

# Nüsha

Yıl: II  
Sayı: 7  
Güz 2002

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Hasan Çiftçi  
**Fars Edebiyatında Şehrâşûb - I**  
Nimet Yıldırım  
**İran Mitolojisi**  
Derya Örs  
**Mevlânâ ve Kur'an**  
Nasrullah-i Cihanşahlu / Mehmet Kanar  
**Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair**  
Perviz-i İktîşâfi / Mehmet Kanar  
**“Türk ve Fars” İle “İran’ın Çok Ulusluluğu” Meselesi**  
M. Faruk Toprak  
**Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler**  
Ahmet Kazım Ürün  
**Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif’te Ortak Unsurlar**  
Emrullah İşler  
**Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme**  
Mehmet Mesut Ergin  
**Ahmed Fâris eş-Şidyâk’ın Kenzü’r-Ragâib ve Muntehebâtu’l-Cevâib**  
**Bağlamında Dil Çalışmaları**  
Soner Gündüzöz  
**Kur’ân’da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur’ân’ın**  
**Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme ( II )**  
M. Akif Özdoğan  
**Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı**  
Altan Çetin  
**Tarih Araştırmaları Dergisi**  
H. Derya Can  
**Hint Ateş Tanrısı Agni**  
Müesser Öztürk  
**Çinceden Türk Dillerine Girmiş Olan Sözcükler**  
Altan Çetin  
**Bir Haçlının Hatıraları Jean de Joinville**  
Eyyüp Tanrıverdi  
**Göç Edebiyatı**  
Nurettin Ceviz  
**Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi’l-İsti’âre’si**

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: II, Sayı/Issue: 7, Güz/Autumn 2002



# Nüsha

Yıl: 2, Sayı: 7, Güz 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](mailto: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 ► Hasan Çiftçi**  
Fars Edebiyatında Şehrâşûb - I
- 19 ► Nimet Yıldırım**  
İran Mitolojisi
- 45 ► Derya Örs**  
Mevlânâ ve Kur'an
- 57 ► Nasrullah-i Cihanşahlu / Mehmet Kanar**  
Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair
- 63 ► Perviz-i İktişâfi / Mehmet Kanar**  
"Türk ve Fars" İle "İran'ın Çok Ulusluluğu" Meselesi
- 73 ► M. Faruk Toprak**  
Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler
- 83 ► Ahmet Kazım Ürün**  
Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif'te Ortak Unsurlar
- 99 ► Emrullah İşler**  
Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme
- 111 ► Mehmet Mesut Ergin**  
Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın Kenzû'r-Ragâib ve Muntehebâtü'l-Cevâib Bağlamında  
Dil Çalışmaları
- 121 ► Soner Gündüzöz**  
Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe  
Haritası Üzerine Bir İnceleme ( II )
- 141 ► M. Akif Özdoğan**  
Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı
- 153 ► Altan Çetin**  
Tarih Araştırmaları Dergisi
- 169 ► H. Derya Can**  
Hint Ateş Tanrısı Agni
- 179 ► Müesser Öztürk**  
Çinceden Türk Dillerine Girmiş Olan Sözcükler
- 189 ► Altan Çetin**  
Bir Haçlının Hatıraları Jean De Joinville
- 193 ► Eyyüp Tanrıverdi**  
Göç Edebiyatı
- 195 ► Nurettin Ceviz**  
Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si

## CONTENTS

- Editorial ► 5**  
Hasan Çiftçi
- Shahrâshub in Persian Literature ► 7**  
Nimet Yıldırım
- Persian Mythology ► 19**  
Derya Örs
- Mavlana and Koran ► 45**  
Nasrullah-i Cihanşahlu/Mehmet Kanar
- On Azerbaijan, Arran and Azerbaijan Language ► 57**  
Perviz-i İktîşâfi/Mehmet Kanar
- “Turk and Fars” and the Question of Multi-nationality in Iran ► 63**  
M. Faruk Toprak
- Arabic Oaths Which Have Been Used Frequently in the Classical Poem and Prose ► 73**  
Ahmet Kazım Ürün
- The Common Points of Ahmad Shawki and Mehmed Akif Ersoy ► 83**  
Emrullah İşler
- Relative Clauses in Arabic and Turkish -A Contrastive Analysis ► 99**  
Mehmet Mesut Ergin
- Ahmad Faris al-Shidyâq's Linguistics Studies as Presented in His Kanz Al-Raghaib ► 111**  
Soner Gündüzöz
- A Study on Some Linguistic Structures which are Contrary to the Standard Grammatical Rules in the Holy Qur'ân And Its Dialectical Map ( II ) ► 121**  
M. Akif Özdoğan
- Beginning of Literary Criticism in Classic Arabic Literature ► 141**  
Altan Çetin
- Journal of the Historical Researchs ► 153**  
H. Derya Can
- Indian Fire God Agni ► 169**  
Müesser Öztürk
- Loaned Chinese Words in Turkic Languages ► 179**  
Altan Çetin
- Memories of a Crusader: Jean De Joinville ► 189**  
Eyyüp Tanrıverdi
- Migration Literature ► 193**  
Nurettin Ceviz
- Ali Qushji as a Linguist and His Risala fi al-İsti'ara ► 195**

## Sunuş

Nüsha, elinizdeki bu sayı ile birlikte ikinci yılını tamamlamış bulunuyor. Yazarlarımızın ve siz okuyucularımızın bu yürüyüşümüzdeki destekleri karşısında şükran duygularıyla doluyuz. Dileriz, bu uzun soluklu yürüyüşte güç birlikteliğimiz, dayanışmamız ve yetkinleşme yolunda yapıcı eleştiri ve uyarılarınız sürer ve bize güç vermeye devam eder.

Bu sayımızda sizlere İran araştırmaları alanında kalem almış üç seçkin makaleyle merhaba diyoruz. Bunlardan biri İran mitolojisini ele alırken, biri pek tartışma konusu yapılmamış bir konu olan “şehrâşûb” türünü, bir diğeri de Mevlânâ ve Kur’an konusunu irdelemektedir.

Arap dili ve edebiyatı alanında ise çok değerli çalışmalar bu sayıda bir araya getirdik. Bu çalışmalardan biri klasik Arap edebiyatında sık rastlanan yeminlere eğilirken, biri Mehmet Âkif ile Ahmed Şevki’yi ortak yönleriyle ele almakta ve birkaçı da Arap dili çalışmalarına çeşitli yönlerden katkılarda bulunmaktadır.

Ayrıca bu sayıda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin yayımladığı **Tarih Araştırmaları Dergisi**’nin kapsamlı bir dizini de yer almaktadır.

Bir sonraki sayıda yeniden buluşmak dileğiyle saygılarımızla.

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 incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarına tanınan 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 aralıkla 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.

## FARS EDEBİYATINDA ŞEHRÂŞÛB I

Hasan Çiftçi\*

**Özet:** Bu makale klasik Fars edebiyatında tarihi süreçte şehir, bölge ve halkları ile meslekler hakkında söylenen bazı hicivleri konu edinmiş ve bunların nedenleri üzerinde durulmuştur. Özellikle *şehrâşûb* ve *şehrengîz* kavramları incelenerek konuyla ilgili şiirlerden örnekler verilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Şehrâşûb, şehrengîz, şehir, bölge ve halkları hicvi.

### Shahr-ashub in Persian Literature

**Summary:** This article is conserved with some satirical pieces of poetry which, in the course of history ridiculed and criticized some regions, settlements with their inhabitants and particularly their occupations in the Classical Period of Persian literature. The terms “shahrashub” and “shahrangiz” are particularly analyzed and emphasized with selected examples of poetry.

**Key words:** “Shahrashub”, “shahrangiz”, satire of cities and settlements.

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

## A- Tanımı, Türü, İşlevi ve Şekli

### a) Tanımı ve Muhtevası

Edebiyat ve belâgatla ilgili eski kaynaklarda *şehrâşûb* ve *şehrengîz* kelimeleri edebî kavramlar şeklinde ele alınmamışlar<sup>1</sup>. Bu nedenle bu kavramların edebî boyutları konusunda sonradan yazılmış eserler ile çağdaş kaynaklardan istifade edilecektir.

