislik yapanlar arasında Kara Ca'fer Efendi (ö. 966/1559), Küçük Tâceddîn Efendi (ö. 973/1565), Kara Dede Kemâleddîn Efendi (ö. 975/1567), Çirçinzâde Hasan Efendi (ö. 976/1568), Neccârzâde Mehmed Efendi (ö. 977/1569), Bostan Efendi (ö. 977/1569), Pepkî Latif Efendi (ö. 978/1570), Alaşehirli Mustafa Efendi (ö. 979/1571), Muallimzâde Ahmet Efendi (ö. 980/1572) gibi alimler bulunmaktadır³.

Daha sonra İstanbul'a giderek II. Selim'in hocası 'Atâullah Efendi'den⁴ ders almıştır. İstanbul'da tahsilini tamamlayan 'Ayşî Mehmet Efendi, 25 akçe yevmiye ile Bayındır Hacı Sinan Medresesine tayin edilmiş, burada ilmî üstünlüğünü göstererek kısa sürede şöhrete kavuşmuştur. 990/1582 yılında İstanbul'a gitmiş, o sırada boş bulunan 40 akçe yevmiyelik bir medresede müderris olabilmek için Anadolu Kazaskeri Zekeriyâ Efendi (ö.1001/1593)'nin huzurunda, hemşehrisi ve sınıf arkadaşı Ethem Efendi oğlu Şeyhî Efendi ile Kirmânizâde Mehmet Efendi gibi alimlerle imtihana girmiştir. 'Ayşî Mehmet Efendi burada da çeşitli ilimlerdeki üstünlüğünü ve liyâkatini ispat etmiştir⁵.

'Ayşî Mehmet Efendi bir süre müderrislik yaptıktan sonra bu görevinden ayrılarak inzivaya çekilmiştir. İnziva hayatı müddetince ilimle meşgul olmuş ve birçok eser kaleme almıştır. Telif etmiş olduğu ilmî eserlerin mükafatı olarak Tire'deki İbn-i Melek medresesine tayin edilmiştir. Bu medresede birkaç sene ders okutmak ve eser telif etmekle meşgul olmuştur.⁶

III- Ölümü

Hayatını ilim ve maarife hizmetle geçiren 'Ayşî Mehmet Efendi, ömrünün son yıllarını İbn-i Melek medresesinde geçirmiştir. Daha sonra bir vesile ile İstanbul'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.

"Oldu 'Ayşî cenanda vâsılı 'Ayş" mısrasının delaleti olan 1016/ 1607 yılında vefat eden 'Ayşî Mehmet Efendi, Edirne kapısı haricindeki Emir Buhârî zâviyesinin yanına defnedilmiştir⁷.

IV- İlmî ve Edebî Şahsiyeti

Kaynaklarda ‘Ayşî Mehmet Efendi’nin ilmî ve edebî yönüyle ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun hayat hikayesinden bahsederken II. Selim’in hocası ‘Atâullah Efendi’den ders alıp tahsilini tamamladıktan sonra Bayındır Hacı Sinan medresesine tayin edildiğini, burada ilmî dirayetini göstererek kısa zamanda şöhrete kavuştuğunu, daha sonra 990/1582 yılında İstanbul’a giderek Anadolu Kazaskeri Zekeriyâ Efendi’nin huzurunda imtihana girdiğini ve çeşitli ilimlerdeki üstünlüğünü ve liyakatini ispat ettiğini zikretmiştik⁸.

Hayatının büyük bir kısmını talebe okutmakla geçiren ‘Ayşî Mehmet Efendi, bir ara bu meslekten ayrılarak inzivaya çekilmiş, bu müddet süresince ilimle ve eser telif etmekle meşgul olmuştur. O, ilmî ve edebî kudretinin göstergesi olan eserlerinin çoğunu bu dönemde kaleme almıştır. Bu eserler, tefsîr, fıkıh, kelâm, belâğat, tasavvuf, lügât vb. birçok ilim dalına aittir. Ama ne yazık ki bu eserlerin çoğu bugün elimizde mevcut değildir. Mevcut olan eserleri incelendiğinde ‘Ayşî Mehmet Efendi’nin ilmî ve edebî kudretinin ne kadar yüksek olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır⁹.

‘Ayşî Mehmet Efendi’nin yaşadığı devrin¹⁰ hususiyetleri de kendisine bir değer atfetmektedir. Çünkü onun yaşadığı devirde, devletin siyasi ve iktisadi çözümlerine paralel olarak ilmiye teşkilatında da bozulmalar zuhûr etmeye başlamıştı. Yine bu dönemde genel manada ilmî bir durgunluk vardı, telif eserlerin sayısı tercüme, şerh ve ta’lik eserlere nazaran azdı. Böyle bir devirde yetişen ‘Ayşî Mehmet Efendi ilmî ve edebî şahsiyetinin üstünlüğü ile temayüz etmiş; muhtelif medreselerde hocalık yapmış, talebe yetiştirmiş ve bir çok eser kaleme almıştır. Bu ise ona ayrı bir değer kazandırmaktadır¹¹.

B- ESERLERİ

‘Ayşî Mehmet Efendi’nin çeşitli ilimlere ait telif, şerh ve ihtisar nevinden birçok eseri bulunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm, belâğat, lügât, şiir, mantık vb. değişik ilim dallarına ait eserler veren müellifin günümüze ulaşan eserleri pek azdır. Kaynaklarda zikredilen eserlerinden birkaçı hariç diğer eserleri maalesef günümüze ulaşamamıştır. ‘Ayşî Mehmet Efendi’nin günümüzde mevcut olan eserleri şunlardır:

1- el-Munekkahâtu’l-Meşrûha fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân¹²: Eser, belâğat ilmi hakkında özlü, düzenli ve derli-toplu bilgiler vermektedir. Eserin telif sebebi ile ilgili müellife ait bir kayıt bulunmamaktadır. Lâkin ‘Ayşî Mehmet Efendi’nin müderris olduğu göz önüne alınır, eserin tertîb ve metoduna bakılırsa; müellifin, ileri seviyedeki talebelerin istifadesine yönelik muhtasar bir eser telif ettiği anlaşılmaktadır. Zira belâğat hakkında belli bir birikime sahip olmanın erinden istifade etmeleri bir hayli zordur.

Eserin telif tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ne var ki, müellifin hayatını incelerken onun belli bir dönemde inzivâya çekildiğini ve eserlerini telif etmekle meşgul olduğunu belirtmiştik. ‘Ayşî Mehmet Efendi’nin eserini

AYŞİ MEHMET EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ

bu esnada yazmış olması muhtemeldir. Eser, Mukaddime, belâğatın üç konusu olan Me'ânî, Beyân ve Bedî' ile Hâtîme'den oluşmaktadır.

Mukaddime'de Fesâhat ve Belâğat terimleri hakkında genel bilgi verilmiş olup bu kavramlar alt başlıklara ayrılarak incelenmiştir.

Mukaddimeden sonra belâğatın üç konusu olan Me'ânî, Beyân ve Bedî', her biri ayrı ayrı "**Maksad**" başlığı altında özlü bir biçimde işlenmiştir.

Birinci maksad'ta Me'ânî ilmi, her biri "**Menzil**" altbaşlığı altında olmak üzere sekiz bölümde ele alınmıştır. Bu menzillerde; İsnâd, Musned, Musnedun İleyh, İnşâ, Kasr, Vasl ve Fasl, İcâz, İtnâb ve Musâvât konuları işlenmiştir.

İkinci maksad'ta Beyân ilmine yer verilmiş olup Teşbih, Hakîkât-Mecâz ve Kinâye konuları üç menzil altında ele alınmıştır.

Üçüncü Maksad'ta ise Bedî' ilmi iki menzile ayrılmıştır:

Birinci menzil'de Tıbâk, İrsâd, Tevriye, Leff-u Neşr gibi sözü mâna yönüyle güzelleştirici unsurlar işlenmiştir.

İkinci menzil'de ise Cinâs, Seci', Kalb, Teşri' gibi lafzî güzelleştirici unsurlar ele alınmıştır.

Hâtîme'de ise şiir hırsızlıkları, İktibas ve Tazmin sanatları ile konuşanın sözünü lafız ve mâna bakımından güzelleştirmesi gerektiği yerlerden bahsedilmiştir.

Eserde âyetlerden ve eski Arap şiirinden istişhâda ağırlık verilmiştir. Buna karşılık hadîs ve mesellerden çok az istişhadta bulunulmuştur. 200'ü aşkın âyet ile 170'ten fazla beyte karşılık hadîs ve mesellerin toplam sayısı 20'yi geçmemektedir.

Eser, metot ve tertip yönüyle Hatîb el-Kazvîni (ö.739/1339)'nin Telhîsu'l-Miftâh adlı eserine çok benzemektedir. Mukaddime ile başlayan daha sonra sırasıyla belâğatın üç konusu olan Me'ânî, Beyân ve Bedî' ilimlerini işleyen el-Kazvîni, eserini Hâtîme ile tamamlamıştır. Mukaddime'de fesâhat ve belâğat hakkında bilgi verdikten sonra Me'ânî, Beyân ve Bedî' konularını yukarıda zikrettiğimiz şekilde, 'Ayşî Mehmet Efendi'nin tertibine yakın bir tarzda işlemiş, Hâtîme'de de aynı konuları ele almıştır. Bazı takdim ve tehirler ile tertip farklılığı dışında el-Kazvîni ile aynı konuları işleyen ve benzer metot takip eden 'Ayşî Mehmet Efendi'nin, ismini zikretmemiş olsa da Telhîsu'l-Miftâh'tan büyük ölçüde istifade ettiği kanaatindeyiz.

Yukarıda da değindiğimiz üzere 'Ayşî Mehmet Efendi bu eserini her ne kadar talebelerin istifadesine yönelik kaleme almış olsa da maalesef ders kitabı olarak şöhret bulamamış ve medreselerde okutulmamıştır.

el-Munekkahâtu'l-Meşrûha'nın altısı İstanbul kütüphanelerinde (Cârullah no: 1354; Laleli no: 2918; Laleli no: 2919; Hacı Selim Ağa no: 1059; Süleymâniye no: 914; Reisu'l-Kuttâb no: 1169/18); ikisi İzmir Milli Kütüp-

hane'de (İzmir no: 368; İzmir no: 919) olmak üzere sekiz yazma nüshası bulunmaktadır.

2- el-Mukni' (er-Risâletu'l-Mantıkiyye)¹³: 'Aysî Mehmet Efendi'nin mantık ilmine dair yazdığı muhtasar bir risâledir. İşâgocî geleneğine uygun olarak kaleme alınan bu eser Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Müellif,

Giriş bölümünde; Mantık, Düşünme ve Hüküm kavramlarını açıklamıştır.

Birinci bölümde; Delâlet, Tanım ve Dört Tümel konularını işlemiştir.

İkinci bölümde ise Önermenin tanımı, çeşitleri ve önermeler arası ilişkiler hakkında bilgi vermiştir.

Üçüncü bölümde; Kıyâs, Terimler, Küçük ve Büyük önerme, Karîne, Mod ve Şekil kavramlarının tanımını yaparak Dört Şekl'i örneklerle izah etmiştir. Basit Kıyâs'ı şekil ve içerik açısından inceleyen müellif bu bölümü beş sanat adı verilen; Burhân, Cedel, Hitâbet, Şiir ve Muğâlata konularıyla bitirmiştir.

Eserin bilinen tek yazma nüshası İsmail b. Ömer tarafından 1138/1725 tarihinde istinsâh edilmiş olup İzmir Milli kütüphane, no: 1489/4 (105b-108a, str:19, Eb. 210x135 (140x60) mm, nesih)'te bulunmaktadır.

Keşfu'z-Zunûn ve GAL'de zikredilmeyen bu eserin Aysî Mehmet Efendi'ye ait olduğunu müstensihin metnin sonuna düştüğü şu kayıttan anlıyoruz.

"تمت الرسالة المنطقية الموسومة بالمقتنع للفاضل الكامل عيشي التروي الأيديني طيب الله ثراه الملك الباري..."

3- Şerhu Hadîsi "İnneme'l-A'mâlu bi'n-Nıyyât": Adından da anlaşılacağı üzere eser "Ameller niyetlere göredir" hadisini çeşitli yönlerden incelemektedir. Eserin başında hadisin tam metnini veren müellif hadis hakkındaki değerlendirmelerini "Bahis" başlığı altında yedi bölümde ele almıştır. Bunlar:

بحث الراوي : Müellif hadisin zikredildiği kaynakları sıralamakta, faydasının ve öneminin tartışılmaz olduğunu ifade etmektedir.

بحث الاعراب : Hadisi i'râb açısından tahlil etmektedir.

بحث البلاغة : Hadisi belâgat yönünden incelemekte, ihtiva ettiği edebî sanatları saymaktadır.

بحث الشرح : Meşru ve ihtiyârî bir ibâdetten ancak niyet sayesinde sevâba veya ikâba nail olunacağını, hadisi merkez alarak açıklamaktadır.

بحث الأحكام : Müellif hadisten çıkardığı hükümleri zikretmektedir.

AYŞİ MEHMET EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ

بحث السؤال : Bu hadise yöneltilebilecek muhtemel soruları "فإن قلت" diyerek sormakta ve cevabını "قلت" diyerek vermektedir.

بحث الفائدة : Hadisten çıkardığı sonuçları maddeler halinde vermektedir.

Kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin bilinen tek yazma nüshası İzmir Milli Kütüphane, no: 1132/9 (41b-51b, str: 21, Eb. 200x150 (150x85) mm, ta'lik, ist: 1054)'da bulunmaktadır. Eserin 'Ayşî Mehmet Efendi'ye ait olduğu metnin sonundaki şu ibareden anlaşılmaktadır. *الفها عيشي رحمه الله تعالى تاريخ سنة 1054*.

4- Rûhu's-Şurûh: Ebû Hanife (ö.150/767)'nin sarf ilmine ait yazdığı el-Maksûd¹⁴ adlı eserine 'Ayşî Mehmet Efendi'nin yaptığı şerhtir. Bu eser 'Ayşî Mehmet Efendi'nin şöhretini temin eden ve baskısı yapılan tek eseridir. İlk baskısı İstanbul'da Matbaa-ı Âmire tarafından 1253/1837 yılında yapılmıştır. Daha sonra; 1260/1844, 1269/1853 ve 1275/1859 yıllarında yine aynı matbaa; 1282/1866 yılında Bosnalı Hacı Muharrem; 1292/1875'te de Ahmet Efendi matbaasında basılmıştır. Ayrıca eserin Süleymaniye, Âtîf Efendi, Köprülü ve diğer kütüphanelerde bir çok yazma nüshası mevcuttur.

5- Miftâhu't-Tukâ: Birgivi Mehmet Efendi (981/1573)'nin "et-Tarîkatu'l-Muhammediyye" adlı eserinin muhtasarıdır. Eser Keşfu'z-Zunûn, Hediyetu'l-Arifin ve GAL'de zikredilmektedir¹⁵.

'Ayşî Mehmet Efendi eserin giriş kısmında Birgivi'nin adı geçen eserinin anlaşılmadığını, bunun da dalgalı denize benzeyen ilminden kaynaklandığını zikreder. Her babta bol bol misal verdiği konular arasında kopukluk olduğunu ve bu yüzden asıl maksadının anlaşılmadığını dile getirir. Bu sebeple, eseri daha anlaşılır hale getirmek üzere Miftâhu't-Tukâ'yı kaleme aldığını belirtir.

Kaynaklarda "Telhisu't-Tarîkatu'l-Muhammediyye" olarak geçen bu eserin bizzat müellif tarafından "Miftâhu't-Tukâ" olarak isimlendirildiği yine eserin giriş kısmında belirtilmiştir. Ali b. Muhammed b. Ali b. Muslim b. Suleyman tarafından 1144/1731 yılında istinsah edilen eserin bilinen tek yazma nüshası Süleymaniye kütüphanesi Reîsu'l-Kuttâb bölümü no: 507 (31y. str. 207x143 (157x78) mm, Nesih)'de bulunmaktadır.

'Ayşî Mehmet Efendi'nin günümüzde mevcut bulunan eserlerini zikrettikten sonra günümüze ulaşamayan fakat isimleri kaynaklarda zikredilen eserlerini belirtmek istiyoruz:

6- Telhîsu Ravzati'l-'Ulemâ : Hüseyin b. Yahya el-Buhârî ez-Zindevestî (.400/1010 civarı)'nin "Ravzatu'l-'Ulemâ" adlı eserinin muhtasarıdır¹⁶.

7- Tefsîr: Kur'ân-ı Kerim'in yarısına kadarını tefsir etmiştir¹⁷.

8- Şerhu Multekâ'l-Ebhur: İbrahim b. Muhammed el-Halebî (956/1549)'nin Hanefî fikhına ait "Multekâ'l-Ebhur fî Furû'î'l-Hanefiyye" adlı eserinin şerhidir¹⁸.

9- Lugat: el-Cevherî (393/1003)'nin "es-Sihah" adlı lugatının muhtasarıdır. Katip Çelebi, eserin Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö. 666/1267)'nin "Muhtâru's-Sihâh" adlı eserinden daha kullanışlı olmasına rağmen şöhret bulamadığını ifade etmiştir. Eser Muhtâru's-Sihâh tarzında bir lugattir¹⁹.

10- Şerhu Gülistân: Sa'dî Şîrâzî (691/1292)'nin "Gülistân" adlı meşhur eserinin şerhidir²⁰.

11- Usûl-ü Fıkh

12- Şerh-u Vird-i Settâr

13- Hakâyıku'l-Usûl

14- Netâyicu'l-Ezhân mine'l-Kelâm²¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, 'Aysî Mehmet Efendi XVII. asırda Ege bölgesinde yetişen meşhur alimlerden biridir. Gerek değişik medreselerde müderrislik yaparak talebe yetiştirmesiyle gerekse muhtelif ilim dallarına ait yazdığı kıymetli eserleriyle kendi döneminde ilim ve maarife hizmet etmiş, feyizli ve bereketli bir hayat sürmüştür. Yazdığı eserlerinden sadece beş tanesi günümüze ulaşabilmiş diğer dokuz eseri ise yaptığımız araştırmalara rağmen maalesef bulunamamıştır.

¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin Âsârü'l-Musannifin*, Thk. Rifat Bilge, İbnu'l-Emin Mahmûd, MEB, İstanbul 1951, II, 267.

² 'Aysî Mehmed Efendi'nin zikredildiği eserler: Atâî, *Zeyl-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1989, II, 523; Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, MEB, İstanbul 1971, I, 454, 928; II, 1073, 1111, 1814; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, Meral Yayinevi, İstanbul 1972, I, 258, 366; Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şu'arâ, Muerrihîn ve Etibbânın Terâcim Ahvâli*, Keşişyan Matbaası, İzmir 1324, s. 68; Faik Tokluoğlu, *Tire'de Yetişen Alim-Şâir-Mütefekkir ve Mutasavvıflar*, Râğib Basımevi, Tire 1959, s. 29.

³ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 101, 102, 288, 310.

⁴ Atâullah Efendi: Aydın Sancağına bağlı Birgi (günümüz İzmir'in Ödemiş ilçesi sınırlarına dahil) kasabasındandır. Rüstem Paşa Medresesi'ndeki vazifesinden sonra Şehzâde Selim'e hoca olarak tayin edilmiştir. II. Selim padişah olunca Atâullah Efendi'yi yanına almıştır. Şöhreti gün geçtikçe artan Atâullah Efendi 5 yıl kadar ulemâ ve ekâbire merci olmuş ve 979/1571 yılında vefat etmiştir. Bkz. Peçevî, *Târih*, I, 458; Selânikî, *Târih*, s. 42.