Farsça *şehrâşûb*, kelime olarak izâfet-i mablûb türünden birleşik *murahham* (kesik) bir sıfat (*şehr+âşûb*, *âşûbende-i şehr*, *şehr+âşûbende*) olup *şehri karıştıran*, *şehri bozan ve fitneye sokan*; *güzelliği ve cemâliyle şehri velveleye veren, karıştıran, düzenini bozan kişi ve sevgili* anlamında kişiye hem sıfat, hem de mevsufun yerine geçtiği yerlerde de isim olarak kullanılmıştır. Şair ve yazarlar ilk başlarda bu birleşik sıfatı, güzel kadınlar veya kendi sevgililerini nitelemek, onların güzelliklerinin cilvelerini açıklamak için kullanmışlar ve zamanla sıfat isimleşerek *sevgili*, *şâhid* ve *civân* anlamını kazanmıştır<sup>2</sup>.

Örneğin bu bileşik kelimeyi birçok yerde kullanmış olan Sa‘d-yi Şîrâzî bir beyitte şöyle der:

جهان از فتنه و آشوب یکچندی برآسودی اگر نه روی شهر آشوب و چشم فتنه انگیزت

*Senin şehri karıştıracak kadar güzel (şehrâşûb) yüzün ve fitne koparacak kadar güzel gözün olmasaydı; dünya bir süre fitne ve kargaşadan uzak kalacaktı<sup>3</sup>.*

Bu kelimeyi şiirinde defalarca kullanmış olan Hâfiz-i Şîrâzî de bir beytinde şöyle der:

رسم عاشق کوشی و شیوه شهر آشوبی جامه ای بود که بر قامت او دوخته بود

*Âşığı öldürme âdeti ve şehir karıştırmaya (şehrâşûbluk) şivesi; tam ona göre biçilmiş bir kaftan idi<sup>4</sup>.*

Yukarıda işaret edildiği gibi şairler, ilkin bu sıfatı kendi sevgililerini nitelemek için kullanmışlar ve zamanla kelimenin anlamı genişleyerek edebî ıstılahta şekil açısından değil de muhteva olarak bir kısım şiirlere ad olmuştur.

Edebî kavram niteliğini kazandıktan sonra çağdaş edebiyatçıların, *şehrâşûb* için yaptıkları tanımlar başlıca iki kategoride değerlendirilebilir:

I. M. Ca‘fer-i Mahcûb’a göre “*şairlerin içinde bir şehir halkını övdükleri veya yerdikleri şiirdir.*”; bu konuda bir eser yazmış olan Ahmed-i Gulçîn-i Me‘ânî’nin *Bahr-i ‘Acem*’den naklederek verdiği benzer bir tanıma göre de “*şairlerin içinde bir şehir halkının genelini övdükleri veya yerdikleri şiirdir*”<sup>5</sup>.

II. Yukarıda adı geçen Gulçîn-i Me‘ânî bu kısa tanımı yeterli görmeyerek şu ikincisini verir:

*“Şehrâşûb veya şehrengîz, başında bu adı taşamasalar bile, bir şehrin sanatkarlarını anlatmak ve onların meslek ve sanatlarını övmek maksadıyla söylenen şiirlerdir”*<sup>6</sup>.

Gerçek methiyeleri ve hicviyeleri hariç tutarsak, şehrâşûb türü şiirde amacı ne olursa olsun şair, şehir halkını veya sanatkârını över gibi görünse de sonuçta ya söz konusu övgüler içerisinde kapalı veya açık tarz ve yergiye de yer verir yahut muhataplarına *sevgili* ve benzer kelimelerle hitap ederek kendisiyle onlar arasındaki aşkı dile getirdiği için muhataplarını küçük düşürmüş sayılır. Böylesi bir hitap tarzı ile aşk ilişkisinin iki tarafı erkek veya şairin kendisi kadın olunca, mecazî anlamda da olsa toplum tarafından asla kabul edilmeyen bir durumu arz ettiği açıktır. Konuyu ilk ele alanlardan çağdaş araştırmacı Abdullhuseyn-i Zerrînkûb türün muhtevâsından methiyeyi çıkararak şu tanımları verir:

*“Bu tür şiir, molla, kadı ve aristokratlardan tutun işçi, tüccar ve gündelikçiye kadar bir şehrin bütün kesimlerini alaya alan ve hicveden rubâî ve kıtalardan ibarettir; çok defa şair pervasınca ve tedbirsizce bu tabakalardan her birinin gençleriyle aşktan ve başka şeylerden söz ederdi”*<sup>7</sup>.

Bu tanımlardan farklı olarak Pakistanlı araştırmacı Seyyid Abdullah da türe, içinde bulunduğu ortamın sosyal, siyasal ve iktisadî yapısı boyutlarına dikkat çekerek şu tanımları vermektedir:

*“Şehrâşûb, bir şehir yahut ülke ve halkıyla ilgili (sosyal-siyasal) değişimlerin, düzensizliğin veya refahın anlatıldığı şiirdir”*

Yazar devamla şu ikinci tanımları da yapmıştır:

*“Bir ülkedeki iktisadî ve siyasî huzursuzluk ve düzensizliği yahut bir şehrin muhtelif tabakalarının durumunun hezel, kara mizah (tanz) ve hiciv diliyle anlatıldığı şiirdir”*<sup>8</sup>.

Ünlü Fars şairlerden Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân (ö. 515/1121)’in şehrâşûbunu örnek alarak detaylı şekilde açıklayan yazar devamla şehrâşûb için şu şartları dile getirir:

*“Bu tür şiirde ilk şart, bir şehir veya ülkenin muhtelif kesimlerinin özellikle sanatkâr, meslek sahipleri ve işçilerinin anlatılmasıdır ve eskiden bu şart, şehrâşûb yazmak için yeterliydi.*

*Fakat daha sonra şu ikinci şart da buna eklendi: şehrâşûb, iktisadî, siyasî, dinî huzursuzluğun yahut başka cereyanların varlığı sebebiyle siyasî ve sosyal karışıklıklara yol açmalıdır”*<sup>9</sup>.

Seyyid Abdullah’ın tanımları, özellikle Hint bölgesinin kendine has sosyal ve edebî muhitin şartları dahilinde oluşturulan şehrâşûblar için geçerli olsa da, İran edebiyatında mevcut şehrâşûb örneklerine bakılırsa söz konusu tanımların daha çok bu türün oluşmasını sağlayan faktörler ve sebeplerle ilgili

## FARS EDEBİYATINDA ŞEHRÂŞÛB-I

olduğu ve özellikle Safevîler (X./XVI. Yüzyıl)'den itibaren yazılan şehreşûblar için söz konusu olabileceği söylenebilir.

Diğer çağdaş araştırmacılar da aşağı yukarı aynı tanımları tekrarlamışlar. Özet olarak;

a) *Bir şehri ve onun halkının genelini öven veya hicveden şiirler;*

b) *Bir şehrin veya yörenin sanatkarları, işçileri, meslek sahipleri ve daha farklı insan tabakaları ve onların sanat ve mesleklerini yahut onlardan güzel yüzü olanları öven veya hicveden ve hatta bu anlatılan şahıs ve sanatkârlara karşı şairin aşkını dile getiren (ki şair onlara sevgili şeklinde hitap eder) şiir parçaları veya mecmualarına şehreşûb veya şehrengîz denilir<sup>10</sup> diyebiliriz.*

Hakikaten elimizde, şehri velveleye vererek kargaşaya sebep olmuş ve şehir halkını şairin aleyhine kışkırtmış **şehreşûb** örnekleri az değildir. Çünkü aşağıda da görüleceği üzere, Belh'in hicvini içeren kıtanın, şehir halkını Enverî (Evhaduddin Muhammed bin Muhammed ö. 581/ 1158)'nin aleyhine kışkırttığını, İsfahan'ın hicvini içeren Muciruddin-i Beylekânî (ö. 586/1190)'nin kıtalarının bir hayli kargaşaya yol açtığını; Âgehi-yi Horâsânî (ö. 932/1525)'nin Herat'ın ileri gelenleri hakkında ve Harfî-yi İsfahânî (ö. 971/1563)'nin, Gilân ve halkı hakkında yazdığı şehreşûbu nedeniyle dillerinin kesildiğini biliyoruz<sup>11</sup>.

Kaynaklara göre, Enverî'nin rakibi ve çağdaşı Futûhi-yi Mervezî adlı şair Belh'in de içinde yer aldığı Horasan hakkında aşağıdaki şiiri yazıp Enverî'ye nisbet ederek etrafa yaydı ve bu nedenle Belh'in halkı galeyana gelip Enverî'ye saldırmış ve şair şehrin kadısının araya girmesiyle canını zar zor kurtarmıştır:

Enverî'ye ait gösterilen şiirin çevirisi şöyledir:

*Horasan'ın dört tarafında, aralarındaki mesafe yüzde yüz eşit olmayan dört şehir vardır.*

*Bayındır ve harabesinin tamamında insanlar varsa da şeytan ve kurdu barındırmayan da değildir.*

*İnci ve cevher madeni kurşunsuz ve mercansız olmadığı gibi, Elbette büyük şehirde iyi ve kötüsüz olmaz.*

*Her ne kadar Belh, serseri ve rintlerle dolu ise de bütün şehir ve çevresinde bir akıllı yok değildir.*

*Merv, her şeyi düzenli bir şehirdir; ciddisi ve hezeli eşittir. Heri (Herat) de fena sayılmaz.*

*Ne hoştur Nişabur şehri, çünkü Allah'ın mülkünde, bir Cennet varsa orasıdır, yoksa zaten yoktur<sup>12</sup>.*

Muciruddîn-i Beylekânî de, resmî sıfatla vergi tahsili için gittiği İsfahan'da, halk ve elit tarafından beklediği ilgiyi görmeyince, İsfahan'ı hicveden şiirler yazdı ve bu nedenle İsfahanlı şairler, sadece onu değil, hocası Hâkânî'yi de yerdiler<sup>13</sup>. Söz konusu şiirlerden birinin çevirisi şöyledir:

*Dedim ki, İsfahan'dan cana medet gelir. Çünkü mürüvvet akikinın çıktığı bir ocaktır.*

*Nereden bileyim ki, İsfahan halkı kördür. Bu nedenle İsfahân'dan sürme çıkar<sup>14</sup>.*

Şair Âgehi-yi Horâsânî Herât'a gider. Yöneticilerden ilgi görmeyince, Herat'ın ileri gelenleri ile şehrin valisi Emîr Hân, şair Ahmed Tabesî ve Hâce Mu'în Mîkâl hakkında şehrâşûb tarzında bir hiciv oluşturur. Bu nedenle şairin dili ve eli kesilir ve dört yıl sonra ölür<sup>15</sup>. Şair, Herat şehrini abartılı olarak övdükten sonra şöyle der:

*Eğri yürüyen feleği gör ki onun etkisiyle böyle bir şehir, kısır zamânenin perişan cemaatinin meskeni olmuştur.*

Daha sonra Hâce Mu'în Mîkâl hakkında şöyle der:

*Mu'in'in yüzünde pislikten binlerce iz gör; kötü talihinden o kötü bahtlının yüzü cüzzamlıdır.*

*Çirkin yüzü Nemrûd'un mutfağında eskimiş bir kepçe gibidir; fakat pislikte kullanılmaya layıktır.*

Ahmed Atûn olarak bilinen vali Emîr Hân hakkında da şöyle der:

*Ahmed Atûn, bazen Sünnî bazen da Şîi olur; altı ay dişi ve altı ay erkek olan çaylak kuşu gibi<sup>16</sup>.*

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, türün adı, bizzat onun muhtevası, doğurduğu sonuçlar ve onlara göre ortaya çıkacak muhtemel tepkilere göre anlam kazanmıştır.

Ayrıca bu çalışmada bir şehri ve ülkeyi yahut halklarını öven şiirlerle ilgilenmeyeceğiz. Çünkü bizi daha çok kavramın gerçek anlamına uygun düşen muhtevadaki şiirler ilgilendirir.

*Şehrengîz* (*şehr+engîz*'den birleşik kelime) kavramının da aynı anlama gelerek *şehir halkının genelini öven veya yeren şiir olduğu*<sup>17</sup> şeklindeki sıkça tekrarlanan genel tanımına ek olarak Berthels'in eserindeki bir dipnotta, A. Mirzayof'un, sanat ve meslek temalarını işleyen şehrengîzlerin, hiciv karışımı kasidelerden oluşan şehrâşûblardan farklı olduğunu, ileri sürdüğü, fakat her ikisini de şehrâşûb kavramıyla karşıladığı şeklindeki ayrıntıyı belirtmekde fayda vardır<sup>18</sup>.

Farsça'da tür için mübalağa amaçlı kullanılan '*âlemâşûb*, *dehrâşûb*, *cihânâşûb*, *felekâşûb* ve benzeri kelimeler de aynı anlama gelmektedir<sup>19</sup>. Nitekim Takiyuddin Evhadî (Muhammed Huseyni-yi Belyâni-yi İsfahânî ö. 1042/1633) söz konusu muhtevada yazdığı kasidesini *âlemâşûb*; daha sora gelen Yektâ-yi Lâhorî (Ahmed Han Hüşâ ö. 1147/1735) Âlemgîr Pâdşâh'ın mersiyesinde yazdığı mesnevîsine *cihânâşûb*; ve Âşûb-i Şâhcihânâbâdî (Mîrzâ Muhammed Bahş ö. 1199/1785) söylemiş olduğu hacimli bir kasidesine *felekâşûb* adını koymuştur<sup>20</sup>

Türkçe'de adı geçen şiir ve bu şiirlerden oluşan mecmular için daha çok

şehrengîz kavramı kullanılmakta ve kısaca şöyle tanımlanmaktadır: “...şehrengîz maşûk (sevgili) anlamında kullanılmış ve edebî tür olarak şehrengîz; bir şehrin güzellerini, tabii ve sosyal özelliklerini tasvir maksadıyla yazılan nazım türüdür...”<sup>21</sup>.

### b) İçerik Olarak Türü ve İşlevi

Eski kaynaklarda şehrengîzün şekli ve muhtevasıyla ilgili hiçbir bilgi yer almazken, çağdaş araştırmacılar tarafından, muhteva açısından farklı türler içinde değerlendirilmiştir.

Bu kısım şiiri ilk defa araştırma konusu yapan M. Ca’fer-i Mahcûb ve bu konuda bir eser yazmış olan A. Gulçîn-i Me’ânî konuyu başlı başına ele alarak, bilinen türlerden herhangi birine dahil etmemişlerdir. Hatta Ca’fer-i Mahcûb şehrengîz ıstılahı ve anlamı şiirin şekli (kalıbı)’yle değil anlamıyla ilgili olduğunu belirtmiştir<sup>22</sup>. Yine bu kısım şiire eserlerinde yer veren ilk araştırmacılarından Abdülhuseyn-i Zerrînkûb şehrengîz veya şehrengîz içerikli şiiri “Halk şiiri ve gösteri (tiyatro)” başlığı altında değerlendirerek “*bazen heyecan ve kargaşa ile sonuçlanan bir tür halk eğlencesi*” şeklinde nitelemiştir<sup>23</sup>. Safâ, bu türü mutlak anlamda şiir konularından biri sayarken<sup>24</sup> diğer çağdaş araştırmacılarından Sîrûs-i Şemîsâ bu kısım şiiri, fer’î türlerden yani hicvin bir dalını sayar ve hatta mizah ve komedinin de alt dallarından sayılabileceğini ve mutlak anlamda “*bir şehir ve halkının hicvinden ibaret*” olduğunu belirtir<sup>25</sup>. M. Restgâr-i Fesâ’î ve diğer bazıları daha spesifik davranarak bu kısım edebiyatı içerik olarak, methiye, hiciv, mersiye ve benzerleri gibi lirik edebiyatta müstakil bir tür olarak işlemiştir<sup>26</sup>.

Bütün bunlarla birlikte elimizde bulunan örneklere bakılırsa, şehrengîzlerin hem hiciv ve mizahla hem de halk kültürü ve edebiyatıyla yakın ilişkisi olduğu görülür. Diğer taraftan bir şehrin veya yörenin sanatçıları ve sanatlarıyla ilgili kendine has bazı ayırıcı özellikleri itibarıyla de muhteva olarak lirik edebiyatta farklı bir türü teşkil ettiği söylenebilir.

Halkın umumî zevki edebiyata hakim olduğu dönemlerde (örneğin Safevîler zamanında) bu tür şiir daha çok rağbet görerek halkın bir tür eğlencesi olmuştur. Yukarıda da işaret edildiği ve ileride de görüleceği gibi, bazen de şairin darp veya sürgünle cezalandırılmasına yol açmıştır. Şiirin veya hedefi olan halkın etkili olmayışı nedeniyle tepkisiz kalmıştır<sup>27</sup>.