⁵ Atâî, *Zeyl-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, II, 523; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 258, 366; *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyih...*, s. 68; Faik Tokluoğlu, *Tire'de Yetişen Alim...*, s. 29.

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366; *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyih...*, s. 68; Faik Tokluoğlu, *Tire'de Yetişen Alim...*, s. 29; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 101.

⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyih...*, s. 69; Faik Tokluoğlu, *Tire'de Yetişen Alim...*, s. 30. Tüm kaynaklarda 'Ayşî Mehmed Efendi'nin ölümü 1016/1607 olarak zikredilmesine rağmen Osmanlı Müellifleri'nde 1061/1650 olarak zikredilmektedir. Bu yanlışlığın bir müstensih hatası olduğunu zannediyoruz.

⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyih...*, s. 68-69.

⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 258, 366.

¹⁰ Kânûnî Sultân Süleymân (ö.974/1566)'ın saltanatının son yılları ile I. Ahmed (ö.1026/1617)'in ilk yılları arasındaki zaman diliminde yaşamıştır.

¹¹ Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, III/II, 490.

¹² Eserin edisyon kritiği tarafımızdan 1997 yılında Yüksek Lisans tezi olarak yapılmıştır. Tenkîh kelimesi sözlükte; düzeltmek, yazıyı gözden geçirmek, eksiklerini gidermek, iyisini seçmek anlamlarına gelmektedir. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, III, 50; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, IV, 65; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 625.

¹³ Eser 1998'de, DEÜ İlahiyat Fakültesinde "Ayşî Mehmed Tirevî'nin el-Muknî' (er-Risâletu'l-Mantukîyye) Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi" adı altında, Doç. Dr. İbrahim Emiroğlu gözetiminde Sayit Demir tarafından lisans tezi olarak çalışılmıştır.

¹⁴ 'Ayşî Mehmet Efendi Rûhu'ş-Şurûh adlı eserinin giriş kısmında el-Maksûd'un İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu zikretmektedir. Buna uygun olarak İmâm-ı Birgivi de, el-Maksûd'a yaptığı İm'ânu'l-Enzâr adlı şerhte, eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık Keşfu'z-Zunûn'da eserin başkalarına da nisbet edildiği ifade edilmektedir. Bkz. Birgivi Mehmed Efendi, *İm'ânu'l-Enzâr*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1253, s.40; 'Ayşî Mehmet Efendi, *Rûhu'ş-Şurûh*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1253, s.131; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1806.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1111; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267; GAL, Supl., II, 656.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 928; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 307.

¹⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 454.

¹⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1073.

²⁰ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1504.

²¹ Atâî, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, II, 523; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 366.

IRAK TÜRKMENLERİ TARİHİ

Abdullatif Benderoğlu*
Altan Çetin**

Özet: Yazar, Türklerin İslâm devleti hizmetine girişlerini ve bunun yanında Irak'a gelişleri ele almıştır. Emevîler, Abbâsîler ve sonrası devirlerde Türklerin Irak merkez olmak üzere faaliyetlerini ortaya koymuştur. Selçuklular, Atabekler ve Safevîler gibi devletlerde Türkmenlerin faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Makalede Türkmenlerin siyasi faaliyetleri ele alınarak İslâm tarihinde oynadıkları rol ortaya konulmuştur. Bu rol Irak Türkmenlerinin faaliyetleri öne çıkarılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkmen, Irak, İslâm Tarihi.

History of Iraq Turkmans

Summary: The author dealt with not only accepting of Turks Islam but also with coming them to Iraq. Also Turks acts explained in the Ummayyads, Abbasids and following eras in Iraq. The acts of Turkmans in Saljuks, Atabeks and Safavids also studied. In the article with research political actions of Turkman the role that Turkmans played in history of Islam are determined. Specifically Turkmans role are researched in the article

Keywords: Turkman, Iraq, Islamic History.

* Bu çalışma, Abdullatif Benderoğlu'nun, *Târihu't-Turkmân fi'l-'Irak* (Bağdat 1972) adlı eserinin Arapça aslından tercümedir.

** Araş. Gör., Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

IRAK TÜRKMENLERİ TARİHİ

Türkmenler uzun asırlar boyunca göçebe hayatı yaşadılar. Bu hayat tarzı bir bölgeden diğerine geçişi ve oranın halklarıyla karışmaya sebep olmuştur. Bilindiği gibi Orta Asya Türkmenlerin anayurdu idi. Ancak burada onları bir araya getirecek bir yönetim yoktu. Yönetim değişik kabilelerin dağınık idarelerinden ibaretti. Bu ortamda Türkmenler göçebe bir hayat tarzı yaşıyorlardı. Bir bölgeden diğerine hareketli olarak hayatlarını sürdürüyorlardı. Ancak Maverünnehir bölgesine bir geçiş olmamıştı. Bu ilk dönemlerinde göçebe hayatını terk ettiklerinin göstergesi olan saray inşası gibi belirtiler de yoktu¹. Genel karakterleri ve adaletleri göçebelik ruhu ile karışmış hâlde idi. İdarede boy beylerinin hâkimiyeti söz konusuydu. Bu boy ve budunlardaki yönetim şekli onların korunması ve emniyetlerini sağlamaktaydı. Boylar arasındaki ilişkileri yazılı bir antlaşmaya gerek bırakmayan göçebe örfü belirliyor ve işler bu yolla yürüyordu. Çok nadiren olmakla birlikte zaman zaman bütün topluluklara, bazen de bir kısmını hâkimiyetleri altında toplayabilen² ve hükümdarlığın sembolü olan hanlarda bir idarî teşkilat oluşturmadan örf ile idarede bulunuyorlardı. Onlar hâkimiyet dönemlerinde işlerin idaresini kuvvetle ellerinde tutuyorlardı³. Mukaddes kabile örfü de bazı uyrukların idaresinde onlara yardım etmekteydi. Tarihte Türkmenlerle diğer toplulukların arasında geçen pek çok savaştan söz edilmektedir. Bu savaşların sonucunda Türkmen toplulukları dağılmışlar ve anayurtlarını terk ederek arkalarında savaşın acıları ve yıkıntılarını bırakarak dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmışlardı. Irak da bunlardan birisiydi.

Türklerin göçlerinde ilk Türkmen hareketi Asya'nın ortasından Kuzey Çin yoluyla oldu. Bu yoldan gidenler güney yolunu takip ederek -Na-u- muhtelif bölgeleri geçip Mezopotamya (el-Cezîre) ile biten yolu takip ettiler.

Göçmen grupları Irak'a dalgalar hâlinde gelmişlerdi. Midya'ya ulaşan göçmen topluluğu Fırat ve Dicle nehirlerinin iki yakasına yerleşmişlerdi. Bu göç M.Ö. 800'lü yıllarda gerçekleşti⁴. Maverünnehir'den kopan dalgalardan birisi de Anadolu'ya ulaşmış ve burada çeşitli isimler almışlardı⁵.

İslâmî dönem Türkmen göçlerini 673 senesinde Horasan Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın Türkmenler üzerinde hâkimiyet kurmasıyla başlatırız.

Taberî'nin ifadelerine göre; Ubeydullah b. Ziyâd ile birlikte Basra'ya gelen Buharalıların sayısı iki bin kişi idi. Bunlar iyi birer okçu olarak tanınmışlardı⁶. Bu tarihi bilgiye dayanarak Ubeydullah b. Ziyâd'ın Türkmenleri askerî birliklerde kullanan ve bunlara dayanarak Basra'da Irak Limanını koruyan ilk Arap komutanı olduğunu söyleyebiliriz. O Türkmenleri dış saldırılar ve iç karışıklıkların bastırılmasında da kullanmıştı.

Abdullah b. Zâhir de Horasan valisi iken İbn Hurdadbih'in de ifade ettiği gibi, halifelik makamından gelen emirleri uygulayarak senede iki bin Türk'ü Türkistan'ın çeşitli bölgelerinden Irak'a yolluyordu. Böylece büyük Türkmen dalgalarının Irak'a girişleri ve Irak halkı ile karışmaları başladı. Eyyübîlerden bazı komutanlar da Türkleri toplamış ve asker olarak kullanmışlardı. Aynı şekilde Abbâsîler de onlardan yararlanmışlardı. Abbâsîlerin -Emevîler aley-

hindeki- propagandaları Türk ülkelerine kadar ulaştı. Orta Asya ve Türkistan'da bulunan Türkler bir süre sonra Emevîlere karşı ayaklandılar. Propagandacılar onları iyi ve yeni bir hayat, sünnet ve adaletin ihyası, Emevî zulmüne son verilmesi ve Ehl-i beytin zaferi gibi vaatler ile ayaklandırmışlardı. Böylece Türkmenlerden büyük gruplar mal ümidi, durumlarının değişmesi ve Allah rızası gibi sebeplerle gönüllü olarak onlara katıldılar⁷.

Dr. Mustafâ Cevâd'ın ifadelerinden de anlıyoruz ki Türkmenler diğer topluluklara katılıp zulmün ortadan kalkması için onlarla omuz omuza ayaklandılar. Onların Irak'ta uğranılan düşmanca saldırılara karşı konulmasında kahramanca payları olmuştur.

Abbâsîlerin ilk devirlerinde 749'larda devlet Türklerden asker olarak yararlandı. Orduda çeşitli görevlere atandılar⁸ ve devletin siyasetinin devamında çok önemli bir rol oynadılar. Emevîler döneminde başlayan ve Halife Me'mûn ve Mu'tasım devirlerinde hızlanarak süren İslâmlaşma Türkler arasında yayılarak devam etti. Batıda bulunan Türklerin doğudaki kardeşlerinden daha önce İslâm'la tanıştıkları düşünülmektedir. Özet olarak İslâm, Orta Asya ve Uzak Doğu'daki Türklere ulaşmakta gecikmiştir. Ancak onlar Abbâsîler döneminde grup grup İslâm'a girmeye başladılar. Bu durum Abbâsîlerden ayrılan İslâm devletlerinin çatısı altında Maverâünnehir ve bazı Türk bölgelerinde devam etti. Bazı Türk boylarının İslâm'a girişleri Abbâsî Devletinin yıkılmasından sonra da devam etmiştir⁹. Türkler Abbâsî devletinde çeşitli makamlara gelmişler, Müslüman Araplarla iyi ilişkiler içine girip, kültürlerini kabul etmişlerdi. el-Câhiz onların durumları hakkında Fezâ'îlu'l-Etrâk (Türklerin Faziletleri)¹⁰ isimli ölümsüz eserini yazmıştır. O eserinde Türklerin cesaretlerinden, cömertliklerinden, iyi huyluluklarından, İslâm'a hizmetlerinden bahsetmiştir¹¹.

Hicrî 138 senesinde el-Fâzıl b. Yahyâ el-Bermekî Horasan valisi olduğu dönemde yirmi bin Türk savaşçısını Abbâsî ordusunda hizmet almak üzere Irak'a göndermişti. Emevîler ve Abbâsîler idarelerinde Türkmenlere yaşantılarında özen göstermiş ve ülkelerini korumada kullanmak konusunda önem vermişlerdir¹². Zamanla Türkler sivil ve askerî makamları ele geçirecek kadar çoğalmışlar ve devlette işlerin idaresini ellerine geçirmişlerdi¹³.

Türklerden birçok komutanın şöhret kazandığı görülmektedir. Bunlar Abbâsî Devletine pek çok sahada hizmet etmişlerdir. Öyle ki devlette emirler ve yasaklar hilafet divânından çıkıyor ve bunlar Türk Memlûk ve askeriye mensuplarınca yürütülüyordu¹⁴.

Türkmenler Irak'a yerleştiklerinde burada bir vatan ve vefalı bir halk bulmuşlardı. Burada rahat bir hayat vardı. Bunların durumlarıyla ilgili bu haberler daha önceki vatanları olan Maverâünnehir'de yayılmıştı. Bu durum buradaki toplulukları Irak'a göç etmeye cesaretlendirmişti. Maverâünnehir Türkleri, Soğd, Şaş, Uşrusana, Safaniyyât gibi yerlerin halkları, bunların yöneticileri ve ileri gelenleri ki bunların en bilineni Kavus ve oğlu Haydar b. Kavus (Afşin olarak da bilinir) ve benzerleri İslâm'ı kabul ettiler. Horasan valisi Me'mun'a heyetler yollanmaya başlandı. Aynı şekilde Bağdat'a da heyetler gidiyordu. Bu ziyaretler esnasında ülkenin zenginlikleri, refahı ve

IRAK TÜRKMENLERİ TARİHİ

rahatlığı da görülmekteydi. Bunların bazılarını kendi ülkelerinde görememişlerdi. Bu hâl içinde kendilerini Arap ülkelerinin içinde buldular. Onlar bu ülkelerdeki hükümdarların iyi idaresini doğunun uzak köşelerinde dağılık olarak yaşayan boyları ve yöneticilerinde görmemişlerdi¹⁵.

Abbâsî halifelerinin Türkmenlere gösterdikleri ilgi çok samimi idi. Abbâsîler Türkmenleri Azerbaycan'ın çeşitli bölgeleri ve özellikle Kuzey kırsımlarından getiriyorlardı. Bunları kabilelerin isyanlarına karşı Bağdat ve ona komşu olan yerlerde iskân ediyorlardı¹⁶.

Bağdat ile Azerbaycan arasındaki ilişkiler tüccarlar vasıtasıyla Bağdat'ta Azerbaycanlıların bulunmaları sayesinde başladı¹⁷.

Halife el-Mu'tasım Billah devrinde (833) 842 senesine kadar –Türkler-orduda komutan olarak kullanılmaya devam edildiler. Bu durum Abbâsîlerin ikinci devresinde Büveyhiler tarafından etkisiz hâle getirilmelerine kadar devam etti (945). Büveyhîler onların yerlerini aldılar. Ancak Türkmenler bu devirde de bölgeye gelmeye devam ettiler. Ancak –bu devirde- idarî kadrolardan uzaklaştılar¹⁸. Büveyhîler mezhep esasına dayanan bir siyaset takip ediyorlardı¹⁹. Şiiliğin üstün gelmesi için çalışıyorlardı. Bilindiği gibi Azerbaycan'dan göç eden Türkmenler de Şii idi. Onların Şii olmaları Büveyhîlerle ilişkilerini güçlendirmelerini sağlamıştı.

Hicrî 334 senesinde Beckem liderliğinde ve Bozun, Yaruk, Muhammed, Yınal gibi komutanların idaresinde bir grup Türkmen Irak'a geldi. İbn Raik onları çok iyi karşıladı ve ordusuna dahil etti²⁰.

Büveyhîler dönemine kadar Irak'a yerleşen Türklerin çoğunluğu Orta ve Kuzey kesimleri yerleşim merkezi olarak edindiler. Özellikle Samarra, Musul, Kerkük, Erbil ve Tikrit bunların en önemlilerindendi.

Irak'ta Türklerin etkinliği arttıktan sonra onların bu durumlarıyla ilgili haberler yayılmaya başladı. Bundan sonra pek çok Türk boyu Bağdat'a yöneldi. Meselâ, hicrî 350 senesinde 200.000 Türk bir kerede Bağdat'a gelip, İslâm'a girdiler²¹.

Diğer bir Türkmen dalgası da hicrî 433 senesinde Irak'a girmiştir. Bunlar Irak Oğuzları olarak adlandırıldılar²².

Irak'a yapılan Türkmen akınları bundan sonra birbirini takip etti. 1055 senesinde Oğuz ismiyle bilinen bir Türkmen topluluğu Irak'a geldi. Irak'a gelen bu Türkmen kabileler topluluğu hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlarda zorlu şartların da baskısıyla²³ Türkistan'dan göç etmeye başladılar. Bunların anavatanlarından göçlerinin esas sebebi iyi bir hayat aramaları idi. Bunlar önce Maveraünnehir bölgelerine yerleştiler. Bir süre sonra Horasan'a geçtiler. Burada bir düzen oluşturmaya başladılar. Bir ordu kurdular. 1038'de bir devlet kurmayı da başardılar. Çok geçmeden devletlerinin sınırlarını İran, Irak, Şam'ın büyük bir kısmı ve Anadolu'ya kadar genişlettiler²⁴. Bu Türk devletine başbuğları Selçuk b. Dukak'a izafeten Selçuklular adı verildi²⁵. Irak'taki hâkimiyetleri 1152'ye kadar sürdü.

Onların döneminde ilim ve edebiyat çok gelişti. Çeşitli ilim sahalarında Arapça ve Farsça eserler çoğaldı. Bu durum devirlerinde pek çok ilim talebesinin onların bölgesine yönelmesine sebep oldu²⁶.

Selçuklu emirleri pek çok beylikler kurdular. Musul Atabeyleri, Erbil'deki Zeynüddin Küçük Beyliği, Kerhine-Kerkük-deki Beni Kıpçak Beyliği, Şiraz'daki Salgurlular Beyliği, Cebel Hamrin'deki İvâkîyye Beyliği bunlar arasında sayılabilir. Bu beyliklerin hâkimiyetleri 1258'de Moğolların Irak'a girişlerine kadar devam etti. Ancak Türkmenlerin Irak'a gelip, buralara yerleşmeye devam etmeleri Hülagü'nün Bağdat'a girmesinden sonra da kesilmedi. Öyle ki onlar Irak halkı ile birlikte Hülagü'nün zâlim yüzüne karşı birlikte savunma yaptılar. Irak ve halkı Hülagü ve askerlerinin ektiği ölüm, yıkım ve fesad tohumlarıyla alt üst oldu. Moğolların buradaki idareleri 1258'den 1338'e kadar devam etti. Şeyh Hasan Celayirî Irak'ta Moğol idaresine son vermeyi başararak burada kendi adını alan Celayirîler devletini kurdu.

1508'de Şah İsmail Bağdat'ı işgal ettiği zaman Azerbaycanlıların etkisi iyice arttı. Buna sebep Safevîlerin Necef, Kerbela gibi dini önemi olan şehirlere önem vermeleri idi²⁷. Bundan sonra Azerbaycan ve diğer bölgelerden Irak'a göçler çoğaldı. Çünkü Şah İsmail'in ordusu Türkmenler ve İranlılardan oluşuyordu. Şii Türkmenler bu orduda çoğunluğu teşkil ediyordu. Düşünceleri Irak'a Safevîlerin Safevî Tarikatleriyle birlikte girdi ve Türk boylarının yaşadıkları Azerbaycan ve diğer pek çok bölgede onların arasında büyük bir yayılma gösterdi. Şeyh Safiyüddin Ebû İshâk bu tarikatın başı ve kurucusu idi. Bu şahıs Şah İsmail'in dedelerinden idi. 1534 senesinde Osmanlılar Irak'a hâkim oldular. Onlarla birlikte son Türkmen dalgası da Irak'a girmiş oldu. Osmanlı fethi uzun asırlar önce başlamış olan Türkmen göçlerinin sonu olarak kabul edilebilir. Bilindiği gibi en eski göçlerde Türkmenler Telif ve oradan uzanan bir köyler hattı ile Musul yolu üzerindeki Deli Abbâs ve ez-Zâb Kebîr'e kadar olan bölgelere yerleştiler. Büyük bir kısmı da Kerkük'e yerleşti²⁸. Bu esaslar üzerine Türkmenlerin çeşitli zamanlarda iktisadi, coğrafi ve siyasi sebeplerle Türkistan, Buhara, Semerkand, Kafkas, Azerbaycan, Özbekistan, Dağıstan ve Irak'ın çevre bölgelerinden gelen Türklerin torunları olduğunu söyleyebiliriz. Onlar bu ülkenin vatandaşı sıfatını kazandılar. Irak'ın yerli halkının katlandıkları zorluklara katlandılar ve Irak halkının içindeki topluluklardan biri oldular. Hâlâ da bu ülkenin halkı olan Araplarla birlikte yaşamaktadırlar. Tarihi düşünceler, tarihi kitaplar ve çeşitli kaynaklar Türkmenler ve onların sıfatlarından bahsetmektedir. Ben bunların Türkmenler hakkında en dikkatli ve gerçek tespitler olduğuna inanıyorum.