Ayrıca bir şiirin veya şiir mecmuasının şehrengîz tarzına girmesi için başında böyle bir ismi taşıması da şart değildir. Nitekim Seyfî-yi Buhârî (ö. 909/1503)’nin şehrengîzbu *Sanâyi’u’l-bedâyi’* adını ve Lisânî-yi Şîrâzî (ö. 941/1534)’ninki ise, *Mecma’u’l-esnâf* adını taşımaktadır<sup>28</sup>.

Safevîler döneminde şehrengîz yazmak veya bu tarzı içeren mecmua oluşturmak yaygın bir hal aldıysa da, Fars edebiyatında ilk şehrengîzün kesin olarak hangi şaire ait olduğu bilinmemektedir<sup>29</sup>. Fars edebiyatında şehrengîzlerle ilgili eserinde, Gulçîn-i Me’ânî, 39 şair kaydetmişse de, türle ilgili ortaya çı-

kacak kayıp şiir mecmuaları veya yazmaların incelenmesiyle bu sayının artacağı kesindir.

Sanatkârlar ve onların sanatlarıyla ilgili şehrâşûblar sanatlar ve onların gereksinimleriyle ilgili terimleri ve kendi zamanı topluluklarıyla alâkalı sosyolojik bilgiyi içermeleri bakımından, bir şehir ve halkıyla ilgili olanlardan daha üstün sayılırlar. Çünkü içinde yazıldıkları dönemin sosyal yapısı, geçerli ve yaygın meslek ve sanatları ve bu sanatlarda kullanılan aletlerle ilgili kelimeler ve teknik terimler bakımından oldukça önem arz ederler<sup>30</sup>.

Belirtilmesi gereken bir diğer husus da sanat ve meslek erbabına yönelik bu tür şiir yazmış olan şairlerin hitap biçimi ve sanattaki yetenekleriyle ilgilidir. Şehrâşûb şairi genellikle sanat erbabını *şûh*, *meh-rûy* (ay yüzlü), *mahbûb*, *but* (güzel), *dilber*, *dildâr* ve benzeri kelimelerle anar<sup>31</sup>.

Örneğin düzenli şehrâşûb söyleyen ilk şair Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın bu içerikteki kitaları, *amber satıcı*, *rakkâs*, *sûfî*, *güreşçi*, *sâkî*, *asker*, *şair*, *çiftçi*, *kuyumcu*, *kimyager*, *fakih*, *dülger*, *nakkaş*, *okçu*, *çalgıcı*, *demirci*, *kasap*, *atâr*, *bahçıvan*, *doktor*, *müneccim*... *sevgili veya dilber* hakkındadır<sup>32</sup>.

*Demirci dilberin vasfı:*

اگر آهنگری است پیشه تو با من ای دلربای درده تن  
از دل خویش وز دلم برساز از پس کار کوره و آهن  
کآهنی نیست سخت چون دل تو کوره نیست گرم چون دل من

*Eğer demircilik ise senin mesleğin; teslim et bana tenini ey gönül çelen.*

*Benim gönlümden ve senin gönlünden yap; işten sonra ocak demir.*

*Çünkü yoktur, senin gönlün gibi sert bir demir; benim gönlüm gibi sıcak bir ocak*<sup>33</sup>.

*Tabip dilberin vasfı:*

ای یار ماهروی طبیبی و حاذقی در دست تست جان پدرجان هر کسی  
فرمان تو روان شده بر هر کسی و باز بر تو روان نیستم فرمان هر کسی  
درمان ما بدانی کز تست درد من آری طبیب داند درمان هر کسی

*Ey ay yüzlü sevgili, tabipsin ve mahir; babanın canı da ve herkesin canı senin elindedir.*

*Herkes senin emrini dinler oysa; senin kimsenin emrini dinlediğini görmüyorum.*

*İlacımı bilirsin, çünkü hastalığım sendendir; evet tabip bilir herkesin derdini*<sup>34</sup>.

İlk defa rubai tarzında *şehrâşûb* söylediği ve diğer şairlerin, bu hususta kendisini taklit ettiği belirtilen<sup>35</sup> Mehsiti-yi Gence'î (VI/XII.)'nin; çömlekçi, ayakkabıcı, terzi, kasap, marangoz, nalbant, müezzin, okçu çırakları vb. Gence pazarı esnafı ve şehrin sanatkârları hakkında, *şehrâşûb* tarzında yazdığı rubailerden birkaç örnek:

Bir kasap çırağı hakkında şöyle der:



آن دلبر قصاب دکان می آراست استاده بدند مردمان از چپ و راست  
دستی به کفل بر زدوخوش خوش می گفت احسنت، ذهی دنبه فربه که مراسم  
*O kasap dilber, dükkanı süslüyordu; insanlar da sağdan ve soldan (sıraya) durmuştu.*

*Kalçaya bir el vuruyor ve hoş hoş diyordu: "Ne güzel, benim böyle semiz bir kuyruğum olması ne hoş".*

قصاب چنانکه عادت اوست مرا بفقند و بکست کاینچنین خوست مرا  
سر باز بعذر می نهذ بر پایم دم می دمدم تا بکند پوست مرا  
*Adeti olduğu üzere, kasap beni yere yattırđı, kesti ve "Çünkü adetimiz böyledir" (dedi).*

*Özür dileyerek, ayağıma baş koydu, derimi soyuncaya kadar kendimi şişiriyordum*<sup>36</sup>.

Mehsiti'nin, biraz kaba da olsa, kadılar hakkında, sosyal hiciv içerikli şu şiiri de çok tatlı bir letafetlidir:

*Hanımı hamile olunca kadı zar zar ağladı; kızarak, "Bu da nedir?" dedi.  
"Ben yaşlıyım ve aletim, asla uyanmamaktadır; bu kahpe de Meryem de-  
ğil; öyle ise, bu çocuk kimden?"*<sup>37</sup>.

Aynı zamanda sanat yapmak ve sanatsal yeteneğini göstermek amacıyla şair, bir demircinin alet ve edevatının yavan ve ruhsuz tanımının o kadar zevk verici olmadığını kavradığı için, her sanatkâr ve meslekçiden, fitneci ve şehir-karıştırmacı bir tip oluşturarak aşk ve aşıklıktan söz etmiştir.

Örneğin Lisâni-yi Şîrâzî, bir demirci veya çırağı hakkında şöyle der:

آهنگر من غم من آخر نشود تا نیک و بد رقیب ظاهر نشود  
راز دل آن دغل نیاید بیرون تا انبر گرم و سرد حاضر نشود  
*Ey demirci (sevgili)'m, benim gamum bitmez; râkibin kötülüğü ve iyiliği  
ortaya çıkmadıkça.*

*O hilekârın içindeki sır ortaya çıkmaz; sıcak ve soğuk maşa hazır olmadıkça.*

آهنگر من دست من و دامن تست خون دل من چوطوق درگردن تست  
آه من مبتلا که زنجیر بلا ست درگردن من کز دل چون آهن تست  
*Ey demirci (sevgili)'m, elim seni eteğinden tutmuş; gönül kanım, gerdanlık gibi boynuna sarılmış.*

*Belâ zinciri olan benim âhım; senin (ağır) demir kalbin gibi, boynumu sarmış*<sup>38</sup>.

Şairin, bu tür şiirlerde şehrin çeşitli sanatkârları ve diğer kesimlerle dile getirdiği aşkın gerçek olduğu söylenemez. Yoksa bir kişi nasıl olur da yüzlerce sanatkâr ve meslek erbabına birden aşık olur. Aksine amaç yeteneğini deneyerek yeni bir şeyi icat etmek ve sanat yapmaktır<sup>39</sup>.

Bu nedenle Ahmed Gulçîn-i Me'ânî, bu yanlış anlaşılmayı dile getirerek şöyle der: "...şehrâşûbdan habersiz bazı tezkireciler ve (çağdaş) biyograflar, Mehşiti-yi Gencevî'ye ait gördükleri bu türden birkaç rubaî nedeniyle, adı geçen şairenin fahişe ve genelev kadını olduğunu; kasap, nalbant, marangoz vb. sanatkârlarla aşk ilişkilerine girdiğini; ona ait her bir rubaînin, sanatkârlarla olan o yasak ilişkilerini hikâye ettiğini sanmışlardır..."<sup>40</sup>.

### c) Şekil Olarak Türü

Şehrâşûblar için kalıp açısından özel bir şiir türü veya vezin de söz konusu değildir. Fars edebiyatındaki örneklerinden anlaşıldığı kadarıyla şehrâşûb muhtevalı şiirler büyük çoğunlukla kıta, kaside, rubaî, mesnevî ve gazel ve kaside türü formlarda kaleme alınmıştır. Ancak bu şekiller arasında, özellikle sanatkârlar ve onların sanatını konu alan şehrâşûblarda daha çok rubaî ve kıta, bir şehir halkının hicvi veya methi hakkında yazılanlarda ise genelde kıta, kaside ve mesnevî kalıplarının kullanıldığı görülür<sup>41</sup>; Enverî ile Mucîr'in bu tarz şiirleri kıta şeklindedir<sup>42</sup>.

**Kıta:** Bununla birlikte muhtevasına uygun biçimde sanatkârlar ve onların sanatlarıyla ilgili düzenli ilk şehrâşûb yazar Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın bu türden şiirleri farklı vezinlerdeki (iki ila dokuz beyit arası 91 kıta) kıtalardan oluşur<sup>43</sup>. Ferruhi-yi Sîstânî (ö. 429/1037)'nin Semerkant hakkındaki şiiri<sup>44</sup> ve Horasan'ın hicvine dair Enverî'ye nisbet edilen şiir de kıta şeklindedir. Hâkânî-yi Şîrvânî (ö. 582/1186 veya 595/1199)'nin Bağdat, Mucîruddîn'in İsfahan ve Abdurrahman-i Câmî (ö. 898/1492)'nin Bağdat'ı hicveden şiirleri kıta şeklindedir<sup>45</sup>.

**Rubaî:** Yine gerçek anlamda muhtevasına uygun olarak VI/XII. asrın ünlü kadın şairi Mehşiti-yi Gencevî, Gence pazarı ve esnafı hakkında şehrâşûb tarzı şiirlerini rubaî şeklinde yazmıştır. Bu şairenden sonra gelen Emîr Husrevî Dihlevî (ö. 725/1325), Lisâni-yi Şîrâzî (*Mecmau'l-esnâf* ını), 'İşki-yi Hâfî (XI./XVII. yüzyıl başları) ve daha birçok şair bu tarz şiirlerinde rubaî şeklinden istifade etmiştir<sup>46</sup>.

**Mesnevî:** Şehir ve şehir halkından bazı kesimlerin hicvini içeren ünlü şair Senâ'î (ö. 525/1130 veya 535/1140)'nin *Kârnâme-i Belh*'i mesnevî şeklinde kaleme alınmıştır. Yukarıda adı geçen Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, kıtalar şeklindeki şehrâşûbuna ek olarak Sultan Şîrzâd b. Mes'ûd ve onun saray erkânı ile eğlence meclisinin tasviri hakkında mesnevî şeklinde de bir şehrâşûb yazmıştır<sup>47</sup>. Feğfûr-i Lâhîcânî (ö. 1029/1620) de şehrâşûbunu aynı şekilde mesnevî tarzında yazmıştır. Meşhurlardan Kelîm-i Kâşânî (Hemedânî, ö. 1061/1650), Vahîd-i Kazvîni (ö. 942/) ve Eşref-i Mâzenderânî (ö. 1081/1670), Nakîb-i Şîrâzî (ö. 1300/1883, *Deh Bâb* adında bir eser yazmış) gibi şairler de şehrâşûblarını mesnevî kalıbında kaleme almışlardır<sup>48</sup>.

**Kaside:** Elimizdeki örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, şehir ve şehir halkıyla ilgili özellikle hiciv ve sosyal eleştiri içerikli şehrâşûbların çoğu kaside kalıbında yazılmıştır. VI./XII. asrın ikinci şairlerinden Kemâleddin-i

Kotâhpây, Bedehşân'ın Kînûs şehri ve halkının hicvinde söylediği şehrâşûbu (36 beyitlik bir) kaside kalıbındadır. Aynı şekilde Âgehi-yi Horâsânî, Hayreti-yi Tûnî (ö. 962/1554), Râzi-yi Isfahânî (Muhammed Kâsım ö. 979/1572), Reşki-yi Hemedânî (ö. 991/1583), Hakîm Şifâ'i-yi Isfahânî (ö. 1037/1628), Şûrîde-i Şîrâzî (1273/1858'te yaşıyormuş) ve benzeri birçok şair söz konusu muhtevadaki şiirlerini kaside kalıbında yazmışlardır<sup>49</sup>.

**Gazel:** Seyfi-yi Buhârî (ö. 909/1502) gazel kalıbında şehrâşûb yazan ilk şair olarak kabul edildiği gibi, şehrâşûbu gazel tarzında yazmanın da icatçısı sayılmıştır. Nitekim *Senâyi 'u'l-Bedâyi'* adlı şehrâşûbu yüzden fazla sanatkâr ve meslek erbabından her biri için söylediği gazellerden oluşur<sup>50</sup>.

**Mensur Şehrâşûb:** Mîrzâ İ'câz-i Herâtî'nin (Isfahan hakkında), ve Safevîler zamanında yaşamış Mîrzâ Muhammed Şefî'in değerli sosyolojik bilgiler içeren birer mensur şehrâşûbu bulunduğu kaydedilmektedir<sup>51</sup>.

Neticede Bîdil-i 'Azimâbâdi (Mîrzâ Abdulkadir 1054-1133) şehrâşûb tarzındaki şiirlerini *muhammes* şeklinde yazmış; yukarıda adı geçen Nakîb-i Şîrâzî zamanın siyasal ve sosyal yapısını eleştiren mezkur türden şiirlerini *mesnevî* kalıbında *Deh Bâb* adı ve tarzıyla yazmıştır<sup>52</sup>.

<sup>1</sup> Mahcûb, Muhammed Ca'fer, *Sebk-i Horâsânî der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 678.

<sup>2</sup> Mahcûb, s. 678; Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran 1337-1346 hş., XXXI, 103-104. Aslında Farsça *âşuften* veya *âşûften* yahut *âşûbiden* mastarından ism-i fâilin (*âşubende*; karıştırıcı), mefûliyle (*şehr*; şehir) tamlama halindeyken (*âşubende-i şehr* veya *şehr-âşubende*), ters çevrilerek (*âşubende*'nin sonundaki *ende* ism-i fâil ekinin atılmasıyla) *şehr-âşûb*'a dönüşmekle birlikte etken ortaçlık (ism-i fâillik) anlamını korumuştur. Şehrengîz kavramı da aynı kurallarla (koparmak, debretmek, tahrik etmek, karıştırmak anlamında *engîhten* veya *egîziden* mastarından, *engîzende-i şehr* terkibi *şehr-engîz*'e dönüşerek) değişime uğramıştır. Ayrıca bk. Gulçîn-i Me'ânî, Ahmed *Şehrâşûb der Şi'r-i Fârsî*, Tahran, 1346 h.ş., s. 3-4; Restgâr-i Fesâ'î, Mansûr, *Envâ'-ı Şi'r-i Fârsî*, Şiraz 1373 hş., s. 308.

<sup>3</sup> *Lugatnâme*, XXXI, 103.

<sup>4</sup> Hurremşâhî, Behâ'uddîn, *Hâfîznâme*, Tahran 1375 hş., s. 760; daha fazla örnek için bk. *a.g.e.*, s. 109, 115 *Lugatnâme*, XXXI, 103; 'Afîfî, Rahîm, *Ferhengnâme-i Şi'ri*, İntişârât-i Surûş Tahran 1372 hş., II, 1618-1619)

<sup>5</sup> Mahcûb, s. 678; Gulçîn-i Me'ânî, s. 4. Ayrıca bk. *Lugatnâme*, XXXI, 103.

<sup>6</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 4.

<sup>7</sup> Zerrînkûb, 'Abdülhuseyn, *Şi'r-i Bidurûğ Şi'r-i Binikâb*, Tahran 1372 hş., s. 172.

<sup>8</sup> Yazarın konuyla ilgili *Mebâhis* adlı eserini maalesef elde edemedim. Bk. Mahcûb, s. 684; Restgâr-i Fesâ'î, s. 311.

<sup>9</sup> Bk. Mahcûb, s. 684; Restgâr-i Fesâ'î, s. 311.