Harezm, Orta Asya'da Türklerin en uzak yurdu. Buranın halkı Özbeklere ilaveten Sart ve Türkmenlerden oluşuyordu. Özbekler yani Türk olmayan manasına kelimeyi daha kullanmamışlardı. Bunu Timurlularda böyle yaptılar. Ancak Sart kelimesi bu devirde şehirde yaşayan manasına geliyordu. Bunlar Özbekler gibi Türkçe konuşan bir topluluk idi. Ancak onlar medeniyet, adalet ve gelenek olarak Özbeklerden büyük farklarla ayrılıyorlardı.

IRAK TÜRKMENLERİ TARİHİ

Türkmenleri ifade eden diğer bir söz de; onlar Türk olarak kabul edilmekte, Türkistan'dan çıkarak Horasan'a gelen ve buradan değişik bölgelere yayılan Türk topluluklarından kabul edilmektedir. Bunlar çadırlarda yaşayan ve hayvanları olan insanlardı. Yaylak ve kışlaklarda yaşamaktaydılar. Bunların içine çok sayıda Oğuz katıldı. Bunlara Türkmen adı verildi. Bunların sayılamayacak kadar urug, boy ve budunları vardı. Bütün bunların hepsi için birbirleri arasında bilinen özel isimler vardı²⁹.

¹ V. Bartold, *Târihu 't-Turk fî Asyâ el-Vustâ*, Kahire, 1958, s.11.

² a.e., s.207.

³ a.e., s.6.

⁴ İbrahim ed-Dakûkî, *Fennu 'l-Edeb eş-Şa'bi et-Turkmânî*, s.7; Şemseddin'in Mufassal Türk Tarihinden Nakil.

⁵ Abbâs el-Azzâvî, *Târihu 'l-İrâk Beyne İhtilâleyn*, Bağdat, 1949, s.15.

⁶ et-Taberî, İmâm Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu 't-Taberî, Umem ve 'l-Mulûk*, C. 4, Kahire, 1939, s.221.

⁷ Şâkir Sâbir ed-Dâbit, *Târihu 't-Turkmân fî 'l-İrâk*, C. 1, Bağdat, s.38-39.

⁸ Abbâs el-Azzâvî, *Târihu 'l-Edebi 'l-'Arabî*, C. 1, Bağdat, 1960, s.108.

⁹ Muhammed Rıza eş-Şebibî, *Muverrihu 'l-İrâk İbn el-Fûtî*, Bağdat, 1950, s.183-184.

¹⁰ Bu eser, Ramazan Şeşen tarafından *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Fazîletleri* adıyla Ankara, 1998 tarihinde Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır.(Ç.N.)

¹¹ el-Azzâvî, *Târihu 'l-Edebi 'l-'Arabî fî 'l-İrâk*.

¹² et-Taberî, *a.g.e.*, C. 1, s.416.

¹³ Abdunnaim Haseneyn, *Selâcika İnan ve 'l-İrâk*, Kahire, 1959, s.13.

¹⁴ eş-Şebibî, *a.g.e.*, s.133.

¹⁵ a.e., s.181.

¹⁶ Azerbaycanlı Profesör Hamid Araslı, *Fuzûlî*, Bakü, 1958, s.77.

¹⁷ a.e., s.78.

¹⁸ el-Azzâvî, *Târihu 'l-Edebi 'l-'Arabî fî 'l-İrâk*, C. 1, s.108.

¹⁹ Emîn Huseyn, *Târihu 'l-İrâk fî 'l-'Asr es-Selçukî*, Bağdat, 1965, s.31.

²⁰ Ali b. el-Hasan b. el-Huseyn b. Ali el-Mesudî, *Murûcu 'z-Zeheb*, C. 2, 1938, s.560.

²¹ Refik Ahmed, *Büyük Tarih-i Umûmî*, İstanbul, 1328, C. 5, s.334.

²² İbnu 'l-Esîr, *el-Kâmil li-İbni 'l-Esîr*, 1965 M.-1385 H., C. 10, s.136.

²³ Abdunnaim Haseneyn, *Selâcika İnan ve 'l-İrâk*, s.16.

²⁴ a.e., s.1.

²⁵ a.e., s.17.

²⁶ a.e., s.196.

²⁷ Hamid Araslı, *Fuzûlî*, s.78.

²⁸ Abbâs el-Azzâvî, *el-Kakâiyye fî 't-Târih*, Bağdat, 1949, s.84.

²⁹ Stefan Hemsley Lonkrik, *Erba'a Kurûn min Târihi 'l-İrâk el-Hadis*, Bağdat, 1968, s.21; V. Bartold, *Târihu 't-Turk fî Asyâ el-Vustâ*, s.246; Şâkir Sâbir ed-Dâbit, *Târihu 't-Turkmân fî 'l-İrâk*, Câmîu'd-Duvel kitabından aktarmayla, s.30; ve *Târihu 'l-İrâk beyne 'l-İhtilâleyn*, s.23, 2, (Abbâs el-Azzâvî).

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin Gazi Topdemir*

Özet: İslâm Dünyası'nda 11. yüzyıldan itibaren başlayan başarılı çalışmalar sonucunda optikte elde edilen düzey, uzun yıllar sonra geniş boyutlu bir çalışmayla tekrar güncel hale Kemâlüddîn el-Fârisî'nin optik kitabı olan *Tenkîh el-Menâzîr* ile gelmiştir. İbn el-Heyssem ile başlayan yoğun çaba onun *Kitab el-Menâzîr* adlı yapıtı ile büyük bir seviye kazanmış ve optik konusu İslâm Dünyası'nda en iyi bilinen ve sıklıkla çalışılan bir konu niteliğine ulaşmıştır. 12. yüzyılda Latince'ye çevrilen kitap, bu tarihten sonra hem Doğu'da hem de Batı'da tek başvuru kaynağı haline gelmiştir. İslâm Dünyası'nda bu seviyede ikinci bir çalışma ise ancak yaklaşık üçyüz yıl sonra 1320'lerde Kemâlüddîn el-Fârisî tarafından *Tenkîh el-Menâzîr* adlı yapıtıyla gerçekleştirilmiştir. *Optiğin Düzeltilmesi* anlamına gelen bu yapının gerçek niteliği ve ne ölçüde yaygınlaştığı konusunda herhangi bir çalışma yapılmamışsa da, çeşitli kısımları üzerine yapılan küçük çaplı çalışmalardan, bu yapının *Kitab el-Menâzîr*'dan sonra gerçekleştirilen en önemli yapıt olduğu az çok anlaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kemâlüddîn el-Fârisî, Optik, Gökkuşluğu, Doğrudan Görme, Yansıma, Kırılma.

An Interview on Kamal al-din al-Farisi's Optical Works

Summary: The aim of this article to examine and to reveal the impacts of the book *Tanqih al-Manazir* about optics, which written by Kamâl al-Dîn al-Fârisî who lived in Persia in 14th century. Researches that had been successfully performed concerning optics during 11th century in Islamic World became popular through this tremendous book. At that time, the intensive efforts of Al-Hazen by his book *Kitab al-Manazir* made the subject of optics as the best known and mostly devoted subject in Islamic World. It has become the only reference book in both Eastern and Western Worlds after translated into Latin in twelfth century. The same impact in Islamic World was achieved by Kamal al-Din al-Farisi's book *Tanqih el-Manazir* in 1320, emerged approximately after three hundreds years from the appearance of that book. While there had not been any attempt to clarify the value of book and determine to what extent it spreaded out, small-scale studies on the different parts of the book have showed that this book, which its title means the corrections of the optics, was the most significant work ever since *Kitab el-Manazir* in Islamic World. In addition to, what is dealt with in this article is a critical presentation of the arguments put forward by Kamâl al-Dîn al-Fârisî about formation of the rainbow. This study, especially, reveals that Kamâl al-Dîn al-Fârisî is well ahead of his time in his assumptions related to most of the above mentioned topic.

Keywords: Kamal al-Din al-Farisi, Optics, Direct Vision, Reflection, refraction, Rainbow

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

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

I. Giriş

Bu makalenin amacı, optik bilimine önemli katkılar yapmış olmasının yanında, gökkuşağının oluşumunu da dünyada ilk kez doğru olarak açıklamayı başarmış olan Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bilimsel çalışmaları hakkında bilgi vermek ve bunların hem optik biliminin gelişmesine yaptığı katkı ve hem de bilim tarihi açısından değerlendirmesini yapmaktır.

İslâm Dünyası'nda en çok çalışılan bilimsel disiplinlerden birisi olan optik, ışık olaylarını (ışığın yayılımı, görme vb.) sistematik bir biçimde inceleyen bilim dalıdır. Geçmişte nesnelerin görünümündeki değişimleri inceleyen ve “...den bakmak” anlamına gelen perspektif adı altında ortaya çıkmış ve bütün Antik ve Orta çağlar boyunca da bu ad altında varlığını sürdürmüştür. Antikçağ'da ortaya konulan perspektif bilimi İslam Dünyası'nda da aynı anlam ve amaçlara yönelik olarak benimsenmiş ve “bakma yeri” anlamına gelen menâzır sözcüğüyle karşılanmıştır. İslâm Dünyası'ndaki ilk büyük optikçi İbnü'l-Heysem'dir (965-1039). Ondan sonra bu disiplinin gelişmesindeki asıl çığır açıcı başarıyı gösteren ise Kemâlüddîn el-Fârisî olmuştur. Burada onun bu konuda kaleme aldığı en önemli çalışması olan *Tenkih el-Menâzır* adlı kitabına dayanılarak doğrudan görme, yansıma, kırılma ve gökkuşağının oluşumuna ilişkin açıklamaları ele alınmaktadır.

II. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Yaşamı ve Yapıtları

Tam adı Kemâlüddîn Ebû el-Hasan Muhammed İbn el-Hasan el-Fârisî'dir. Nerede, kaç yılında doğduğu ve yaşamı hakkında ayrıntılı bir bilgi söz konusu olmamakla birlikte, yalnızca 1320 yılında öldüğü tahmin edilmektedir.

Kendisi İranlı olmasına karşın matematik, fizik ve astronomi konularında kaleme aldığı kitaplarını Arapça yazmıştır. Asıl ününü İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır* adlı optik kitabına yazmış olduğu şerh kitabı olan *Tenkih el-Menâzır*'a borçludur. Kitaplarına yönelik çok fazla çalışma yapılmamıştır. En çok tanınanı *Tenkih*'dir. Bunun dışında matematik konusunda *Tezkirât el-Ahbâb fî Beyân el-Tehhâb* adlı dost sayılar¹ üzerine bir kitap yazmıştır. Ayrıca İbnü'l-Haddâm tarafından aritmetik, geometri, alan ve hacim hesapları ile miras hukuku üzerine yazılmış olan *Kitâb el-Fevâid el-Bahaiye fî el-Kavaid el-Hisabiye* adlı kitap üzerine *Esâs el-Kavaid fî Usû el-Fevâid* adlı şerhini yazmıştır. Bunun dışında yine *Kitâb el-Basair fî İlm el-Menâzır fî el-Hikme* adlı ikinci bir optik kitabı daha yazmıştır.

İbnü'l-Heysem sonrası optik çalışmalarının en önemli kaynak kitabı olan *Tenkih el-Menâzır*'ı, Kemâlüddîn el-Fârisî hocası Kutbeddîn el-Şîrâzî'nin denetim ve gözetiminde hazırladığı anlaşılmaktadır. Çünkü kitapta “dedi”, “diyorum” ve “diyoruz” gibi üç ayrı ifadeye yer verilmiştir. Metin karşılaştırılması yapıldığında, Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'den yaptığı alıntıları, kendi yorumunu ve hocasıyla ortak olarak yaptıkları değerlendirmeleri ayırt etmek için bu sözcükleri kullandığı anlaşılmaktadır.

Kitap, İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır*'da tartıştığı temel problemleri yeni bir bakış açısıyla değerlendirmek amacıyla kaleme alındığından, yedi

makale halinde düzenlenmiştir. İlk üç makale doğrudan görme, 4., 5. ve 6. makaleler yansıma ve 7. makale de kırılma konusuna ayrılmıştır. Ancak Kemâlüddîn el-Fârisî aynı zamanda bütün optik konularını düzenlemeyi, yeniden gözden geçirmeyi, eksik yönlerini tamamlamayı ve yanlış bilgilerden arındırmayı amaçladığından, kitabını sadece *Kitâb el-Menâzır*'ı içerecek şekilde hazırlamakla kalmamış, aynı zamanda İbnü'l-Heyssem'in ayrı risaleler halinde ele aldığı, gökkuşağı ve hale, karanlık oda, ışığın niteliği, gölgelerin özellikleri vb. gibi konuları da *Tenkîh el-Menâzır*'da ele almış ve bu konulara yönelik pek çok özgün risaleyi de kitabına eklemiştir.

İlave ettiği risaleler içerisinde en önemlilerinden birisi küresel yüzeyle ortamlarda, (örneğin cam küreler) ışığın uğradığı değişimleri incelediği *Yakan Küreler Üzerine* (Risâle fî el-Muharrîka) adlı çalışmasıdır. Bu çalışma gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklanmasıyla sonuçlanmıştır. Bir diğeri ise ışık üzerine savlarını serimlediği "ışık" (*Risâle fî el-Dav*) makalesidir. Bu her iki makale de İbnü'l-Heyssem tarafından ayrı makaleler (risâle) şeklinde kaleme alınmışken, yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda, Kemâlüddîn el-Fârisî tarafından *Tenkîh el-Menâzır*'da (*Optiğin Düzeltilmesi*) bir araya getirilmiş ve ortak bir şekilde şerh edilmiştir. *Tenkîh* 1928 yılında Haydarabad'da iki cilt olarak basılmıştır. Toplam 1022 sayfadır.

Kitabın matbu hale getirilmesi yaygınlaşması bakımından önemli olmakla birlikte, yapılan basım hataları sonucu incelenmesinde çeşitli güçlüklerle karşılaşmaktadır. Özellikle çizimlerin sıralı bir biçimde yerleştirilmesi güçlüğü artırmaktadır. Çizimler bazen anlatımın ya çok öncesine ya da çok sonrasına konulmuştur. Aynı zamanda numaralama yanlışları bulunmaktadır. Anlatımla belirtilen çizim birbirleriyle uyumluluk göstermemektedir.

Diğer taraftan kitabın içerdiği temel savları değerlendirmek de çok kolay olmamaktadır. Çünkü her ne kadar yukarıda belirtildiği gibi, Kemâlüddîn el-Fârisî alıntılarla kendi yorumlarını ayırmaya çalışmışsa da, alıntının başlama ve bitme noktalarının belirlenmesi kolay olmamaktadır. Çünkü Kemâlüddîn el-Fârisî, geleneğin etkisiyle olsa gerek, yapıtında kendi düşünceleriyle İbnü'l-Heyssem'inkileri birbirinden ayırt etme yoluna gitmemiştir. Aynı zamanda "diyoruz" kelimesiyle yaptığı bir ayırma bakarak serimlenen düşüncelerin ne kadarının kendisine ve ne kadarının hocası Kutbeddîn el-Şirazî'ye ait olduğuna karar vermek de kolay olmamaktadır. Zira Kutbeddîn el-Şirazî'nin konuya ilişkin yapıtı bilinmemektedir ve dolayısıyla onun düşüncelerinin ayrıntılarını saptamak olanaklı olmamaktadır. Ancak bu sakıncalar kısmen göz ardı edildiğinde ve kitaptaki temel düşünceler değerlendirildiğinde, 12. yüzyıl çeviri etkinliğinin gerisine düşmüş olması dolayısıyla Batı'da tanınmamış olmasına karşın, *Tenkîh el-Menâzır* İbnü'l-Heyssem sonrası İslâm optiğinin önemli bağlantılarının kurulduğu temel bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu güçlüklerle rağmen yapıtı incelediğimizde şu önemli noktalar hemen dikkatimizi çekmektedir.

KEMÂLUDDÎN EL-FÂRÎSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

1) İbnü'l-Heyssem'den yaklaşık 300 yıl sonra yaşamasına rağmen, İbnü'l-Heyssem'in getirdiği temel bakış, oluşturduğu optik kavramlar, geliştirdiği kuramsal çerçeve ve çözüm önerileri Kemâlüddîn el-Fârisî tarafından eleştirel bir gözle incelenmiş ve bu bağlamda İbnü'l-Heyssem'in başlatmış olduğu “yeni optik gelenek” titizlikle korunmuştur. Bu geleneğin dayandığı düşüncenin iki boyutu vardır: 1) Optik problemler tam anlamıyla birer geometri problemine dönüştürülmekte ve konu geometrik olarak incelenmektedir; 2) Geometrik irdelemenin yanında, problemler aynı zamanda kuramsal boyutuyla da açıklanmaktadır. Ayrıca bu iki temel düşünce ayrıntılı ve çok ustalıkla düzenlenmiş deneylerle de desteklenmektedir.

Bu tarz bir araştırma modeli çeviriler yoluyla batıya aktarılırken, doğuda ise 14. yüzyılda Kemâlüddîn el-Fârisî, *Tenkîh el-Menâzır*'da bu anlayışı daha yüksek düzeyli tartışmalara olanak ve zemin hazırlayacak şekilde kullanmıştır. Hatta daha sonra 1579 yılında ünlü Türk astronom, matematikçi ve fizikçisi Takîyüddîn b. Marûf² da bu anlayışın etkisinde kalarak, hem İbnü'l-Heyssem'in hem de Kemâlüddîn el-Fârisî'nin çalışmalarını temel alan *Kitâb Nûr-i Hadaka el-Ebsâr ve Nûr-i Hadîka el-Enzâr*³ adlı optik kitabını yazmıştır.

2) Gökkuşağının oluşumu gibi, bazı optik olguların açıklanmasında Kemâlüddîn el-Fârisî, İbnü'l-Heyssem'den daha başarılı olmuş, onun atamadığı son adımları atabilmiştir.⁴

3) Kemâlüddîn el-Fârisî bu yapıtında yalnızca *Kitâb el-Menâzır*'da işlenmiş konuları değil, aynı zamanda, İbnü'l-Heyssem'in ayrı makaleler halinde ele aldığı konuları da bir bütünlük içerisinde *Tenkîh el-Menâzır*'da tartışmıştır.

III. Kemâlüddîn el-Fârisî Bilimsel Çalışmaları

a. Işığın Niteliği ve Yayılımı

Kemâlüddîn el-Fârisî ışık konusunda geliştirdiği temel savlarını “Işık Üzerine”⁵ adlı risâlesinde (makale) serimlemiştir. “Amaç” adını verdiği on iki bölüm ya da paragraf halinde düzenlediği bu çalışmasının giriş bölümünde İbnü'l-Heyssem'den yaptığı bir alıntıyla açıklamalarına başlamaktadır: Işığın mahiyeti (öz niteliği) hakkındaki açıklamalar doğa bilimleri, yayılımının niteliğiyle ilgili açıklamalar ise, ışıkların kaynaklarından çizgiler boyunca uzaması dolayısıyla, matematik bilimlerini gerektirir. Benzer şekilde ışığın mahiyetiyle ilgili tartışma doğa, ışığın şekli ve heyetiyle ilgili tartışma ise matematik bilimine ilişkindir. Aynı durum ışığın içerisine nüfuz ettiği saydam için de geçerlidir. Böyle bir durumla ilgili tartışma ise hem doğa hem de matematik bilimlerini bir arada gerektirir.⁶

İbnü'l-Heyssem'in çok ustalıkla yapmış olduğu bu ışığın niteliği ve yayılımının doğasına yönelik belirlemeden sonra, Kemâlüddîn el-Fârisî, doğal cisimde bulunan her karakteristiğinin, o cismin öz niteliğini (mahiyet) taşıyan cevher olduğunu ve onun cevheri değişmediği sürece de bir farklılaşmanın söz konusu olamayacağını belirtir. Daha sonra cisimleri kendinden ışıklı ve ışıklandırılmış olmak üzere ikiye ayıran Kemâlüddîn el-Fârisî, kendinden ışıklı cisimlerdeki bu özelliğinin o cisimler için töz anlamına geldiğini, buna karşılık kendisinden başka bir cismin ışığının üzerine düştüğü parlak opak ci-

simlerden açığa çıkan ışığın ise o cisimler için ilineksel bir özellik olduğunu belirtir.⁷

Böylece saydam ve saydam olmayan cisimler konusuna geçen Kemâlüddîn el-Fârisî, aynı zamanda ışıkların saydam olanlara nüfuz ettiğini, buna karşılık opak olanlara ise edemediğini doğru bir biçimde belirterek, bu bağlamda, doğal olarak saydamlığın da saydam cisimlerde bulunan bir töz olduğunu belirtmektedir. Daha sonra İbnü'l-Heyssem'den yaptığı alıntıyla açıklamalarını sürdüren Kemâlüddîn el-Fârisî, saydam cisimlerin iki kısma ayrıldığını, bunlardan birinci grubun ışığın bütünüyle nüfuz edebildiği hava, su, cam ve billur gibi cisimlerden, ikinci grubun ise ışığın ancak kısmen nüfuz edebildiği ince kumaş vb. gibi opak nesnelere oluştuğunu ve cisimlerin tümünde ışığı kabul etme kuvveti olduğunu, buna karşılık saydam cisimlerde ise ışığı geçirme kuvveti bulunduğunu, yani üzerine düşen ışığın bütünüyle düzgün doğrusal çizgilerde nüfuz etmesine izin veren bir özellik olduğunu doğru bir biçimde belirtir.⁸

Bu açıklamalarından sonra ışığın yayılımı konusuna değinen Kemâlüddîn el-Fârisî, ışığın ışıklı bir cisimdeki her bir noktadan düz çizgiler boyunca uzadığını ve son buluncaya kadar da küresel olarak yayıldığını belirtir. Bu küresel yayılma fikrini aslında İbnü'l-Heyssem ortaya atmıştır. Ancak ne onda ne de Kemâlüddîn el-Fârisî de bu küresel yayılımın tam bir açılımını bulmak olanaklı değildir. Oysa ki bu kavram ışığın mahiyetinin ne olduğu konusunda karar vermemizi sağlayacak ölçütlerden biridir. Çünkü eğer küresel yayılımda kast edilen ışığın tıpkı durgun bir göle bırakılan bir taşın yarattığı iç içe geçmiş halkalar biçiminde yayılırsa, o zaman ışığın mahiyetinin dalga olduğunun kabul edildiği açığa çıkar ki, bu 16. yüzyılda Huygens'in ileri sürdüğü küresel yayılım fikrinin öncellenmesi anlamına gelir. Eğer küresel yayılımda kasıt sadece ışığın, ışık kaynağının her noktasından karşısındaki bütün yönlere doğru, doğrusal olarak yayılmasıysa, o zaman geleneksel anlamda Antikçağ düşünürlerinin ışık üzerine ileri sürdükleri felsefi savların bir tekrarı anlamına gelir ki, bu da bilinenin tekrarından başka bir şey değildir. Ancak bu konuda gerekli ayrıntı bilgisi verilmediğinden rahat bir yargıda bulunabilmek olanaklı gözükmemektedir.

Saydam cisimlere doğrusal çizgilerde nüfuz eden ışığa ışın adını veren Kemâlüddîn el-Fârisî, geçmişte bazı bilim adamlarının (matematikçiler) ışınların göz, Güneş ve ateş ışınlarından oluştuğunu ve göz ışınlarının da Güneş ve ateş ışınlarına benzer bir ışın olduğunu benimsediklerini, çünkü daha önce iki öncü bilim adamı gözün, gözden nesneye doğru ışın yaydığını ve görme kuvveti denilen ışık türünden bir ışık kuvveti çıktığını ileri sürdüklerini belirtir.⁹

Işığın gözden çıktığı görüşü hem Antikçağ'da hem de İslâm Dünyası'nda taraftar bulmuş bir görüştür. Antikçağ'da özellikle Kemâlüddîn el-Fârisî'nin matematikçiler adını verdiği iki bilim adamı Eukleides (M.Ö. 300) ve Ptolemaios (M.S. 150)'tur. İslâm Dünyası'nda Eukleides'in açıklamalarını temel alan el-Kindî (801- 873) de ışığın gözden çıktığını savunur. Bu kuram çok açık olarak İbnü'l-Heyssem tarafından çürütülmüş ve ışık kaynağının göz

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

değil, nesne olduğu açıkça kanıtlanmıştır.¹⁰ Kemâlüddîn el-Fârisî'nin de bu anlamda ışığın nesneden geldiğini benimsediği ve İbnü'l-Heysem'in görüşlerinin takipçisi olduğunu anlamaktayız.

Işık ve yayılımı konusunda açıklamalarda bulunan Kemâlüddîn el-Fârisî, daha sonra saydam cisimlerin göksel ve göksel olmayan diye iki kısma ayrıldığını, göksel olanların tek bir tür olduğunu, çünkü bunların tek bir töz olduğunu ileri sürer. Buna karşılık, göksel olmayanların ise üç kısımdan oluştuğunu, birincisinin hava, ikincisinin su, üçüncüsünün de cam ve billur gibi saydam taşlar olduğunu, aynı zamanda göksel olanları hariç, bu saydam nesne türlerinin her birinin de çeşitlerinin bulunduğunu belirtir. Örneğin, bir saydam türü olan hava, eğer duman, sis veya toz parçalarıyla karışmış ise kesif (galiz), atmosferin üst kısmında bulunan bir hava ise ince (latif) nitelikli olabilir. Benzer şekilde diğer bir saydam türü olan su da buhar gibi ince ya da boya türünden bir şeyle karışmış akarsu gibi kesif de olabilir.

Açıklamalarını bir bütün olarak incelediğimizde, Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in görüşlerini burada yinelemenin ötesine geçemediğini açıkça görmekteyiz.

b. Doğrudan Görme

Yukarıda Kemâlüddîn el-Fârisî'nin ışık kaynağı olarak nesneyi gördüğü ve görmeye de nesneden gelen bu ışınların yol açtığını kabul ettiği vurgulanmıştı. O kitabının ilk kısmının üçüncü bölümünde, İbnü'l-Heysem'den yaptığı alıntıya dayanarak, gözün, kendinden ışıklı ya da ışıklandırılmış nesneden ışık gelmediği sürece hiçbir şeyi algılayamayacağını¹¹ açıkça belirtmektedir. Burada dikkatimizi çeken ilk şey, onun da öncülerinde olduğu gibi, nesnelere ışık kaynağı (mudî) olanlar ve ışıklandırılmış (munîr) olanlar olmak üzere ikiye ayırmış olmasıdır. Aslında bu ayırım İslâm Dünyası'nda ışık konusuna getirilen pek çok yenilikten biridir. Örneğin İbn Sînâ konuyu incelerken kendinden ışıklı nesnelere için mudî ve bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılmış olanlar için de mustanîr terimlerini kullanmıştır. Bunlara karşılık olmak üzere de mudî'nin yaydığı ışık için dav (diya), bunun nesnelere yarattığı ışık için de nûr kelimesini kullanmıştır. Bu ayırım çeviri yoluyla Batı'ya da geçmiş ve 13. yüzyıldan itibaren, bu ayırımı karşılık olmak üzere getirilen lux ve lumen sözcükleri yaygın olarak kullanılmaya başlanmış, bu iki sözcük arasındaki ayırım Kepler zamanına, yani 17. yüzyıla kadar devam etmiştir¹².

Kemâlüddîn el-Fârisî yalnızca nesnelere ışıklı olup olmamalarına göre ayırmak bakımından öncülerinin izlediği yolu izlemekle kalmamış, aynı zamanda ışığın yayılımının açıklanmasında da İbnü'l-Heysem'in görüşlerini tekrar etmekle yetinmiştir. Örneğin, *Tenkih el-Menâzir*'in yine üçüncü bölümünün birinci maddesinde, şunları belirtmektedir: *Kendinden ışıklı her bir nesnenin ışığı karşısında bulunan her bir opak nesnenin üzerinde parlar*¹³. Aynı bölümün ikinci maddesinde ise ışığın yayılımını betimlemekte ve *ışığın yayılımı, ortamın saydam olması koşuluyla, doğrusal çizgilerde olur*¹⁴ demektedir.

Kemâlüddîn el-Fârisî aynı bölümün üçüncü maddesinde ise yine İbnü'l-Heysen'in ayrıntılı olarak tartıştığı ışık kaynağının yaydığı ışıkla aydınlanmanın yeğinliği arasındaki ilişki, yani Fotometri konusunu ele almıştır. Ona göre, tıpkı İbnü'l-Heysen'de olduğu gibi, kendinden ışıklı her cisimde, o cisimdeki her parçada ışık yayılır. Ancak, cismin bütününden çıkan yayılım, tek bir parçasından çıkan yayılımdan daha kuvvetli olur¹⁵. Burada Fotometrinin temel yasasına bir yaklaşım olmasına karşın, bu yasanın tam ifadesi gerçekleştirilememiştir. Sadece ışık kaynağının yoğunluğu dikkate alınmış aydınlanmayla uzaklık arasındaki ilişki, tıpkı İbnü'l-Heysen'de olduğu gibi, ele alınmamıştır.

Diğer taraftan, kendinden ışıklı nesnelerin yaydığı ışığa birincil ışık adını veren Kemâlüddîn el-Fârisî, ışıkla görme arasındaki ilişkiyi de yine İbnü'l-Heysen'in getirdiği yaklaşım çerçevesinde ele almakta ve nesneden ışık gelmediği, ya da nesne üzerine ışık düşmediği sürece, nesnenin gözle algılanamayacağını belirtmektedir.

Kemâlüddîn el-Fârisî görmenin koşullarını ise özetle şöyle açıklamaktadır.

1. Göz ile nesne arasında belirli bir mesafe olmazsa, algı olmaz.
2. Nesnelere ışıklı olmadıkça ya da ışıklandırılmadıkça algılanamazlar.
3. Algılanmanın diğer bir koşulu da miktara sahip olmaktır. Miktarı olmayan şey algılanamaz. Miktarın algılanması da algılayan gözün algı kuvvetine bağlı olarak değişir.
4. Opak nesnelere görülür, salt saydam olanlar ise görünmezler.
5. Parlak renkli nesnelere diğerlerine göre daha kolay ve çabuk görülürler.

Sıralanan bu maddelerin dikkatimizi çeken ilk yönü, hemen tamamının, aynı zamanda görmede söz konusu olan perspektif kurallarını da tanımlamakta olmasıdır. Bu ise İbnü'l-Heysen'in kendinden sonraki dönemler için optik biliminin gündemini nasıl etkin bir biçimde belirlediğini göstermesi bakımından ilginçtir. Çünkü bu konu çok ayrıntılı olarak ilk kez İbnü'l-Heysen tarafından işlenmiştir. Ayrıca İbnü'l-Heysen çok ayrıntılı ve hemen bütün optik konularını bir bütünsellik içerisinde optik bilimine dahil etmiş ve ele aldığı fiziksel incelemeyi, geliştirdiği geometrik kurgulamanın (construction) yanında düzenlediği başarılı deneylerle birleştirerek optikte çok başarılı olmuş ve pek çok yanlış eğilimi, bir daha geri dönülemeyecek şekilde ortadan kaldırmıştır. Öyle ki, kendisine kadar gelen dönemde sıklıkla tartışılan konu ışığın kaynağı ve hedefi meselesiydi; ve bir grup bilim adamı ışık kaynağı olarak gözü, diğer bir grupta nesneyi görmekteydi. Oysa İbnü'l-Heysen ile birlikte artık ışığın kaynağı ve hedefi problemi sorun olmaktan çıkmış ve ışık kaynağının nesne olduğu kesinlikle kanıtlanmıştır. Nitekim Kemâlüddîn el-Fârisî'de, İbnü'l-Heysen öncesi dönemdeki tartışmalar yerini, ışığın fiziksel anlamda mahiyetini anlamaya yönelik tartışmalara bırakmış ve bu anlamda mudî ve mustadî, yani ışık saçan nesnenin ışığıyla, ışıklandırılmış nesnenin saçtığı ışığın mahiyetini anlamak ön plana çıkmıştır. Nitekim yukarıda bu

KEMÂLÜDDÎN EL-FÂRÎSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

kavramların çeviri yoluyla Batı'ya geçtiğini ve uzun bir dönem boyunca batılı bilim adamlarının da gündemini belirlediğini vurgulamıştık.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu daha kaldı. O da İbnü'l-Heysem'in Batı'da bu kadar etkili olmasında optikte sağlamış olduğu başarının yanında, Batı'nın uğramış olduğu karanlıkta çıkmak için, İslâm Dünyası'nda başlattığı yoğun çeviri faaliyetlerinin tam ortasında bulunmasının da bunda ayrıca etkili olduğudur.

c. Yansımaya

Kemâlüddîn el-Fârîsî catoptrics yani ışığın aynalarda uğradığı değişimlerin ele alındığı yansımaya konusuna kitabının birinci cildinin dördüncü bölümünü ayırmıştır. Burada o çok kısa bir giriş yaptıktan sonra, konuyla ilgili olarak şunları yazar: “Gözün aynada algıladığı nesnenin ikincil suretleri, doğrudan görmede algıladığı suretler gibi değildir. Çünkü göz doğrudan görmede, nesneyle karşı karşıya bulunduğu her konumda nesneyi doğrudan algılamakta, yansımaya da ise belirli konumlarda algılar¹⁶. ... Doğrudan görmede göz nesneyi o nesneden kendisine gelen ışıkla algılar. Aynı şey yansımaya oluşan görme içinde geçerlidir. Eğer nesnenin sureti yansımaya göze gelirse, göz onu algılar¹⁷.”

Kemâlüddîn el-Fârîsî, kitabının birinci cildinin beşinci bölümünde ise yansımaya bağlı olarak oluşan algının nitelikleri üzerinde durur. Burada savunduğu temel fikirler şunlardır:

“Bilindiği gibi, ışıklı nesnelerin her bir noktasında, karşısında bulunan bütün yönlere doğru yayıldığı açıklanmıştır. Eğer bu yayılan ışıklar parlak bir yüzeye ulaşırlarsa, yansımaya özgü çizgilerle yansır; ve bu durumda tepesi o nesnedeki [ışıklı nesnedeki] ve tabanı da ayna yüzeyinde olan bir koni oluşur. Daha sonra bu yüzeyden çıkan ışık da çevresindeki diğer nesnelere ulaşır. Eğer düştüğü yerde opak bir nesne varsa, o nesneyi de aydınlatmış olur; ve onun yüzeyine düşen bu ışık da yansır. Ancak bu yansıyan ışık opak nesnenin rengini de taşır. ... Yansımaya bağlı olarak ortaya çıkan görme de, yansıyan bu ışınlarla göze gelen suretlerle oluşur. ... Işıklı nesneden çıkan ışığın koni oluşturması gibi, yansıyan ışık da koni oluşturur¹⁸.”

Bu alıntıda dikkat çeken en önemli yön, Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin, yansımaya ortaya çıkan görmenin de geometrik çizimleme yoluyla gösterilebileceğini ve ışığın ard arda defalarca yansımaya uğratılabileceğini savlamasıdır. Bu sav, özgün olmamakla birlikte, İslâm Dünyası'nda daha önce başlatılan seviyeli çalışmaların hâlâ bütün canlılığı ve görkemiyle devam etmekte olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Daha sonra Kemâlüddîn el-Fârîsî, düz, çukur, tümsek, çukur silindirik, tümsek silindirik, çukur konik ve tümsek konik aynalarda [7 tane], yansımaya uygulamalı olarak ele almış ve görüntü oluşumlarını, her ayna için ayrı ayrı, çizimle göstermiştir. Onun düzlem aynada sunduğu kanıtlama şöyledir:

DCE→yansımaya kesiti, (ayna); B→göz; HC→Normal; A→Nesne; R→A'nın görüntüsü; CH ⊥ DCE, AE ⊥ E, RE ⊥ E, AE ⊥ RE'dir.

$$\angle BCH = \angle ACH$$

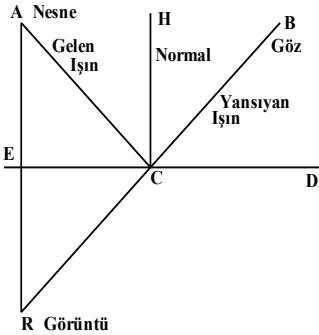
$$\angle BCD = \angle ACE \quad CH \parallel AE$$

Kemâlüddin el-Fârisî 'ye göre, A'dan C'ye yani yansıma noktasına gelen ışın [AC], oradan geldiği açıya eşit bir açıyla yansır [CB]. A'nın görüntüsü de R'de ortaya çıkar. Çünkü, düzlem aynada görüntü düz, aslına eşit ve aynanın içine gömülmüş gibi görünür. Yani görüntü, yansıyan ışın çizgisinin aynanın içine doğru uzatılması ve onu gözden gelen çizginin kestiği noktada ortaya çıkar. Görüntü asla BC doğrusunun dışında olamaz¹⁹.

Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç şudur: Kemâlüddin el-Fârisî'nin verdiği bilgilerin tümü doğrudur ve hemen hepsi kendisinden önce Antikçağ'da ve İslâm Dünyası'nda ortaya konulmuş bilgilerdir. Ancak anlam çok büyük oranda ayrıntı kazanmıştır. Örneğin her aynada yansıma kanunu ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Fakat tamamıyla yeni olan bir katkı söz konusu değildir. Bu da çok doğal görünmektedir. Çünkü, yansıma optiği çok kolay ve çabuk gelişen bir optik dalıdır ve bu nedenle gelişmesini erken tamamlayabilmiştir. Nitekim daha sonraki dönemlerde Batı Dünyası'nda ortaya konulan gelişmeler incelendiğinde de bu açıkça görülebilir.

d. Kırılma

Kemâlüddin el-Fârisî, İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır*'ına koşut olarak, *Tenkih el-Menâzır*'ın yedinci makalesini²⁰ kırılmaya, yani kendi deyişimiyle saydam ortamların ötesinde bulunan nesnelere gözün algılamasıyla oluşan görme konusuna ayırmıştır²¹.



Şekil 1 Kemâlüddin el-Fârisî'nin düzlem aynada yansıma kanununu kanıtlaması.

görme kusurları konularına ayrılmıştır²².