<sup>10</sup> Mahcûb, s. 678; Zerrînkûb, s. 172; Gulçîn-i Me'ânî, s. 3.; *Luğatnâme*, XXXI, 102. Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât der İrân*, I-V, Tahran 1371 hş., V/1, 631-32; 'Abbâspûr, Hümen, "Şehrâşûb", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, I, 551-52. (Bu eser bundan sonra *DEF* kısaltmasıyla verilecektir); Şu kaynaklar da yaklaşık olarak *Lugatnâme*'nin yazdıklarını tekrar etmişler. Gulçîn-i Me'ânî, s. 3; Restgâr-i Fesâ'î, s. 308 vd.; Rezmcû, Huseyn, *Envâ'-ı Edebî*, Meşhed 1372 hş., s. 145;

- <sup>11</sup> Geniş bilgi için bk. Çiftçi, Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 2002, s. 54-58, 186-187, 216 vd., 235, 367-370; Gulçîn-i Me'ânî, s. 8-9; Zerrînkûb, s. 172.
- <sup>12</sup> *Dîvân-i Enverî*, (nşr. T. Muderris-i Rezevî), Tahran 1372 hş., s. 569-70; Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1371 hş., II, 660.
- <sup>13</sup> Safâ, II, 135; Devletşâh-i Semerkândî, *Tezkiretu 'ş-şu'rá*, (nşr. Muhammed-i Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 90.
- <sup>14</sup> *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, (nşr. Muhammed-i Âbâdî), Tebrîz 1358 hş., s. 396. Krş. Safâ, II, 135. Şairin İsfahan'ın hicviyle ilgili iki kıtası daha vardır. Bk. *Dîvân-i Mucîruddîn*, muk., s. 27.
- <sup>15</sup> Nevâ'î, Nizâmuddîn Mîr Alişîr, *Tezkire-i Mecâlisu'n-nefâ'is*, (nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 142-43, 302; Hândmîr, Gıyâsuddîn, *Târîh-i Hebîbu's-siyer*, (nşr. M. Debîrsiyâkî), Tahran 1332 hş., IV, 360; Gulçîn-i Me'ânî, s. 29-30; Huccetî, Hemîde, "Âgehî", *DEF*, III, 12-13.
- <sup>16</sup> Gulçîn-i Me'ânî, *Şehrâşûb*, s. 29-30; Kâsıb, Azîzullâh, *Çeşmendâz-i Târîhi-yi Hecv*, Tahran 1369 hş., s. 69, 126.
- <sup>17</sup> Muhammed Pâdşâh, *Ânenderâc Ferheng-i Câmi'-i Fârsî*, İntişârât-i Kitâbferûşî-yi Hayyâm Tahran 1363 hş., IV, 2696; *Luğatnâme*, XXXI, 103-104; Mahcûb, s. 678; Gulçîn-i Me'ânî, s. 3.
- <sup>18</sup> Berthels, A. E., *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, (trc. Sîrûs-i İzedî), Tahran 1374-1378 hş., s. 430, 596.
- <sup>19</sup> *Luğatnâme*, XXXI, 102; Gulçîn-i Me'ânî, s. 3; Mahcûb, s. 678; krş., Adnan Karaismailoğlu'nun *Millî Kültür dergisi* sayı 62 Eylül 1988'deki "Türk ve Fars Edebiyatında Şehr-engizler" adlı Türkçe makâlesi.
- <sup>20</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 55, 61, 77-78.
- <sup>21</sup> Akkuş, Metin, *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Bursa Şehr-engizleri*, (basılmamış Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Erzurum, 1987, s. 5-6. Bu çalışmada şu tanımlar da yer almaktadır: Şehrengîz ibaresi yapı olarak Farsça birleşik sıfattır. "Şehr = şehir" ve "-engîz = karıştırın" kelimelerden meydana gelmiş olup "şehir karıştırın" anlamına gelmektedir. Daha geniş anlamıyla "şehrengîz; ortalığı velveleye salacak ve dedikoduya sebep olacak şeyler hakkında yazılan şiirlere verilen addır. "-engîz", Farsça koparıcı, depretilici, karıştırıcı demektir". Krş. Pakalın, Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, III, 327.
- <sup>22</sup> Mahcûb, s. 696; Gulçîn-i Me'ânî, s. 3 vd.
- <sup>23</sup> Zerrînkûb, s. 172.
- <sup>24</sup> Safâ, V/1, 575, 631 vd.
- <sup>25</sup> Şemîsâ, Sîrûs, *Envâ'-ı Edebî*, Tahran 1373 hş., s. 228.
- <sup>26</sup> Restgâr-i Fesâ'î, s. 179, 308; Mîrsâdikî, Meymenet, *Vâjenâme-i Huner-i Şâ'irî*, Tahran 1376 hş., s. 174.
- <sup>27</sup> Zerrînkûb, s. 172.
- <sup>28</sup> *Luğatnâme*, XXXI, 103.
- <sup>29</sup> Mahcûb, s. 678. Krş. Browne, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân ez Safeviyye tâ 'Asr-i Hâzır*, (çev. Behrâm Mikdâdî), Tahran 1375 hş.s., 217-18. Gulçîn-i Me'ânî, s. 1-7. Karaismailoğlu'nun da dile getirdiği gibi, ilki Gibb (krş. E. J. Wilkinson GİBB, *Osmanlı Şiir Tarihi*, trc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara ts., I-II, 448-49; krş. *Mesîhî Dîvânı*, (haz. Mine Mengi), Ankara 1995, s. 9-11) olmak üzere bazı Türk edebiyatçıları, türün, Türk edebiyatının mahsulü, yani şair Mesîhî'nin bir icadı olduğunu belirtmişse de kendisinin de işaret ettiği ve aşağıda da geleceği üzere, V/XI. asır şairi

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın bazı şiirleri, Fars edebiyatında şehreşûb'un ilk örnekleri olarak kabul edilmiştir. Ondan önce de bazı Arap ve Fars şairler aynı muhtevalı şiirler yazmıştır. Bu hususta bilgi için bk. Karaismailoğlu, a.g.makale, s. 56-57. Gulçîn-i Me'ânî, s. 8.

<sup>30</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 4.

<sup>31</sup> *Luğatnâme*, XXXI, 103.

<sup>32</sup> *Divân-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân* (nşr. Reşid Yâsemî), Emîr Kebîr, Tahran 1362 hş., s. 636-653.

<sup>33</sup> *Divân-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*, s. 649.

<sup>34</sup> *A.g.e.*, s. 652.

<sup>35</sup> Muhammed Bedr-i Câcermî, *Mûnisu'l-ahâr fî dakâ'iki'l-eş'âr*, (nşr. Mîr Sâlih Tabîbî), Tahran 1350 hş., s. 1151-1154; krş., Hidâyet, *Mecma'u'l-fusahâ*, I, 1234-1245; Gulçîn-i Me'ânî, s. 15-16. Şiirleri, *Divân-i Eş'âr-i Mehsitü* adıyla, Tâhirî Şihâb tarafından (46 sayfa olarak) ilkin, 1336 hş. ve tekrar 1347 hş. yılında basılmıştır. Bk. Browne, E. G., *Târih-i Edebiyyât-i Irân ez Firdevsî tâ Sa'dî*, (trc. Fethullâh-i Muctabâ'î), Tahran 1375 hş. II, 340.

<sup>36</sup> Câcermî, s. 1151-1154; krş. Gulçîn-i Me'ânî, s. 16.

<sup>37</sup> Hidâyet, Rızâ Kulihân, *Mecma'u'l-fusahâ*, (nşr. Muzâhir-i Musaffâ), Tahran 1339 hş. I, 1234-1245.

<sup>38</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 5. Lisânî'nin *Mecma'u'l-Esnâf'nun tamamı* Gulçîn-i Me'ânî'nin adı geçen eserinin sonunda yer almaktadır. Şiirer için bk. s. 132.

<sup>39</sup> *A.g.e.*, s. 6.

<sup>40</sup> *A.g.e.*, s. 3, 15.

<sup>41</sup> Abbâspûr, Hûmen, "Şehreşûb", *DEF*, I, 551-552.

<sup>42</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 15-16, 97 vd.

<sup>43</sup> Bk. *Divân-i Mes'ûd-i Sa'd*, s. 636 vd.; Gulçîn-i Me'ânî, s. 15-16.

<sup>44</sup> Muhammed-i 'Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, (nşr. Sa'îd-i Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 283.

<sup>45</sup> Bk. Çiftçi, s. 57, 186, 216, 230, 338; krş., Gulçîn-i Me'ânî, s. 11; Browne, *Ez Sa'dî, tâ Câmî*, s. 757; Restgâr-i Fesâ'î, s. 309-310, 313.

<sup>46</sup> Câcermî, s. 1151-1154; krş. Gulçîn-i Me'ânî, s. 15-16, 21, 47, 97 vd; Restgâr-i Fesâ'î, s. 313.

<sup>47</sup> Bk. *Divân-i Mes'ûd-i Sa'd*, s. 562 vd.

<sup>48</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 13, 51, 58, 64 vd., 69 vd., 89-90, 97 vd.; Restgâr-i Fesâ'î, s. 312-313.

<sup>49</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 18-20, 29-30, 36-42, 54 vd., 87; Restgâr-i Fesâ'î, s. 315-316.

<sup>50</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 26-28; Restgâr-i Fesâ'î, s. 314-315.

<sup>51</sup> Gulçîn-i Me'ânî, s. 94-95.

<sup>52</sup> *A.g.e.*, s. 81, 89.

## İRAN MİTOLOJİSİ

Nimet Yıldırım\*

**Özet:** Bir ulusa, bir dine ve uygarlığa ait mitleri konu alan, eski çağlarda yaşamış insanların doğa olayları, sosyal ilişkileri ve dini inanışlarına bakış açılarının yorumlanması olarak nitelenen mitoloji, sözcük anlamı olarak “efsane bilimi”dir. Mitoloji, hayalî bir anlatım içine, hayallerde yer etmiş yarı tanrılar ve kahramanların hikayelerini de katan ve ilk çağlar, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zaman ötesindeki başlangıç zamanına dayanan bir hikaye anlatım biçimidir. Eski İran’da yaygın efsanelerin ve Fars mitolojisinin en önemli ve en büyük kaynağı, her şeyden önce *Avestâ*’dır. *Dînkert*, İran gelenek ve adetlerini, tarihî, mitolojik, dinî, millî ve ilmî rivayetlerini ve değerlerini Sâsânîler döneminde olduğu gibi koruyarak daha sonraki çağlara aktarması dolayısıyla çok önemli belgeler ve kaynak eserler arasında yer almaktadır. Bir Zerdüşť bilgi hazinesi niteliğindeki *Bundehişt*, İran mitolojisinde yer alan birçok efsaneyi yok olmaktan kurtarmıştır. *Hudâyname*, İran hanedanlarının, padişahlarının adlarını, çeşitli dönemlerin tarihî gelişmeleri efsanelerle karışık olarak kaydetmektedir. *Şâhnâmeler*, İran millî tarihi ve mitolojisi açısından son derece önemli kaynaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Mitoloji, İran Mitolojisi, Fars Edebiyatı.

### Persian Mythology

**Summary:** A myth is a sacred story from the past. It may explain the origin of the universe and of life or it may express its culture's moral values in human terms. Myths concern the powers who control the human world and the relationship between those powers and human beings. Although myths are religious in their origin and function, they may also be the earliest form of history, science, or philosophy. Much of the information about Persian (old-Iranian) gods can be found in the religious texts from Zarathustra such as the *Avesta*, and in later sources such as the *Boendahişt* and the *Denkard*. The original *Avesta* was kept in Istachr until Alexander the Great destroyed it.

**Keywords:** Mythology, Persian mythology, Persian literature.

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

## I. Giriş

Mitleri, doğuşlarını ve anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim dalı olan mitoloji; bir ulusa, bir dine ve uygarlığa ait mitleri konu alır. Bir bakıma eski çağlarda yaşamış insanların doğa olayları, sosyal ilişkileri ve dinî inanışlarına bakış açılarının yorumlanması olarak nitelenen mitoloji, sözcük anlamı olarak “efsane bilimi” yani ilkel insanlar ve insan üstü varlıkların başından geçen masalsı olayların incelenip anlatılmasıdır. Her ulusun mitolojisi; o ulusun tarihi, çeşitli efsaneleri, destanları, kahramanlık öyküleri, inanç sistemleri, tanrıları, insanları, masalları ve söylencelerini barındırır. Mitoloji, hayalî bir anlatım içine, hayallerde yer etmiş yarı tanrılar ve kahramanların hikayelerini de katan ve ilk çağlar, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zaman ötesindeki başlangıç zamanına dayanan bir hikaye anlatım biçimidir.

Farsça “ustûre: myth” kelimesi Arapça: “rivayet” ve “aslı esası olmayan söz” anlamında kullanılan “ustûre” sözcüğünden alınmıştır. Arapça’da belirtilen anlamda kullanılan “ustûre” kelimesi, aslında Yunanca: “destan, hikaye, araştırma, haberdar olma, yorum ve tarih” anlamlarındaki “historia” kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir.<sup>1</sup> Yunanca “mythos” sözcüğünden alınmış olan ve daha çok “efsane” anlamında kullanılan “myth” sözcüğü ise, “yorum, haber ve kasıt” anlamlarını ifade etmektedir. Daha geniş anlamıyla “myth: geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili hayalî, alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, mitos.” olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Daha sonraları “ustûre” kelimesi, “gerçekleşmesi mümkün olmayan, daha çok şair ya da yazarın hayalciliğiyle oluşan hikaye” anlamını kazanmıştır. Gerçekte “ustûre; kutsal serüvenleri, fizik ötesi varlıkların doğa üstü maceralarını, ilk dönemlerdeki çok erken çağ insanların hikayelerini aktaran efsanelere” denir. Başka bir ifadeyle ustûre; bir dönemler insanların gerçek olarak algıladıkları klasik geleneksel hikayeler, doğa üstü birtakım varlıkların amaçları ve eylemleri temelleri üzerinde yükselerek yaygınlaşmış mitolojik ölçüler ve sınırlamalar içerisindeki hikayelerdir. Mitlerin en önemli işlevleri, insanların örnek olarak alınan başta dinî ve diğer konular olmak üzere taziye, evlenme, ibadet, sosyal etkinlikler, eğitim, öğretim, kültür, bilgelik, bilgelerin etkinlikleri, toplumu yönlendirmeleri, savaş, bayram vb. bütün ayinleri, anlamlı faaliyetlerini anlama ve iç yapılarıyla özelliklerini ortaya koymalarıdır. Söz konusu anlatımların kahramanları gerçekte doğal özellikleriyle donanmış bir insan ise, doğa üstü bir yaratık değilse, bu tür anlatıların adı genellikle “efsâne/legend”tir. Ancak hikaye doğa üstü, kahramanı da gerçek olmayan dünyanın bir yarattığı ise, o zaman bu hikayelere “halk hikayesi/folk tale” adı verilmektedir.<sup>3</sup>

Teknik terim olarak “ustûre: gerçekte kesin bilinmeyen tarihî dayanakları bulunan hikaye anlamına” kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Mitoloji; dünyanın ve insanın yaratılışı, eski dünyada tanrılar, yarı tanrılar ve kahramanların birbirleriyle olan savaşları, eski dünya kavimlerinin yaşadıkları, karşılaştıkları sıkıntılar, yokluklar ve hayat serüvenlerini içermektedir. İlk insan toplulukları için mitoloji, dinî esaslar ve inanışları konu almaktadır. İlk insan bu inançları aracılığıyla varlık ve doğa sınırlarını açıklıyor ve yorumluyordu. Ancak bilginin ge-

lišmesi, bilgi çağına yaklaşıması ve insanoğlunun bilgi kaynaklarının çoğalmasıyla birlikte mitoloji yavaş yavaş inanç boyutunu kaybetmiş, sadece hikayeler olarak kalmıştır.<sup>5</sup>

Arapça'da bu kelimenin kuralsız çoğulu “esâtîr” olarak Farsça'da da aynı şekliye kullanılmaktadır. Farsça'da bu kelime, daha çok “bir kavmin inanç dünyasında elde ettiği birikimi” ifade etmede kullanılır. Avrupa dillerinde (İngilizce ve Fransızca) “myth” kelimesi; Almanca'da “myth” ya da “mythe” kelimeleri anlamsal içerik açısından hem tekileri ve hem de çoğul şekilleriyle Farsça ustûre kelimesinin anlamını karşılamaktadır. “mythology” teknik terimi ise önemli ölçüde “esâtîr”, “ilmu'l-esâtîr” ve “ustûreşinâsi” kavramlarını karşılamaktadır.<sup>6</sup>