Giriş bölümünde diğer altı bölümün konularını açıklayan Kemâlüddin el-Fârisî, birinci bölümde ise genelde görmenin üç şekilde gerçekleşebildiğini belirtmektedir. Buna göre; 1. doğrudan görme, 2. yansıma aracılığıyla görme, ve 3. saydam bir ortamın gerisinde bulunan nesnenin, ortamın saydamlığından dolayı ortaya çıkan kırılma aracılığıyla görülmesi²³.

İkinci bölümde ise, ışığın saydam ortama doğrusal çizgilerde nüfuz etmesi ve ortamın saydamlığından dolayı da kırılmaya uğraması tartışılmakta-

Konu burada yedi bölüm halinde ele alınmıştır. 1. bölüm makalenin girişidir. 2. bölüm ışığın saydam nesnelere [ya da ortamlara] doğrusal çizgilerde nüfuz etmesi ve ortamın saydamlığına bağlı olarak eğimlenmesi yani kırılması, 3. bölüm böylesi ortamlarda kırılan ışığın nitelikleri, 4. bölüm saydam ortamların gerisinde bulunan nesnelere gözün algılaması, 5. bölüm görüntü, 6. bölüm gözün kırılmayla algıladığı nesnelere nitelikleri, 7. bölüm ise kırılmadan dolayı oluşan

KEMÂLUDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

dır. Burada Kemâlüddin el-Fârisî konuyu beş aşamada incelemiştir. Buna göre;

1. Işığın nüfuz ettiği saydam ortamlar şunlardır:

a) Hava

b) Su

c) Cam

d) Saydam taşlar (değerli taşlar/camlar)²⁴.

2. Işık saydam ortam tarafından eğilendirilirse, ki bu ortam düzlem ya da küresel yüzeyli olabilir, bu durumda o ortam içerisinde, ilk doğrultusunda sapan ışın diğer bir doğrultu boyunca yol alır. Öyle ki geliş hattını da çevreleyen bir hat boyunca ve belirli bir açıyla, yani kırılma açısıyla devam eder²⁵.

3. Işığın ortamın üzerinde düştüğü yerden bir dikme çıktığını ve ışığın başlangıç ve düşme (bitiş) noktalarından geçen düzlem yüzeyin de ortamın yüzeyine dik olduğunu varsayalım; bu durumda o noktada çıktığı varsayılan dikme aynı zamanda ışığın kırıldığı hat olur. Kemâlüddin el-Fârisî burada ayrıca bir bilgi olarak da ışığın düştüğü yüzeyin parlak olması halinde, o yüzeyden aynı zamanda ışığın yansıtacağını ve bundan dolayı da kırılma yüzeyinin bir yansıma yüzeyi haline geleceğini de belirtmektedir²⁶.

4. Işığın girdiği ortam az yoğunsa ışık Normalden öteye ve çok yoğunsa Normale doğru kırılır²⁷.

5. Kırılma açısı, ışığın düştüğü ortamın niteliğine göre, geliş açısından ya büyük ya da daha küçük olur. Yani ışık az yoğunu giriyorsa, kırılma açısı daha büyük, tersi durumdaysa daha küçük olur²⁸.

Böylece ışığın ortam farklıklarında uğradığı değişimleri ana çizgileriyle tanımlayan Kemâlüddin el-Fârisî, bundan sonra oluşturduğu bir araçla çeşitli ortamlar için deneyler yapmıştır. Deneyini aynı zamanda küresel ve düzlem yüzeyli nesnelere de yaparak ayrıntılandırmıştır.

Daha sonra "Bütün Amaçlarda Kanıtlamanın Tamamlanması" başlığını verdiği bir paragrafta, Güneş ışığının ister doğrudan isterse ışılandırılmış nesneden gelsin, ve ister kuvvetli ister zayıf olsun, doğrusal çizgilerde yol aldığı ve ilineksel ışıkla da kırılma konusunun incelenebileceğini belirtmektedir.²⁹

"Amaca Ek" adını verdiği kısa bölümde de daha önce ışığın ışıklı nesnenin üzerindeki her noktadan karşısındaki her yöne doğru, doğrusal çizgilerde yayıldığını belirttiğini söz konusu edip, bu ışınların, eğer saydam ortama dik olarak girerlerse aynı doğrultuda, eğimli gelirlerse ortama bağlı olarak sarmaya uğrayacağını belirtmektedir.³⁰

Ayrıca Kemâlüddin el-Fârisî'ye göre eğer ışık algılanamayacak kadar çok hızlı bir hareketle saydam cisme nüfuz ederse, ortamın yoğunluğu hareketi engelleyecektir. Aynı zamanda az yoğunadaki hareket çok yoğunadaki hareketten daha kolaydır. Başka bir deyişle çok yoğun cisim [ortam] ışığı az yoğun cisimden daha çok engeller.³¹

Böylece ışığın hızının sonsuz değil, yalnızca algılanamayacak kadar çok hızlı olduğunu belirten Kemâlüddîn el-Fârisî, üçüncü bölümde ise, saydam ortamda kırılmaya uğrayan ışığın niteliklerini tartışmaktadır. Konuyu yedi alt bölümde ele almıştır.

1. Burada Kemâlüddîn el-Fârisî kırılma açılarının miktarlarının, geliş açılara bağlı olarak değiştiğini belirtir.³² Açıklamalarının devamında şu şekli (Şekil 2) verir ve şu orantıları yazar.

$\angle TBK$ ve $\angle LHM$ kırılma açılarıdır.

$\angle AHH > \angle ABR$;

$\angle ARS = \angle AHH > \angle ABR$;

$\angle LHM > \angle TBK$.

2. İkinci maddede ise bu açıların birbirlerine olan oranları verilmiştir. Şöyle ki:

$\angle LHM / \angle AHH > \angle TBK / \angle ABR$

3. Kemâlüddîn el-Fârisî, üçüncü alt bölümde ise bu açıların birbirlerine olan farklarını belirtmiştir. Buna göre;

$\angle LHM$ 'nın $\angle TBK$ 'dan farkı $\angle AHH$ 'nın $\angle ABR$ 'na olan farkından daha azdır. Yani,

$\angle LHM - \angle TBK < \angle AHH - \angle ABR$ 'dir.

4. Dördüncü maddede ise bakiyelerin farkını ele almıştır. Buna göre $\angle AHH - \angle LHM = \angle MHA > \angle ABR - \angle TBK = \angle KBS$ 'dir.

5. Burada ise daha yoğun ortamdaki kırılma açıları üzerinde durmaktadır. Buna göre $\angle KBT$ daima geliş açısının (yani $\angle ABR$) yarısından daha azdır.

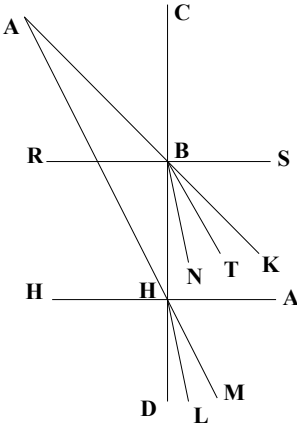
$\angle KBT < \angle ABR / 2$

6. Altıncı maddede ise az yoğun ortamdaki kırılma açıları üzerinde durmaktadır. Buna göre az yoğun ortamdaki kırılma açısı iki açının toplamının yarısından daha azdır.

$\angle TBN < \angle ABR / 2$

7. Yedinci kısımda ise şu prensibi ortaya koyar: Ortamdaki az yoğun cisimdeki geliş açısının kırılma açısı, eğer ikinci durumdaki geliş açısı birinci durumdaki geliş açısının bakiyesi kadar ise, birinci durumun yer aldığı ortamdaki geliş açısının gerektirdiği kadardır.³³

Bundan sonra Kemâlüddîn el-Fârisî kırılmanın camdan havaya geçme durumunda olduğunda açığa çıkan kırılma açılarının miktarları üzerinde durmuştur. Ona göre, camdaki geliş açısı havadaki bakiye kadar olduğunda,



Şekil 2 Işığın az yoğun ve çok yoğun ortamda kırılması

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

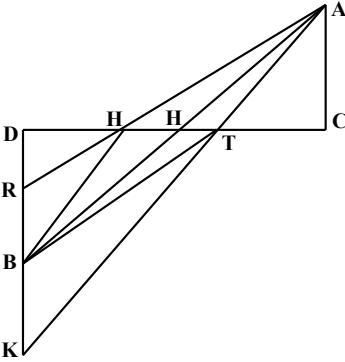
camdan havaya geçerken oluşan kırılma havadan cama geçme durumunda oluşan kırılma açısının miktarı kadar olur.³⁴

Dördüncü bölümde ise Kemâlüddîn el-Fârisî, saydam ortamın gerisinde bulunan gözün nesnelere algılaması konusunu tartışmaktadır. Burada söz konusu edilen nesne Normale eğimli olarak bulunan nesnedir. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin getirdiği temel savunmalar şunlardır. Böyle bir durumda göz algıladığı nesneyi aynı zamanda rengiyle de algılar. Göz farklı bir ortam içerisinde bulunan bir nesneyi ya doğrusal ya da eğimli olarak algılar. Birinci durumdaki görme doğrudan görme, diğerinde ise kırılmayla oluşan görme söz konusudur.³⁵ Doğrudan yayılan ışıkta olduğu gibi, kırılmada söz konusu olan ışıkta bir koni oluşturur. Bu koninin tabanı kırılma yüzeyinde, tepesi de gözde bulunur.³⁶

Beşinci bölümü de görüntü konusuna ayıran Kemâlüddîn el-Fârisî'nin burada savunduğu temel fikirler ise şunlardır:

1. Görüntü, gözün saydam bir ortamın gerisinde bulunan nesneden algıladığı surettir. Eğer göz, ortamın yüzeyine inen dikmeye eğimliyse, bu durumda gözün algıladığı nesnenin kendisi değil, suretidir. Bu surete görüntü [hayâl] denir. Gerçekte nesne göz doğrultusunda değildir. Kırılmayla onun konumu değişmiştir. Ancak gözlemci nesneyi bir doğrultu üzerinde algılar ve kırılmayı fark etmez.³⁷

2. Nesnenin her noktasının görüntüsü, ortamın yüzeyindeki bu noktanın dışındaki dikme ve kırılma konumuna uzayan ışın hattı arasında kalan ortak kesit üzerindedir (Şekil 3).³⁸ Yani Normal ve gelen ışının kırılma yüzeyi üzerine düştüğü nokta arasında yer alır. Burada;



Şekil 3 Farklı ortamlardaki bir nesnenin görüntü konumları.

A= göz; B= nesne; DC= kırılma kesiti; $DC \perp DB$; $AC \perp DC$ 'dir.

Buna göre, eğer B nesnesinin bulunduğu ortam gözün bulunduğu ortamdaki ortamdan az yoğunsa, bu durumda AB ışını H noktasında yüzeye ulaşacak ve Normalden öteye doğru kırılmaya uğrayacaktır. Aksi durumda ise Normale doğru kırılacaktır. Birinci durumda nesne gerçek konumunun üstünde, yani R'de, ikinci durumda ise gerçek konumunun altında, yani K'da bulunacaktır. Ancak her iki durumda da görüntü

noktaları Normal ve gelen ışın çizgisinin sınırladığı alanda bulunacaktır.

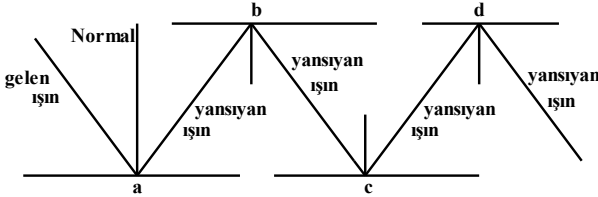
3. Gözün karşısında bulunan her ortamın yüzeyi, ya düz, ya dairesel ya da küreseldir; ve göz bu ortamların gerisinde bulunan her noktayı kırılmayla algılar.³⁹

Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bu temel belirlemeleri bize İbnü'l-Heyssem'in oluşturduğu yeni optik geleneğin 14. yüzyılda ne denli etkin olduğunu göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Çünkü yukarıdaki sayfalarda Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heyssem'in temel argümanlarına hiç bir köklü katkı yapamadığı açıkça gösterilmektedir. Böylece Kemâlüddîn el-Fârisî'nin de kırılmanın ikinci temel kanununa yani bugünkü söylemiyle sinüs kanununa ulaşamadığı anlaşılmaktadır.

Böylece ulaştığı sonuçlar bakımından İbnü'l-Heyssem'i aşamamış olan Kemâlüddîn el-Fârisî aynı zamanda konuların ele alınış tarzı bakımından da İbnü'l-Heyssem'i adım adım izlemiştir. Örneğin, o da kırılma deneylerini iki temel üzerine oturtmuştur. Bunlardan birisi düzlem yüzeyli ortamlarda oluşan kırılma ve diğeri de eğri yüzeyli ortamlarda oluşan kırılma. Bu ikinci tip kırılma incelemelerinin tarihsel önemi çok büyüktür. Optik tarihine yakın küreler (burning glass) olarak geçen bu konu da yine İbnü'l-Heyssem tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ancak konunun hak ettiği çizgiye gelmesi Kemâlüddîn el-Fârisî'nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Çünkü Kemâlüddîn el-Fârisî bu konudaki verileri gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklanmasında kullanmış ve başarılı da olmuştur.⁴⁰ Ancak bir bütün olarak ele alındığında Kemâlüddîn el-Fârisî'nin kırılma konusunda kendisinden önce ortaya konulan bilgileri aşan bir düzeye ulaşamadığı açıkça görülmektedir.

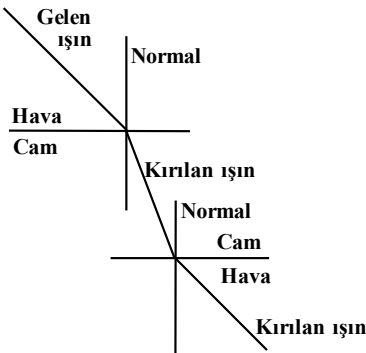
e. Gökkuşağının Oluşumu

Kemâlüddîn el-Fârisî, seçkin eseri *Tenkih el-Menâzir*'de “yakan küreler”



Şekil 4 Kemâlüddîn el-Fârisî'ye göre çoklu yansıma

üzerine yaptığı incelemelerden elde ettiği sonuçlara dayanarak gökkuşağını açıklamaya çalışmıştır. Bu incelemesinin başlangıcında, “Parlak saydam küre aracılığıyla suretlerin elde edilmesinin dört şekli vardır” diyerek, ışık ışınlarının cam kürelerde uğradığı değişimleri başarılı bir şekilde belirleyen Kemâlüddîn el-Fârisî, Güneş'ten çıkan ışık ışınlarının bir yansıma ya da kırılma yüzeyiyle karşılaştıklarında, yansıyarak ya da kırılarak bir başka noktaya ulaştıklarını belirtir. Ona göre, eğer bu noktada da bir yansıma ya da kırılma yüzeyi var ise, o zaman ışınlar tekrar



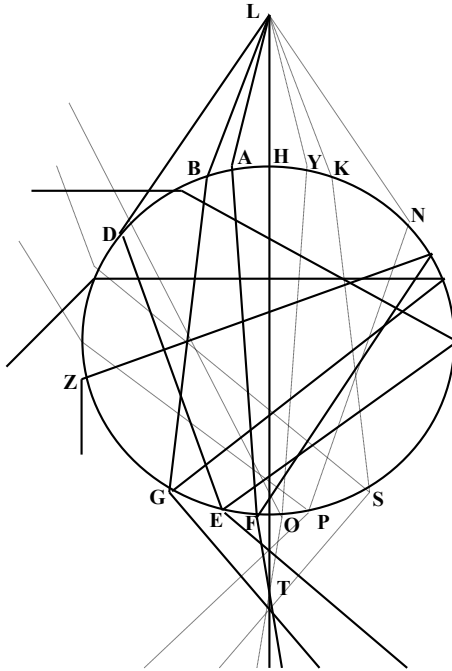
Şekil 5 Kemâlüddîn el-Fârisî'ye göre çoklu yansıma

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

yansıyacak (Şekil 4) ya da kırılacaktır (Şekil 5). Bu süreç pek çok kez bu şekilde yinelenebilir ve süreçte ışığın niteliği (mahiyet) değişmez, söz konusu olan hep aynı ışındır.⁴¹

Ayrıntısının gözlem ve deney aracılığıyla elde edildiği anlaşılan ışığın doğasına yönelik bu önemli belirlemesinden sonra, Kemâlüddîn el-Fârisî, bir ışık kaynağından çıkan ışık ışınlarının “saydam küre”de izlediği yolları belirlemeye çalışmıştır. Bu belirlemesine göre, ışınlar küreye belirli açılarla gelmektedirler ve içlerinde küre eksenine uzak olanları eksenine yakın bir noktada, yakın olanları da, uzak bir noktada kesmektedirler ve kesişme tamamen küre dışında olmaktadır. Aynı zamanda küreye sağ taraftan nüfuz eden ışınlar sol tarafa, sol taraftan nüfuz edenler de sağ tarafa sapmaktadırlar (Şekil 6). Kemâlüddîn el-Fârisî, deneyden elde ettiği bu bilgilerin yardımıyla, küreye giren her bir ışının kaç yansımaya ve kaç kırılmaya uğradığını belirlemiştir. Buna göre, sırasıyla, ışınlar yalnızca iki kırılmaya, iki kırılma ve bir yansımaya, iki kırılma ve iki yansımaya uğramaktadırlar.⁴²

Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bütünüyle doğru olan bu betimlemelerini, vermiş olduğu şekil üzerinde (Şekil 6) yapacağımız yalınlaştırmalarla daha açık kılabiliriz. Örneğin LD ışını D noktasından saydam küreye nüfuz edecek, kü-



Şekil 6 Işık Işınlarının Saydam Kürede İzlediği Yollar

renin ışının geldiği ortamdan daha yoğun olması nedeniyle de “kırılmaya” uğrayacaktır. Küre içerisinde DE yolunu izleyecek olan ışın E noktasında küreyi terk edecektir. Yeni ortam küreden daha az yoğun olduğu için “tekrar kırılmaya” uğrayacaktır (İki kırılma, Şekil 7).

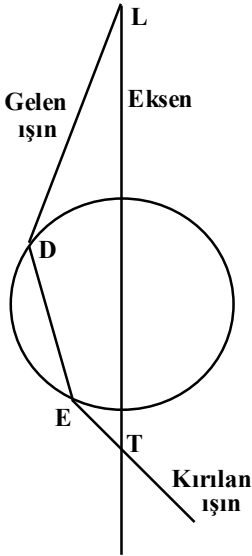
E noktasına gelen ışının tümü aslında küreyi terk etmez. Çünkü bir tür çukur ayna görevi gören kürenin, yani yağmur damlasının iç kısmı ışının bir miktarını yansıtmaktadır. Bu durumda E noktasında bir kısım ışın küreyi terk ederek kırılmaya uğrarken, bir kısmı da küre içerisinde EM yolu boyunca “yansımaya” uğrayarak M noktasına gelir ve aynı nedenlerden dolayı küreyi terk ederek kırılmaya uğrar (İki kırılma ve bir yan-

sıma, Şekil 8).

Kürenin yoğunluğu her tarafında aynı olduğu için, M'ye gelen ışın da iki tür değişime uğrayacak, kürenin saydamlığından dolayı yansıyacak, yoğunluğundan dolayı da kırılmaya uğrayacaktır. Bu kez küre içerisinde MV yolu boyunca yansıyacak ve M noktasında küreyi terk ederek kırılmaya uğrayacaktır (İki kırılma ve iki yansıma, Şekil 9).

Aslında M noktasına gelen ışın aynı doğa gereği tekrar kırılmaya ve yansımaya uğrayacaktır. Ancak ortaya çıkan pek çok yansıma ve kırılma sonucu iyice zayıflayacağı için, bu üçüncü yansıma ve kırılmayı belirlemek olanaklı olmaz.

Kemâlüddîn el-Fârisî'nin yaptığı açıklamalardan elde ettiğimiz bu yalınlaştırmalara göre, Şekil 8'de betimlenen anlatım birincil gökkuşağının oluşumunun açıklamasıdır. Çünkü gerçekten de birincil gökkuşağı Güneş ışınlarının yağmur damlalarında iki kırılma ve bir yansıma uğraması sonucu meydana gelmektedir. Şekil 9'da betimlenen anlatım ise iki kırılma ve iki yansıma sonucu meydana gelmesi dolayısıyla, ikincil gökkuşağının oluşumunun açıklamasıdır. Böylece Kemâlüddîn el-Fârisî'nin gökkuşağının oluşumunu bütünüyle doğru bir biçimde ve bugünkü anlamda açıklayabildiği anlaşılmaktadır.

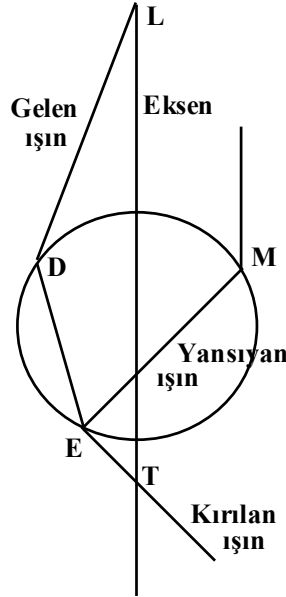


Şekil 7 Işık Işınının Saydam Kürede İki Kez Kırılması

gökkuşağının ilkinden görünmesinin nedeninin daha uzakta ortaya çıkması olduğunu belirtmişti. Onun bütünüyle yanlış olan bu açıklamasına karşın, Kemâlüddîn el-Fârisî, bu durumun ışık ışınlarının uğradığı kırılma ve yansıma sayısı ile ilgili olduğunu doğru bir biçimde belirlemiş olmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ da üçüncü bir gökkuşağının oluşmasının olanaklı olabileceğini bildirmiş, ancak neden gözlemlenemediğine değinmemiştir.

Ortaçağ optik biliminin olağanüstü başarılarından biri olan bu çalışmanın diğer bir şaşırtıcı yönü de yukarıda söz konusu edilen üçüncü yansıma ve kırılmayla ilgilidir. Bu belirleme üçüncü bir gökkuşağının aynı anda oluşup oluşmayacağı ve ikincil gökkuşağının renklerinin neden daha solgun olduğunun yanı sıra ilgilidir.

Daha önce Aristoteles ikincil gökkuşağının daha soluk olduğunu belirtmişti.

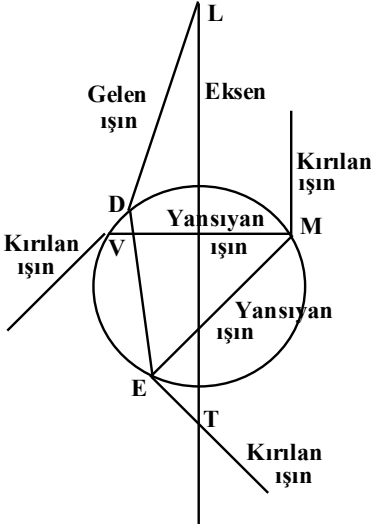


Şekil 8 Işık Işınının Saydam Kürede İki Kez Kırılması ve Bir Kez Yansıması (Birincil Gökkuşağı)

KEMÂLÜDDİN EL-FÂRİSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

Oysa Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bu belirlemesiyle, İbn Sînâ'nın öngörüsü deneysel olarak açıklanmış olmaktadır: Işık ışınları çoklu yansıma ve kırılma sonucu zayıflar ve görünmez olurlar.

Ortaçağ İslâm Optiği'nin bu parlak başarısı, aynı dönemde şaşırtıcı bir benzerlikle Batı'da da yinelenmiştir. Bu başarıyı gösteren bilim adamı Freibergli Theodoric'tir (1250-1311). Theodoric, optik kitabının (*De Iride*) ikinci kısmında şunları belirtmektedir: "Bir tek yağmur damlası üzerine ışınlar düştüğünde, gözlemcinin gözüne gelmeden önce iki kırılma ve bir yansımaya uğrarlar. Güneş ışığı su küresinin üst kısmına çarpar ve kırılarak kürenin içine girer. Arka içbükey yüzeye çarpar ve yansır. Daha sonra tekrar geldiği yüzeyden kırılarak çıkar ve gözümüze gelir".⁴³



Şekil 9 Işık Işınının Saydam Kürede İki Kez Kırılması ve İki Kez Yansıması (İkincil Gökkuşağı)

Bu alıntı Theodoric'in de problemi doğru bir biçimde açıklayabildiğini göstermektedir. Öyleyse bu eşzamanlı başarının nedeninin sorgulanması yerinde olur. Her iki kitabın (*Tenkîh el-Menâzır* ve *De Iride*) yazılış tarihleri yaklaşık 1304 ve 1310 yılları arasındadır. Şu halde birbirlerinden etkilenmiş olamazlar. O zaman bu eşzamanlı başarının altında yatan neden nedir? Bilindiği üzere 13. yüzyılın sonuna kadar gökkuşağının doğru olarak açıklanmasının gerçekleştirilememesine karşın, özellikle İbnü'l-Heysem'in geometrik optikte sağlamış olduğu başarıya bağlı olarak, konuya ilişkin bilgi birikimi oldukça artmış ve problemin geometrik olarak ele alınabilmesi ve dolayısıyla da açıklanabilmesi olanak dahiline girmiştir. Eşzamanlı başarının nedeni de her iki bilim adamının çalışmalarını İbnü'l-Heysem'den edindikleri bilgilere dayandırmalarıdır. Daha önce *Tenkîh el-Menâzır*'ın, *Kitâb el-Menâzır*'ın yorumu olduğu belirtilmişti. Theodoric'te özellikle kırılma konusunda gereksinim duyduğu bilgileri, Kemâlüddîn el-Fârisî gibi, *Kitâb el-Menâzır*'dan edindiğini kendi kitabı *De Iride*'de belirtmektedir.⁴⁴

Görüldüğü üzere gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklanmasında İbnü'l-Heysem'in doğrudan katkısı büyük değildir. Ancak problemin incelenmesinde ve doğru olarak çözümlenmesinde tek kaynak olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

IV. Sonuç

Bu karşılaştırmalı inceleme sonucunda, Kemâlüddîn el Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in bilgi düzeyini kavramış olmasının yanında bazı optik olguların açıklanmasında onun yapamadığını da yaptığı açıkça ortaya çıkmıştır. Örne-

ğin bütün çabasına rağmen, İbnü'l-Heysem gökkuşağının oluşumunu doğru olarak açıklayamamıştı. Kemâlüddîn el-Fârîsî ise İbnü'l-Heysem'in kavram ve açıklamalarından hareketle gökkuşağını doğru olarak açıklamayı başarmıştır.⁴⁵ Ancak bu başarısı yüzyılın başına kadar gün ışığına çıkamamıştır.⁴⁶ Bunun nedenlerinden birisi çeviri döneminin gerisinde kalmış olmasıdır. Zaten Batı'da İbnü'l-Heysem sonrası İslâm optiği hakkında çok az şey bilinmektedir. Bunun nedeni de yine bu döneme ait yapıtların çeviri yoluyla aktarılamamış olmasıdır. Örneğin Kemâlüddîn el-Fârîsî'den genellikle hep İbnü'l-Heysem'in yorumcusu olarak bahsedilmekte, ancak başarılarının olup olmadığı söz konusu edilmemektedir. Buna karşılık İbnü'l-Heysem'in en küçük risalesi bile pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Bundan dolayı da, haklı olarak, tümünde olmasa bile pek çok optik konusunda 17. yüzyıla kadar etkili olmuştur. Bu etkinin en çok belirginleştiği dal ise görme optiğidir. Çünkü Kepler'in retinal görüntü kuramını dayandırdığı temel kavramların bir çoğunun kaynağı İbnü'l-Heysem'in görme kuramıdır. Örneğin bir nokta kaynaktan çıkan yayılım şeması Kepler'in görme kuramının en temel ilkelerinden biridir; ve bu kuramın temelini oluşturan probleme yani nesnedeki bir noktadan çıkan yayılımın gözde o noktanın karşılığı olan noktaya, başka bir deyişle nesne ve gözdeki görüntü noktalarının bire birlik karşılıklılığının çözümüne yönelik ilk açık anlatım da yine İbnü'l-Heysem tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴⁷

Bütün bunlara karşın, yapıtı incelediğimizde şu önemli noktalar hemen dikkatimizi çekmektedir:

Tenkîh el-Menâzır, yapısı itibariyle İslâm Dünyası'nda gerçekleştirilen yüksek düzeyli yapıtlar içerisinde en önemlilerinden biri olmakla birlikte, İslâm uygarlığının parlak döneminin bitimine denk gelme şanssızlığı sonucu gereken etkiyi uzun yıllar gösterememiş ve ancak yüzyılımızın başlarında ünlü Alman çevirmen ve araştırmacıları Eilhard Wiedemann ve Joseph Würschmidt'in çevirileriyle tanınmaya başlamıştır. Ancak özü itibariyle bir şerh kitabı olması dolayısıyla İslâm'ın hız kaybettiği ve durakladığı dönemlerde okutulduğunu düşünmek yanlış olmaz. Çünkü bütün İslâm Dünyası'nda şerhlerin sıklıkla okunduğu bilinmektedir.

Bunun dışında kendisinden sonra konuyla ilgili çalışmalarda da etkili olduğu anlaşılmıştır. Bu etkinin en belirgin olarak ortaya çıktığı kimse ünlü Türk astronomu Takîyüddîn b. Marûf'tur. Takîyüddîn, *Kitâb Nûr-i Hadaka el-Ebsâr ve Nûr-i Hadika el-Enzâr*' adlı optik kitabında bu konuya bir açıklık getirmektedir. Kitabının giriş (Mukaddime) bölümünde verdiği bilgilerden *Kitâbu Nûr*'un iki temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birisi İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır*'ı ve diğeri de Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin bu kitap üzerine kaleme aldığı şerh kitabı olan *Tenkîh el-Menâzır*'dır.⁴⁸

KEMÂLÜDDÎN EL-FÂRÎSÎ'NİN OPTİK ÇALIŞMALARI

Kaynakça

- ❖ Boyer, Boyer, Carl B., *The Rainbow, from Myth to Mathematics*, Princeton, New Jersey, 1987.
- ❖ Kemâlüddîn el-Fârîsî, *Tenkîh el-Menâzır*, 2. cilt, Haydarabad, 1928, s. 112.
- ❖ Lindberg, Lindberg, David C., *Theories of Vision from al-Kindî to Kepler*, Chicago, 1976.
- ❖ Mustafa Nazîf, "Kamâl al-Dîn al-Fârîsî wa ba'd buhûthuhu fi ilm al-Daw", *the Egyptian Society for the History of Science* yayınlarından, yayın no 2, Kahire, 1958, ss. 65-100.;
- ❖ Roshdi Rashed, "Le Modéle de la Sphere Transparente et léxplication de l'arc -en- ciel: ibn al-Haytham, al-Fârîsî", *Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications*, 23, 1970, 109-140.
- ❖ Sarton, Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, I, Baltimore, 1927.
- ❖ Sayılı, Sayılı, Aydın, "İbn Sîna'da Işık, Görme ve Gökkuşağı," *İbn Sîna Doğumunun bininci yılı Armağanı*, T.T.K., Ankara, 1984.
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbnü'l Heysem'in Optik Araştırmaları", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Cilt I, Sayı 1, 1992, ss. 67-84.
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbn el-Heyssem'in Işık Üzerine Adlı Makalesi", *Belleten*, Cilt 61, Sayı 230, 1997, ss. 43-65.
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kamal al Din al Fârîsî's Explanation of the Rainbow", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Cilt 1, Cilt 2, 1992, ss. 103-112;
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin Gökkuşağı Açıklaması", *A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 33, Sayı 1-2, 1990, ss. 477-492.
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, *Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin, İbnü'l-Heyssem'in Kitâb el-Menâzır adlı Optik Kitabına Yazdığı Açıklamanın Yakan Kürelerdeki Kırılmaya ait Bölümünün Çevirisi ve İnce-lenmesi*, 1988, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- ❖ Topdemir, Hüseyin Gazi, *Takîyüddîn'in Optik Kitabı*, Ankara, 1999.
- ❖ Wiedeman, Eilhard, "Über die Brechung des Lichtes in Kugeln nach ibn al Haitham und Kamâl al Dîn al Fârîsî", *Sitzungsberichte der Physicalish-Medizinische Sozietat in Erlangen* 42, 1910, ss. 15-58.
- ❖ Wiedeman, Eilhard, "Zur Optik von Kamâl al Dîn", *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 111, 1910-12, ss. 161-177.

¹ Dost sayı, iki sayıdan birinin kalansız bölenlerinin toplamı diğerini ve diğerinin bölenlerinin toplamı da diğer sayıyı veriyorsa, bu iki sayı dost sayıdır. En küçük iki dost sayı 220 ve 284'tür. Yani 220'nin kalansız bölenlerinin toplamı 284'ü ve 284'ün kalansız bölenlerinin toplamı da 220'yi verir.

² Takîyüddîn, 1521 yılında Şam'da doğmuştur. Mısır ve Şam'da çeşitli bilim adamlarından hadis, tefsir ve fıkıh dersleri almış ve sonunda kendisi de müderris olmuştur. Daha sonra İstanbul'a gelmiş, dönemin ünlü bilginlerinden Çivizâde, Ebusuûd, ve Kutbeddînzâde'den dersler alarak bilgisini derinleştirmiştir. Takîyüddîn, Başmüneccim Mustafa Çelebi'nin ölmesi üzerine, zamanın padişahı II. Selim tarafından Başmüneccimliğe getirilmiştir. 1574 yılında Galata Kulesi'nde

gözlem çalışmalarına başlamış, 1577 yılından itibaren ise III. Murad'ın fermanıya Tophane sırtlarında bir gözlemevi kurup, gözlemlerini sürdürmüştür. Bu gözlemlerinin sonuçlarını *Sidre el-Müntehâ el-Efkâr fî Melekût-i Felek el-Devvâr* adlı kitabında toplamıştır. Çeşitli nedenlerle 1583'de, gözlemevi yıkılmış, bu şanssız olaydan sonra iki yıl daha çalışmalarını sürdüren Takîyüddîn 1585'de ölmüştür.

³ Takîyüddîn'in bu kitabının ayrıntılı değerlendirmesi ve Arapça'dan Türkçe'ye tam çeviri metni için bkz. Topdemir, Hüseyin Gazi, *Takîyüddîn'in Optik Kitabı*, Ankara, 1999.

⁴ Gökkuşağının İslâm Dünyası'nda doğru olarak açıklanmasının ilk kez Kutbeddîn el-Şîrâzî'ye ait olduğu konusunda bazı iddialar vardır. (Bkz. Carl B. Boyer, *The Rainbow, from Myth to Mathematics*, Princeton, New Jersey 1987, s.127; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Cilt I, Baltimore 1927, s. 707.) Örneğin Boyer Kutbeddîn'in, Theodorîc'in gökkuşağı konusunda batıda taşıdığı anlamı İslâm Dünyası için taşıdığını belirtmektedir. Ancak bu iddiasının hemen ardından Kutbeddîn'in bu açıklamayı nasıl başardığının kesin bir şekilde bilinmediğini de eklemektedir. Bundan dolayı biz gökkuşağının doğru açıklanmasını Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin yaptığı kanısındayız. Bu konu için bkz. Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kamal al Din al Fârîsî's Explanation of the Rainbow", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Cilt 1, Sayı 2, 1992, ss. 103-112; Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kemâlüddîn el-Fârîsî'nin Gökkuşağı Açıklaması", *A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 33, Sayı 1-2, 1990, ss. 477-492.

⁵ Kemâlüddîn el-Fârîsî, *Tenkîh el-Menâzir*, 2. cilt, Haydarabad 1928, ss. 540-546.

⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, "İbn el-Heyssem'in *Işık Üzerine* Adlı Makalesi", *Belleten*, Cilt 61, Sayı 230, 1997, ss. 43-65; *Tenkîh*, s. 540.

⁷ *Tenkîh*, s. 540.

⁸ *Tenkîh*, s. 541.

⁹ *Tenkîh*, s. 542.

¹⁰ Bu konudaki ayrıntılı açıklamalar için bkz. Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbnü'l Heyssem'in Optik Araştırmaları", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Cilt I, Sayı 1, 1992, ss. 67-84.

¹¹ *Tenkîh*, s. 19

¹² Aydın Sayılı, "İbn Sîna'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", İbn Sîna Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, T.T.K., Ankara 1984, s. 212.

¹³ *Tenkîh*, s. 24.

¹⁴ *Tenkîh*, s. 24.

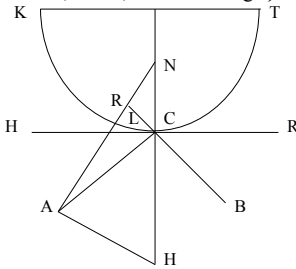
¹⁵ *Tenkîh*, s. 21.

¹⁶ *Tenkîh*, Cilt 1, s. 384.

¹⁷ *Tenkîh*, Cilt 1, s. 387.

¹⁸ *Tenkîh*, Cilt 1, ss. 387-389.

¹⁹ Kemâlüddîn el-Fârîsî, bu kanıtlamayı, örneğin tümsek ayna için gerçekleştirirken de, aynı kuralın, yani görüntünün gözden aynaya çizilen dikme üzerinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Tenkîh*, Cilt 1, s. 441. Verdiği çizim şöyledir:



Bu çizime dayanarak bunu kanıtlamak olanaklıdır. Burada, A → nesne, B → göz, C → yansıma noktasıdır. A'dan gelen ışın, C noktasında ayna yüzeyine değecek ve yansıma kanunu gereği B'ye, yani göze yansıyacaktır. A'nın görüntüsü de gözden aynaya yüzeyine çizilen dikmeyi, nes-neden ayna yüzeyine indirilen dikmenin kestiği noktada, yani R'de ortaya çıkacaktır.

²⁰ İbnü'l-Heyssem'in kitabı da yedi kitaptan oluşmaktadır ve o da yedinci kitabını kırılma konusuna ayırmıştır.

²¹ *Tenkîh*, Cilt 2, s. 112.

²² *Tenkîh*, Cilt 2, s. 112.

²³ *Tenkih*, Cilt 2, s. 112.

²⁴ *Tenkih*, Cilt 2, s. 112.

²⁵ *Tenkih*, Cilt 2, s. 112-113.

²⁶ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 113-114.

²⁷ *Tenkih*, Cilt 2, s. 114.

²⁸ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 114-115.

²⁹ *Tenkih*, Cilt 2, s. 129.

³⁰ *Tenkih*, Cilt 2, s. 129.

³¹ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 130-131.

³² *Tenkih*, Cilt 2, s. 133.

³³ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 133-134.

³⁴ *Tenkih*, Cilt 2, s. 139.

³⁵ *Tenkih*, Cilt 2, s. 140.

³⁶ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 149-150.

³⁷ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 157-158.

³⁸ *Tenkih*, Cilt 2, ss. 158-159.

³⁹ *Tenkih*, Cilt 2, s. 164.

⁴⁰ Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Yakan Kürelerle ilgili çalışması tarafımızdan Yüksek Lisans Tezi olarak incelenmiştir. Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in Kitâb el-Menâzir adlı Optik Kitabına Yazdığı Açıklamanın Yakan Kürelerdeki Kırılmaya ait Bölümünün Çevirisi ve İncelenmesi*, 1988, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

⁴¹ *Tenkih*, Cilt 2, s. 303.

⁴² *Tenkih*, Cilt 2, ss. 316-317.

⁴³ Boyer, ss. 114-115.

⁴⁴ Boyer, s. 125.

⁴⁵ Kemâlüddîn el-Fârisî'nin gökkuşağı açıklaması, benzer şekilde ve aynı dönemde batıda Theodoric (1250-1311) tarafından da gerçekleştirilmiştir. Bu başarının altında yatan neden de yine İbnü'l-Heysem'in yapıtının etkisidir. Bkz. Topdemir, 1990, ss. 490-491; Topdemir, 1992, ss. 110-111.

⁴⁶ Kemâlüddîn el-Fârisî'nin tanınmasında yardımcı olan çalışmalardan bazıları şunlardır: Eilhard Wiedeman, "Über die Brechung des Lichtes in Kugeln nach ibn al Haitham und Kamâl al Dîn al Fârisî", *Sitzungsberichte der Physicalisch-Medizinische Sozietat in Erlangen* 42, 1910, ss. 15-58.; Eilhard Wiedeman, "Zur Optik von Kamâl al Dîn", *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 111, 1910-12, ss. 161-177.; Mustafa Nazif, "Kamâl al-Dîn al-Fârisî wa ba'd buhûthuhu fî ilm al-Daw", *the Egyptian Society for the History of Science* yayınlarından, yayın no 2, Kahire, 1958, ss. 65-100.; Roshdi Rashed, "Le Modéle de la Sphere Transparente et léxplication de l'arc -en- ciel: ibn al-Haytham, al-Fârisî", *Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications*, 23, 1970, 109-140.

⁴⁷ Lindberg, 1976, s. 86.

⁴⁸ Takîyüddîn, *Kitâbu Nûr*, Süleymaniye, Laleli 2558, varak no: 2a; Oxford, Bodleian, Marsh 119, varak no: 2b-3a.

**ALFABEDEN SİMGEYE, SİMGEDEDEN ŞİFREYE: KADİM
MİLLETLERİN ALFABELERİNE DAİR ARAPÇA BİR RİSALE**

Dursun Ali Tökel*

Bir kimsenin, özel olarak çevresinin, genel olarak milletinin, daha evrensel plânda insanlığın takdir edeceği bir eylem alanı içinde olması her zaman tebrik ve övgüye mazhar bir iş olarak kabul edilmiştir. Akıl almaz bir sabır ve tahammülle buluş, keşif ve icatlarda bulunan insanlar her zaman hayır ve saygıyla yad edilmeyi hak etmişlerdir. İster teknolojik isterse kültürel plânlarda olsun bu tür insanların varlığı daima insanoğlunun önünde hiç sönmeyen bir meşale olarak durmaktadır. Türkiye İş Bankası tarafından 2001 yılı içinde İtir Arda'nın gayretleriyle Türkçeye de tercüme edilen Carl Faulmann'ın *Yazı Kitabı* adlı eseri yukarıda bahsini etmeye çalıştığımız insanoğlunun âbide eserlerinden biridir¹.

Tüm Yerkürenin Tüm Zamanların Yazı Göstergeleri ve Alfabeleri alt başlığıyla neşredilen eser, ilk olarak 1878 yılında yayınlanmış, ardından hemen iki yıl sonra 1880'de ikinci baskıyı yapmıştır. Bundan tam 105 yıl sonra ancak 1985 yılında üçüncü baskı olarak insanlığın istifadesine sunulmuştur. Faulmann'ın ortaya koyduğu bu eser, azmin, çalışmanın, sabır ve tahammülün bir insanda hangi boyutlara ulaşabileceğini çok iyi gösteriyor. Büyük boy olarak 295 sayfa civarındaki esere baktığımızda yer yüzünde bugüne kadar icat edilmiş ve kullanılmış bütün alfabeleri görmek mümkündür. O devrin olağanüstü kıt şartlarında bütün bu yüzlerce bir birine benzemez şekli toplamak, okumak hele hele de bunu matbaa harfi olarak dökmek, bütün bu yer yüzü alfabelerine vukuf kesbetmek, kesbedenlerin eserlerine ulaşmak insan aklının kolay kolay kavrayacağı işlerden değildir. Meraklı ve araştırmacı gözlerle bir anda bütün insanlığın alfabelerini sunan bu eser, bu eseri ortaya koyan için de, bu eseri ortaya koyan insanı yetiştiren millet ve o milletin ait olduğu medeniyet dairesi için de büyük bir övünç ve iftihar kaynağı olmalıdır.

Büyük bir gıpta ve biraz da hasetle süzdüğüm bu kitap, bende çok değişik duyguların uyanmasına da vesile oldu. Bizim medeniyet halkamızın bu tür bir eseri ortaya koymamış olması gerçekten üzücü bir durumdur. Osmanlılar ve daha önceki dönemlerde ilim adamlarımızın bu tür konularla iştigal edip etmediği biz araştırmacılar için bile meçhul bir konudur. Muhammet Hamdi Yazır'ın *Kalem Güzeli* adlı eserinde bahsettiğine bakılırsa, Araplarda,

* Yard. Doç. Dr., 19 Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.

geçmiş kavimlerin yazı ve alfabeleriyle uğraşan ve bunları neşreden pek çok alim vardır. Yazır, bu eser ve yazı çeşitlerinden örnekler de vermektedir. Fakat sadece kadım milletlerin alfabe ve bunların şekillerine has olmak üzere geçmiş çağlarda eser kaleme almış ilim ehlinin olup olmadığı her zaman merakımı mucip bir hâl idi. Açıkça söylemek gerekirse bugüne kadar bu konularda özel bir araştırmaya girişmemiş, ilgim sadece bir merak seviyesinde kalmıştı. Eğer birileri bana “Osmanlılar devrinde eski milletlerin alfabeleri, bunların okunuş ve şekilleriyle ilgili bir eser var mıdır?” diye sorsa yüksel bir ihtimal “bilmiyorum” diye cevaplayacaktım; belki de ukalalık yapıp “ne gezer” diyecektim. Kütüphanelerimizin acıklı hâli ehlinin malumdur. Daha tasnifleri bile yapılmamış, içinde ne olduğunu bile kimsenin bilmediği yüz binlerce yazma eser sanki hakkıyla deşifre edildi mi de biz böyle kesin bir dille konuşuyoruz? Şüphesiz fetvamız araştırmamızdan değil, kulaktan dolma bilgilerimizden gelecekti.

2002 yılının Temmuz ayında Süleymaniye Kütüphanesinde yazmalar üzerinde çalışma yaparken, kitap tarihimiz hakkında ne kadar büyük bir ihmâl ve cahillik içinde bulunduğumuzu bir daha, hem de hakke'l-yakîn anlamış oldum. Bilindiği gibi eski yazma eserlerin büyük bir çoğunluğu tek bir kitaba değil, iç içe girmiş pek çok esere ev sahipliği yapardı. Yani siz bir yazma eseri elinize aldığımızda muhtemel pek çok farklı türde eserle karşı karşıyasınız demektir. Kütüphane kataloglarını taramam esnasında “*Eski Harfler, Yazılar ve Kalemler Hakkında Risâle*” adını taşıyan bir eser dikkatimi çekti ve bu eseri incelemeye karar verdim². Az evvel bahsini ettiğimiz gibi eser farklı konularda kaleme alınmış, 12 bölüm hâlinde düzenlenmiş 345 varaklık hacimli bir eser. Bu eserin 152b ve 173a arasında yer alan metinleri görünce “eski milletlerin kullanmış olduğu alfabelere ait şekil ve okunuşların bulunduğu eski yazma bir eser var mı?” sorusuna artık rahatlıkla “evet” diyebileceğimi anladım. Arapça olan bu eser insanı şaşkınlığa uğratacak ve hayretler içinde bırakacak muntazam ve mükemmellikteki çizim ve okunuşlarla geçmiş milletlerin alfabe ve onların okunuşlarından bahsediyor ve kendince özel bir dil-alfabe tasnifi yapıyordu. Fakat kitabın katalog adıyla içeriği arasında o kadar tutarsızlıklar vardı ki, kataloga bakarak eseri tanıma ve içeriği hakkında bir tahminde bulunma ihtimali çok düşüktü. Katalogda *yazı ve kalemler hakkında* ibaresi vardı. Bu duruma göre bu kitap yazılardan ve kalemlerden bahsetmektedir. Hâlbuki ehlinin de malumu olduğu üzere eski dilde *eski kalem* aynı zaman da *yazı* demektir. Necip Asım Yazıksız *Kitap* adlı kitabında bu konuda şöyle diyor³: “Alet ilgisi dolayısıyla yazıya (kalem) adı verilir.” Yani kütüphane katalogunda kitabın adında bile yanlış yönlendi-

rici bir bilgi bulunmaktadır. Bıraktıkları kitapların adlarını bile bilemediğimizi/anlayamadığımız dedelerimizden özür dileriz.

Kalemler Hakkında Risâle

Faulmann'ın *Yazı Kitabı*'ından önce kaleme alındığından şüphe olmayan bu yazma eser bilhassa Samî dilleri alanında çalışan bilim adamları, Alfabe tarihi araştırmacıları ve dil uzmanları için son derecede önemli bir eser konumundadır. Benim bu tür eserlerin varlığından haberdar olmayışım, başkalarının da haberdar olmayacağı anlamına gelmemektedir kuşkusuz. Fakat bu risaleyi görünce şaşkınlığımı gizleyemediğimi itiraf etmeliyim. Yazarını tespit edemediğim bu eserdeki harflerin çizimi gerçekten hayret verici derecede olağanüstü bir çizim uzmanlığı gerektirmektedir. Yazar, ayrıca o devir ilim dünyasının genel kabullerine uygun bir de alfabe-yazı sınıflandırması yapmakta ve bu sınıflama türü bugünün ilmî bölümlemesine hiç de uygun düşmemektedir. Yazar bu risaleyi yazarken yararlanmış olduğu bazı kaynak kitapların adlarından da bahsetmektedir. Bahsi Geçen kaynaklar şunlardır: *Kenzu'l-Kunûz*, *Kitâbu'l-A'lâm*, *Kitâbu'l-Aklâm*, *Esrârü'l-Aklâmi'l-Munzele ve'l-Ehrufi'l-Muterceme* (153a)⁴.

Yazar, mevcut dil ve alfabeleri 24 ayrı ad ile adlandırmakta ve her birisini bir Peygamber veya başka bir şahıs ile irtibatlandırmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla peygamber merkezli bir tasnifin esas alındığı bu dil ve alfabe bölümlemesinde bazı özel isimleri okumakta bir hayli güç olmaktadır. 24 ayrı dil ve alfabe yine 4 ayrı döneme ayrılmakta ve yazar tarafından bir tablo halinde bu tasnif verilmektedir (154b). Buna göre dönemler ve diller şöyledir:

1. DÖNEM:

<i>Adem</i>	: Hırmânî (veya Sûbânî)
<i>Nuh</i>	: Harzumî
<i>İbrâhim</i>	: Berhemî
<i>Mûsâ</i>	: İbrî
<i>İsâ</i>	: Rûmî
<i>Muhammed</i>	: Arabî

2. DÖNEM:

<i>Şît</i>	: Sulbânî
<i>Sâm</i>	: Sâmi
<i>İshâk</i>	: Yûnânî

Hârûn : Azrî (Arzî, Uzrî?)

Şem'ûn : İfrençî

Ali : Kûfî

3. DÖNEM:

Kaynân : Kanyâvî (Kaynâvî)

Yâfes : Hayşî (Hışî) ?

Sâb : *Sayâbî* (*Sıyâbî*)

Dâvûd : Hıbrî

Cercis : Kıbtî

el-Huseyn : Irâkî

4. DÖNEM:

Ahnûh : Berbâvî

Hâm : *Hindî*

Ya'zûr : Ya'zûrî

Süleymân : *Kâhinî*

Danyâl : Ermenî

Muhammed b. Huseyn : Berberî

Ekli orijinal metinlerin fotokopilerinde de görüleceği gibi yazar 155b'den sonra bütün bu bahsettiği dillerin alfabelerini vermekte ve ayrıca bu harflerin okunuşlarını da tek tek bir sütun hâlinde okuyucuya sunmaktadır. Harfler ve bunların okunuşları 159a'ya kadar devam etmekte ve bundan sonra İbn-i Abbas'dan bir rivayetle Ebced ve diller hakkında başka bilgiler verilmektedir. 159b'de Suryanî alfabesi ayrıca harf okunuşlarıyla birlikte zikredilmektedir. 160a'dan itibaren sayfa altında *Hurûfu'l-Mecûs* ve *Hurûfu'l-Yahûd* başlıkları altında Mecusî ve Yahudî harfleri hakkında bilgi sunulmaktadır.

162a'da Hakîm Eflatun'un Şecer'inden bahsedilmektedir. Buradaki şekillere bakıldığında Eflatun'a nisbet edilen bir işaret (rakamlar için) sisteminden konu açıldığı anlaşılmaktadır. 162b'de de değişik bir alfabe çeşidinden örnek verilmektedir.

Yazarın değişik tasarruflarından biri de harfleri şekilleri itibariyle çıkış kaynaklarına göre sınıflandırmasında yatmaktadır. 164 b'de Haç şeklinden ortaya çıkan Alfabe örneği verilmektedir. 165a'da ise Hesap ve vakit belir-

lemede kullanılan harflerden bahsedilmektedir. Yine 165a'da Filozof Diskordes'in Yazı Ağacından bahsedilmekte ve örnek verilmektedir.

165b'den sonra başka bir alana girilmekte ve şifre alfabeler hakkında bilgi verilmektedir. Yazar, Simya ve Tılsımda kullanılan sembolleri 20 gruba ayırmakta ve bunların şifre şekillerini bir bir vermektedir. Bu şifre işaretlerin yer aldığı sayfalar 171a'ya kadar devam etmektedir.

171b'de Burçlar ve onların sembolleri, 172a'da ise gezegenler ve onların sembolleri çizilmekte ve okunuşları da ayrıca gösterilmektedir.

172b'den anlaşıldığı kadarıyla eserin adı tam olarak sayfa içerisinde verilmektedir. Buna göre eserin adı şudur: *Kitâb-ı Mefâtiḥ-i Esrâr-ı Ulûm-ı Enbiyâ*. Eser adının tam altına gelen satır sonunda zannımızca müellifin de adı kaydedilmiştir; fakat bu ad tarafımızdan okunamamıştır.

Sonuç

Araştırmacılar için çok önemli olduğuna inandığımız bu eserin mutlaka ilim dünyasına tanıtılması gerektiğinden yola çıkarak böylesi bir çalışma içinde bulunduk. Metnin Arapça oluşu ve çok özel ihtisaslar isteyen bir alana hasredilmiş olması metnin okumasını da güçlendirmektedir. Metin içerisinde yer alan, Danyal Peygamber-Ermenî dili; İsa-Rum Dili; Circis-Kıptî Dili; Süleyman-Kahinî Dili gibi bazı iddia ve eşleştirmeler ayrıca araştırılmaya ve anlaşılmasına muhtaç bir konudur. Dillerin ve alfabelerin Peygamber merkezli adlandırılması eski dünya için kabul edilen bir inanıştı belki ama bu eşleştirmelerde nelerin ölçüt alındığı da ayrıca sahanın uzmanlarını ilgilendirmektedir⁵.

Bu eseri kaleme alan ve o bütün karmakarışık şekilleri âdeta kusursuzca çizen kişinin kimliği ve eğitimini de merak etmemek mümkün değil. Bu vesileyle araştırmacılarımızın eski eserler arasında bu ve buna benzer eserleri bulup ortaya çıkarmalarının ne kadar önemli olduğunu söylemek istiyoruz. Osmanlılar ve daha önceki devirlerde de Müslüman Ulemanın bu konularla yakından ilgilendiği ve bu alanda pek çok eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerin neşirleriyle beraber kadîm çağlara ilişkin bilgilerimizin aratacağı da şüphesizdir. Hiç bir şey olmazsa Faulmann'ın eseri karşısında duyduğumuz aşağılık kompleksinden bir nebze olsun kurtulmuş oluruz⁶.

¹ Carl Faulmann, *Yazı Kitabı, Tüm Yerkürenin, Tüm Zamanların Yazı Göstergeleri ve Alfabeleri*, (Çev: İtir Arda), T.İ.B. Yay., İstanbul 2001.

² *Eski Harfler, Yazılar ve Kalemler Hakkında Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, H.Hafid Ef.

³ Necip Asım Yazıksız, *Kitap*, (Haz: Türker Acaroğlu), İletişim Yay., İstanbul, s. 41. Geçmiş milletlerin alfabe ve dillerinden örnek vermesi ve *yazı* hakkında etraflı bir malumata sahip olması açısından muhakkak incelenmesi gereken bir eser.

⁴ Metin dili Arapça olduğu ve bizim Arapçamız da o kadar ileri derecede olmadığı için, eserin anlaşılmasında bir Arapça uzmanına ihtiyaç hasıl olmuştu. Bu külfetli işi Doç.Dr. Musa Yıldız kabullendi ve metni tam olarak anlamamız yolunda hiç bir fedakârlıktan kaçınmadı. Fakat onun çabalarına rağmen yine de bizim anlamadığımız veya okunuşunu yanlış verdiğimiz yerler olabilir. Sevap hanesi Sayın YILDIZ'a, hata hanesi ise bize aittir. Kendisine buradan teşekkürlerimi sunuyorum.

⁵ Dil sınıflamalarında Peygamber merkezli adlandırmalardan Healay da bahsetmekte ve "Semitic" adlandırmasının Nuh'un oğlu Sam'la alakasına değinmektedir. "The term 'Semitic' is an accident in the history of scholarship in this field, Which arose from an assumed connection with Shem, the son of Noah". John F. Healay, *Reading The Past: The Early Alphabet*, London 1990, s. 10.

⁶ Millî Kütüphanedeki araştırmalarımız esnasında ayrıca 1311 yılında basılmış bir eserden de bahsetmek istiyoruz. *Hiyeroglif: Hurûf-ı Berbaiye Tercümesi* adını taşıyan bu çeviri eser Mehmet Muhsin tarafından kaleme alınmış, 114 sayfalık bir eser. Bu eserde Mısır hiyerogliflerinden bahsedilmekte, bütün bu yazıya ait şekiller verilmekte ve Mısır dilinin grameriyle beraber metinlerin okunuşu tek tek gösterilmektedir.

TANITIM

LİBYA'DA BİR OSMANLI EĞİTİM KURUMU (Medresetu'l-Funûn ve's-Sanâ'i'l-İslâmiyye)

Musa Yıldız*

Bu yazı bir kitap tanıtımından daha çok bir eğitim kurumunu tanıtmayı amaçlamaktadır. Osmanlı devletinin bir vilayeti ve şimdiki Libya devletinin başkenti olan Trablusgarb'da 1898 yılında kurulan Medresetu'l-Funûn ve's-Sanâ'i'l-İslâmiyye/İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu aradan 104 yıl geçmesine rağmen hâlâ eğitim hizmetini vermeye devam etmektedir. Yalnızca fakir ve yetim öğrencilerin kabul edildiği bu okul, bir cihan devleti olan Osmanlının, son dönemlerinde bile eğitime ne kadar önem verdiğini ve yardıma muhtaç insanları her zaman koruyup gözettiğini gösterir mahiyettedir.

2000 yılında Libya Tarih Araştırmaları Merkezi tarafından Ammâr Cuhaydir'in editörlüğünde Mahmûd es-Sadîk Ebû Hâmid, Dr. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib, Alî es-Sâdik Haseneyn, Sâlim Sâlim Şilâbî, Bedruddîn Halîfetu's-Şuhh ve Sâlim Mahmûd Ebû Sâlim'in katkılarıyla *Medresetu'l-Funûn ve's-Sanâ'i'l-İslâmiyye bi-Medîneti Tarâblus fî Mi'eti 'Âm/Trablusgarb Şehrindeki İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulunun Yüzüncü Yılı (1898-1998)* adlı, büyük boy 645 sayfalık bir kitap yayınlanmıştır. Belgelerle ve fotoğraflarla desteklenmiş bu geniş kapsamlı kitap, Osmanlı devletinin eğitime verdiği önemi gözler önüne sermiştir. Çok geniş bir coğrafyaya yayılan bu büyük devlet gittiği her yere ilim ve fen götürmüş, sınırları içinde olan her vilayetinde yönetim merkezi olan İstanbul ve çevresinde bulunan eğitim kurumlarını da kurmaya gayret göstermiştir. Bu kitapla tanıtımı yapılan bu mimarî harikası dev bina da bu kurumlardan bir tanesidir.

Kitap Ammâr Cuhaydir'in Osmanlı devletinde tanzimat ve islahat hareketleri, eğitim sistemi, bu eğitim siteminde sanat okullarının yeri, Libya'da sanat okulunun tarihçesi ve bu kitabın hazırlanma aşamalarını anlatan Arapça ve Türkçe kaynakların yeterince referans olarak kullanıldığı takdim yazısıyla başlar. Sonra Alî Mustafâ el-Musrâfî "İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu (İlmin Kalesi-Kuruluşunun Yüzüncü Yılı)" başlıklı makalesinde Libya'da sanat eğitimin tarihçesi, bu alanda eğitim veren okulların kuruluşu ve eğitim verilen sanat dalları hakkında bilgi verir.

Kitabın birinci bölümünde Mahmûd es-Sadîk Ebû Hâmid ve Dr. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib'in "Osmanlının Son Dönemlerinde İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu (1898-1911)" başlıklı makalelerinde Osmanlı döneminde Trablusgarb'da modern öğretim, Osmanlı devletinde sanat okullarının kuruluşu, Trablusgarb'daki İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulunun kuruluşu, okulun yönetim şekli, okulun gelir kaynakları, eğitim yapısı ile matbaası hakkında ayrıntılı değerlendirmelerde bulunurlar. Bu bölüm

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı.

TANITIM

sonunda okulla ilgili aydınlatıcı bilgileri içeren 23 adet belge orijinal el yazma hâli ve bunların matbu çözümü şeklinde yer alır.

Kitabın ikinci bölümünde Alî es-Sâdik Haseneyn “İtalyan İşgali Döneminde İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu (1911-1943)” başlıklı makalesinde İtalyan işgali döneminde okulun durumu ve ikinci dünya savaşının okulun üzerindeki etkilerini inceler. Bu bölüm sonunda okulla ilgili aydınlatıcı bilgileri içeren 13 adet belge bulunur. Bu belgelerden ikincisi okulun amaçlarını ve kurallarını düzenleyen 16.02.1928 tarihli 29 maddelik yönergesidir. Okulla ilgili diğer yönergeler, ders veren hocalar ile bazı öğrencilerin listesi de burada yer alır.

Kitabın üçüncü bölümünde Sâlim Sâlim Şilâbî “1943-1969 Yılları Arasında İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu” başlıklı makalesinde okulun yeniden açılması, idarî yapısı, gelir kaynakları, eğitim durumu, mezunlar ve ihtisas alanları, okuldaki spor faaliyetleri hakkında bilgi verir. Bu bölüm sonunda da 11 adet belge bulunur. Bu belgelerde okulun bölümleri, yönergeleri ve çeşitli gazetelerde çıkan okulla ilgili haberler yer alır.

Kitabın dördüncü bölümünde Bedruddîn Halîfetu’ş-Şuhh ve Sâlim Mahmûd Ebû Sâlim “Devrim Döneminde İslâmî Güzel Sanatlar ve El Sanatları Okulu (1969-1998)” başlıklı makalelerinde okulun idarî yapısı, eğitim sistemi, eğitim programları, bölümleri, eğitim kadrosu, öğrenciler, gelir kaynakları, projeleri, kültür faaliyetleri hakkında bilgi verirler. Bu bölümün sonunda da 25 adet belge yer alır. Bu belgelerde okul hakkında alınan çeşitli kararlar, okulla ilgili yazışmalar, okulla ilgili yönergeler ve çeşitli gazetelerde yer alan haberler bulunur.

Kitabın beşinci ve son bölümünde bu okulda eğitim görmüş ve burada yöneticilik yapmış olan yedi kişinin okulla ilgili görüşleri yer alır. Kitabın sonunda okuyucuya yeterince bilgi verecek mahiyette okulun çeşitli yerlerinden çekilmiş 64 adet fotoğraf ile 12 adet krokisi bulunur.

Bir asırdan fazla bir süredir faaliyetini sürdüren bu devasa eserin kuruluş fikri 1871 yılında Trablusgarb halkı tarafından fakir ve yetim çocukların barınabilecekleri ve orada meslek sahibi olabilecekleri bir okulun kurulması şeklinde Muhammet Hâlet Paşa (1870-1871)’nın valiliği döneminde ortaya atılmıştır. Bu düşünceden hareketle Libya’nın çeşitli şehirlerinde yardımlar toplanmaya başlanmış, bazı iç sıkıntılar sebebiyle proje ancak Namık Paşa (1895-1898)’nin valiliği döneminde hayata geçirilmiştir.

Okulun yeri devlete borcu olan bir vatandaşın mezarlık olarak kullanılan arazisinin kamulaştırılmasıyla temin edilmiştir. Okula vakfedilen arazi 24.000 metrekaredir. Bunun 5.000 metrekaresi üzerine okulun binasının yapılması kararlaştırılmıştır. İki kat üzere inşa edilen okulun yapımı üç yıl sürmüştür. Birinci katında atölyeler, ikinci katında ise teorik derslerin yapıldığı sınıflar ile yatakhaneler yer almıştır. 1899-1900 eğitim döneminde okulda marangozluk, eyercilik, terzilik, dericilik, halı ve kilim dokumacılığı, demir doğrama, matbaacılık, ayakkabıcılık, seramik, çömlek, torna, tesviye, saksıcılık, süslemecilik, bakırcılık, ev eşyaları yapımı, süs eşyaları, altın ve gümüş işlemeciliği alanlarında eğitim verilmiştir.

TANITIM

Bu okulda eğitim gören öğrenciler sanat eğitiminin yanında sınıflarına göre şu derleri de okumuşlardır:

Birinci sınıf: Kur'ân-ı Kerîm, imlâ, matematik, din dersi, Farsça ve Fransızca.

İkinci sınıf: Osmanlıca, hayat bilgisi, hat, din dersi, matematik, geometri ve Farsça, resim.

Üçüncü sınıf: Din dersi, hayat bilgisi, imlâ, hat, matematik, geometri, Farsça, Arapça ve resim.

Kitabın arka kapağında okulun görünüşünden kesitler

Dördüncü sınıf: Din dersi, geometri, coğrafya, Arapça, Osmanlı tarihi, yazı ve resim, Fransızca.

Beşinci sınıf: Tarih, ahlâk bilgisi, coğrafya, mekanik, felsefe, Fransızca, Osmanlıca ve resim.

1902 yılında bu okula kız öğrenciler de alınmaya başlanmıştır. İlk olarak alınan 55 kız öğrenciye dikiş-nakış, yün ve pamuk işlemeciliği, halıcılık gibi kendilerine uygun dallarda eğitim verilmiştir. Okula 7-12 yaş arasında olan kız ve erkek öğrenciler alınarak beş yıllık bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Birinci, ikinci ve üçüncü sınıflar ilk okul, dördüncü ve beşinci sınıflar ise ortaokul olarak kabul edilmiştir.

Sonuç olarak Osmanlı devletinin sınırları içinde yer alan vilayetlerde bu okula benzer birçok eğitim kurumu yer almaktadır. Ülkemizle Arap ülkeleri arasında kurulacak ikili kültürel ilişkiler sonucunda bu eserler daha iyi tanıyacak ve o ülkelerle eğitim, kültür ve ekonomik alanlarda güzel ilişkiler kurulabilecektir. Öte yandan çeşitli Arap ülkelerini ziyaret etmiş değerli araştırmacıların gittikleri yerlerde karşılaştıkları bu tür kurumları tanıtmaları yararlı olacaktır. Böyle bir eğitim kurumundan bizleri haberdar etmekle birlikte söz konusu kitabı temin eden Mısır ve Libya Eğitim Müşavirliği görevlerinde bulunmuş olan Sayın Abdülhadî Güzel beye teşekkürü bir borç bilirim.

İKBAL'İN CÂVIDNÂME'Sİ*

Ahmet Eryüksel**

Müslüman halkların tekrar uyanışı ve Hint Müslümanlarının haklarını kazanma yolundaki çabalarını desteklemek için şiirler yazan Muhammed İkbâl, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli düşünür, şair ve filozoflardan biridir. *Câvidnâme*, İkbâl'in olgunluk dönemi eserlerindedir. Öz itibarıyla İkbâl'in düşünce silsilesinin devamı ve önemli dönüm noktası durumunda olan bu eser, daha önce iki kez dilimize çevrilmiştir. Bu çevirilerden ilki, Alman şarkiyatçı Prof. Dr. Annemarie Schimmel, ikincisi ise Ahmet Metin Şahin tarafından yapılmıştır. Prof. Dr. Annemarie Schimmel tarafından yapılan ilk tercümede yaklaşık 20-30 kadar beyit ile eserin sonundaki "Câvid'e Hitap" bölümü maalesef yer almamaktadır. Ahmet Metin Şahin tarafından yapılan manzum çeviride ise vezin ve kafiye kaygısı güdüldüğünden kullanılan dilin, günümüz okuyucusu tarafından anlaşılabilirlikte kolaylıkta olmadığı görülmektedir.

İkbâl, felsefi ve dini düşüncelerini en başarılı bir şekilde ifade ettiği Farsça şiir kitabı olan *Câvidnâme*'yi 1929'da yazmaya başlamış ve 1932'de tamamlamıştır. Meşhur İtalyan şair Dante'nin *Divina Commedia*'sına nazire olarak yazılmış olup, kendi oğlu Câvid'in ismini taşımaktadır. Şair eserinde, Mevlânâ Celâdeddin Rûmî'nin refakatinde yapılan ve gökler, altı gezegen ile cennetin kat edildiği ve her aşamada farklı fikir, siyaset ve kültür adamlarıyla çeşitli dini ve siyasi meseleler hakkındaki konuşmaların gerçekleştiği bir yolculuğu anlatmaktadır.

Şiirlerinin büyük bir kısmında mahlas kullanmayan İkbâl, *Câvidnâme*'de "Zinderûd" mahlasını kullanmıştır. Bu, öylesine kullanılmış sıradan bir isim olmayıp, kelimenin taşıdığı anlam itibarıyla İkbâl'in benlik felsefesinin tüm temel özelliklerini ifade etmektedir. Pakistan'lı bilim adamı Seyyid Muhammed Ekrem, "Zinderûd" kelimesiyle ilgili şunları yazmaktadır:

"Zinderûd" İsfahan'da bulunan ünlü bir ırmağın adıdır. Kelimenin aslı "zâyenderûd"dur. Bu ırmak sadece kendi kaynaklarının suyuyla oluştuğu ve başka ırmaklardan su ödünç almadığı için "Zâyenderûd" adıyla anılmaktadır. "Zâyende" "kendiliğinden ortaya çıkan" ve "ana" anlamlarına gelmektedir. Anlaşıldığına göre "Zâyenderûd" çok sık kullanılması nedeniyle "Zinderûd" şekline dönüşmüştür.

İkbâl'in *Câvidnâme*'den başka, yeni bir bakış açısıyla insanın benliğinin niceliği ve nasıllığı ile benlik-tanrı ilişkisini ele alan Farsça yazılmış *Esrâr-ı Hodî*, fert ve millet ilişkisini anlatan Farsça yazılmış *Rumûz-i bî-hodî*, Afgan

* Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, 280 s.

** Okutman, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

TANITIM

Kralı Emanullah Han'a ithaf ettiği ve Farsça olarak kaleme aldığı *Peyâm-ı Maşrık*, ilk dönemde yazdığı Urduca şiirleri kapsayan *Bang-ı Derâ*, gazeller, kıtalar ve iki mesneviyi ihtiva eden ve Farsça yazılan *Zebûr-i Acem*, Afganistan izlenimlerini konu alan Farsça *Misafir*, Urduca şiirde ulaştığı en yüksek noktayı temsil eden *Bâl-i Cibrîl*, *Misafir* adlı mesnevisine ek olan Farsça *Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark*, Urduca altı bölümden oluşan *Zarb-ı Kelim*, yaşamının son yıllarında derlediği ancak vefatından yedi ay sonra Kasım 1938'de yayımlanan Farsça ve Urduçadan oluşan *Armağan-ı Hicaz* adlı manzum eserleri ve ayrıca *İlmu'l-İktisat*, *The Development of Metaphysics in Persia*, *Six Lectures on The Reconstruction on Religions in Islam* ve *Stray Reflections* adlı mensur eserleri bulunmaktadır.

Türk okuyucusunun Ali Nihat Tarlan'ın çevirileriyle başlayan İktisat ile dostluğu, Halil Toker'in çevirileriyle daha geniş bir boyut kazanmıştır.

Halil Toker'in, olabildiğince sade ve anlaşılabilir bir dille dilimize aktardığı İktisat'ın *Câvidnâmesi*, zevkle bir çırpıda okunabilecek ve okudukça düşüncelere sevk ettirecek şiirlerden oluşmaktadır.

İRAN ÖYKÜ VE ROMANININ YÜZ YILI I-II

Hasan Almaz*

Edebiyat türleri arasında en geç gelişen tür olan roman, gerçek özelliklerine ancak XVIII. yüzyılın ortalarına doğru kavuşabilmiştir. XIX. yüzyılda ise birçok ülkede olduğu gibi İran'da da roman türü kullanılmıştır. İran'da XIX. yüzyılda Kacarlar döneminde başlayan ve meşrutiyet devrimiyle birlikte hızlı bir değişim kaydeden edebî değişim hareketleri, İran edebiyatında piyes, öykü ve roman gibi yeni türlerin de görülmesine yol açmıştır.

Hasan-i Mir Âbidî'nin *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı* adlı üç ciltlik eseri, İran edebiyatı alanında bu edebî türleri inceleme konusu eden en yeni ve en kapsamlı bir çalışma olup yeni edebî türlerin kullanılmaya başlandığı 1890'lı yıllardan 1990'lara kadarki öykü ve romanın tarihî gelişimini ele almaktadır.

Yaklaşık olarak aynı ya da benzer kültürel bir mirasa sahip olan ve eş-zamanlı bir edebî değişim yaşayan Türk ve İran edebiyatları, bu konuda da aynı süreci yaşamışlardır. Batılılaşma hareketleri, her iki ülkede de aynı dönemlerde başlamıştır. Bu da bir etkileşimi beraberinde getirmiştir. Âbidî'nin bu çalışması, bu açıdan Türk edebiyatı açısından da bir öneme sahiptir. Bu eserin dilimize kazandırılmış olması, elbette önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Yazar, çalışmasını İran tarihindeki önemli siyasi olayları ve dönüm noktalarını esas alarak edebî dönemleri bölümlere ayırmış, çeşitli yazarlar ve eserler arasındaki ortak bağları da göz önünde bulundurarak bir düzenlemeye gitmiştir. Yazar, sistematik bir şekilde Çağdaş İran edebiyatını incelemeye, gücü yettiği ölçüde İran öykücülüğünün geçmiş yüzyıldaki akımlarının ve değişimlerinin derli toplu ve tarafsız bir tasvirini çizmeye ve onu aşağıdaki beş tarihî bölüme ayırarak incelemeye çalışmıştır:

1. İlk çabalardan (yaklaşık 1274/1895) 1320/1941'e kadar.
2. 1320-1332 (1941-1953)
3. 1332-1340 (1953-1961)
4. 1340-1357 (1961-1978)
5. 1357-1370 (1978-1991)

Ancak bu sınıflandırma bir biriyle bağlantılı ve birbirlerinin devamı şeklinde ele alınmıştır. Kitapta, her dönemde yapılmış olan çalışmalar, birkaç temel akım içinde sınıflandırılmaya çalışılmıştır.

İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, pek çoğu önceki edebiyat araştırmalarında ele alınmamış olan yüzlerce öykü metninin tarihî ve eleştirel incelemesinin yapıldığı kapsamlı bir çalışmadır. Yazarın çalışma yöntemi, bir yazarın bütün eserlerini okuyup inceledikten sonra bir başka yazarı ele almak şeklinde olmuştur. Her eser, yazarın bütün eserlerine egemen olan sistem içinde

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

TANITIM

değerlendirilmiş, aynı zamanda eserin yazılış ve yayımlanışındaki tarihî süreç de göz önünde tutulmuştur.

Kitabın birinci cildinde öykü ve roman edebiyatı ilk çalışmalardan 1340/1961 yılına dek yapılan çalışmalar incelenmiştir.

Birinci cilt, üç bölüm halinde düzenlenmiş olup birinci bölümde Meşru-tiyet Edebiyatı, tarihî roman, toplumsal roman ve kısa öyküler incelenmiştir. İkinci bölümde de tarihî ve toplumsal roman üzerinde durulmuş, Cemâlzâde ve Yeni Edebî Eğilimler başlığı altında Sâdık-i Hidâyet, Bozorg-i Alevî, Mahmud-i İ'timâdzâde, Sâdık-i Çûbek, Celâl-i Âl-i Ahmed ve İbrahîm-i Gülistân gibi ilk dönem yazarları ve eserleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, Tefrika Yazarlığı ve Yeni Edebî akımlar anlatılmaya devam edilmiş biyogra-fik öyküler, toplumsal efsaneler, mitolojik öyküler, bölge ve köy öyküleri üzerinde durulmuş ve bu dönemde batıdan yapılan çeviri öyküler inceleme konusu edilmiştir.

İkinci cilt, 1340/1961 ile 1357/1978 yılları arasında yapılan çalışmaların incelendiği dördüncü bölümdür. Bu ciltte de yeni edebî alanlar ve yapılan çevirilerle ilgili bilgiler verilmiş, tarihsel ve toplumsal romanlar, taşra ve köy edebiyatı, modern roman ve öykü çalışmaları, “Uyanış ve Kendine Geliş” başlığı altında inceleme konusu edilmiştir.

Eserin çevirisi (Nüşa Yayınları, Ankara 2002), Ankara Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Derya Örs (birinci cilt) ve Doç. Dr. Hicabi Kırlangıç (İkinci cilt) tarafından Türkçe'ye kazandırılmış olup üçüncü cildi de yayım aşamasındadır.