*Kur'ân* yorumcularının çoğu “esâtîru'l-evvelîn”e: “önceki milletlere ait rivayetler” anlamını vermiş ve bunlara kahramanlık hikâyeleriyle tarihî kıssaların dahil olduğunu belirtmişlerse de esasen “esâtîr” daha çok putperest kavimlerin tanrılarına ilişkin efsaneleri ifade eder. Bunlar, hak dinden sapanların aslımı değiştirerek ortaya koydukları bâtil inançlar olarak da görülebilir. “Esâtîr” kelimesinin sözlükte “gerçeğe uygun olmayan sözler”<sup>7</sup> anlamına gelmesi de bu görüşü doğrulayıcı mahiyettedir.<sup>8</sup>

İnsan hayatının temellerinden olan inanışlar çoğunlukla; inançlar, ayinler, kutsal yerler ve inananlardan oluşan dört esas üzerine yükselirler. Mitoloji, ilk insan topluluklarının yaşadığı çağlarda çeşitli sosyal oluşum ve gelişmelerden etkilenecek bunların belirgin ve özel aşamalarında meydana gelmiş, herkesin inandığı kutsal değerleri içeren genel anlamlı bir terim olarak daha ilk ve en sade çok eski çağlarda bile bizim algıladığımız gerçek zaman boyutları ve sınırlarından farklı zamanlarda gerçekleşmiş, dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanmış ya da geleceğin çok uzak zamanlarında gerçekleşecek olan genellikle kutsallar, tanrılar, insan üstü yaratıklar, olağanüstü olaylar ile ilgili rivayetlerle doplodur. Başlangıç ve bitiş zamanları mitolojide özel zaman terimleridir.<sup>9</sup>

Milletlerin mitolojilerinin yanında kahramanlık hikayeleri ve efsaneleri de yer almaktadır. Sözlü geleneklerden kaynaklanan kahramanlık hikayeleri, genellikle kökenleri açısından kendilerini oluşturan kavimlerin şekillenmeleri ve belli bölgelerde yerleşmeleri çağlarına kadar uzanan manzûm hikayelerdir. Bazen belli dönemlere kadar sözlü anlatımlar şeklinde, bazen de yazılı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatımlar milletlerin geçmişte yaşadıkları gerçekleri ortaya koyma iddiasını taşırlar. Kahramanlık hikayelerinin bu geçmiş olayların “gerçeklerini” aktarmaları açısından “mitler”le benzerlikleri vardır. Ancak zaman kavramı açısından aralarında farklılık bulunmaktadır. Bu da; kahramanlık hikayelerinin gerçekleştikleri zamanların milletlerin uzak geçmişine dayanmalarına karşın mitlerdeki başlangıççı olmayan ya da bilinmeyen ezeli zaman kavramı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.<sup>10</sup>

İlkel devirlerde tarih; hikaye ve efsanelerle karışık tarihî bilgiler ile efsaneler ve hikayelerin iç içe yer aldığı sözlü aktarımlardan oluşmaktadır. Bir hanedan ya da bir milletin bireyleri, ataları ve babalarının hayat serüvenleri



## İRAN MİTOLOJİSİ

ve yaşadıkları dönemlere ait olayları daha sonraki kuşaklara hikaye ve efsaneler şeklinde aktarmaktadırlar. Medeniyet çağına girildiğinde bu tür hikayeler ve rivayetler yazıya geçirildi ve asıl serüvenler gerçek içerik ve boyutlarının yanı sıra birtakım tarihî renkler ve boyutlar da kazanmaya başladı. <sup>11</sup>

Mitlerle çoğu zaman iç içe giren efsaneler, insanların birbirlerine sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktardıkları hikayemsi anlatımlardır. Özellikle tarih öncesi devirlerde kavimlerin ilk yerleştikleri bölgelerden ayrılmaları ya da başka topraklara yerleşmelerinden kaynaklanan yer değiştirmeler, göçler; yine tarihin çeşitli evrelerinde zaman zaman milletlerin birbirlerine karışmalarıyla bazı tarihî gerçeklerin asılları ortadan kaybolmuş, önemleri ve yaygınlıkları oranında da sonraki nesiller üzerinde etki ve iz bırakmış olan bu gerçeklerin yerlerini efsaneler almaya başlamıştır. Söz konusu mitolojik rivayetlerin bir kısmı, insanlar arasında sözlü aktarım yoluyla nesilden nesile ulaşmış, gerçekte bir doğa olayı ya da insanlarla direkt ilgili olayları konu olan bir efsane aşamalı olarak bir tarihî gelişme özelliği kazanmış, doğa üstü bir kişilik ya da bir başka nesne şeklinde belirerek zihinlerde canlandırılmış, efsane tarihe dönüşmüştür. Bu tür dönüşümler yaşayan efsaneler, yazıya geçirilmeden, milletlerin kutsal yazıtlarında, dinî içerikli edebî metinlerde yer almadan ya da tarihçiler ile eski dünya gezginlerinin seyahatnâmelerine yazılı olarak geçmelerinden önceki dönemlerde sözlü olarak aktarılmaları nedeniyle birtakım dış etkenlerin yoğun müdahalelerine, kasıtlı ya da kasıtsız birtakım ilaveler ve eksiltmelere maruz kalmışlardır. <sup>12</sup>

Bu yüzden mitolojide, gerçek dünya ile zihinlerde canlandırılan hayalî dünya çoğu zaman iç içe girerek birbirine karışmakta, gerçek olayların ortaya çıktığı zamanlar varlıklarını yitirmekte ve hayalî bir zamana dönüşmektedir. Tanrılar, insan görünümünde hayal edilmekte, insanlar fizik ötesi, doğayı aşkın güç ve özellikler elde etmekte, fizik ötesi varlıklar, tarih meydanını ve gerçek zaman alanını işgal etmektedir. Atalara aşırı tutkunluk, gerçek zaman dilimlerinde yaşamış, unutulup gitmiş ataları hayalî zaman sürecinin sınırsız sonsuzluklarına çekmekte, onlardan tanrılar ve tanrıçalar türetilmektedir. Sel-ler, depremler, tufanlar, volkanik patlamalar, uzun süreli kuraklık ve kıtlıklar gibi insanları olumsuz yönde etkileyen ve temelde gerçek olaylar ve gerçek zamanlarla ilişkili büyük olaylar sonucunda yaşanan değişimler, doğanın birbirinden farklı derin etkiler bırakmış faciaları, daha sonraki nesillerin hafızalarında; tanrıların ya da kendileri ölümlü ancak ölümsüzlerin desteğindeki efsane kahramanlarının müdahaleleriyle gerçek varlıkları olmayan zamanların sonsuzluğunda efsanelere dönüşmekte, kavimlerin, milletlerin gelenek ve görenekleri çeşitli törenleri ve bayramlarının kaynağını oluşturmaktadır. <sup>13</sup>

Mitolojik anlatımın pek çok özelliklerinden başlıcası, onun zaman içinde yerleştiği çerçevedir. Bu, bir sonluluk ve fani oluş damgasını sırtında taşıyan “zaman” ve “tarih”in dışında, çok özel bir zaman ve tarih boyutu taşır. Zaten mitolojik anlatımların geçerliliği de, sözü edilen zaman ve mekanın dışında gerçekleşmesinde yatmaktadır. Mitolojilerdeki “zaman” kavramı, çok özel bir konuma ve anlama sahiptir. Daha pratik bir ifadeyle, bu yoğun bir zaman olup bununla birey kendisinin sahneye çıktığını hisseder ve böylece de o baş-

langıç zamanındaki kahraman olur; yani, bu dinî ayın “mythe”i yeniden gerçekleştirebilir, ona yaşama imkanı sağlar.<sup>14</sup>

Milletlerin kültürlerinde özellikle yeni yılın başlaması, mevsimlerin bitiş ya da başlangıçlarında düzenlenen geleneksel törenler, klasik toplumların gerçek zamanlı tarihi olaylar çerçevesinde, gerçek olmayan zamanlı efsanevi olaylar arasında bir ilişki kurma çabalarının sonuçları olarak ortaya çıkmışlardır. Sadece bu ilişkilendirme bile bu törenlere kutsallık rengi vermektedir. Bu tür özelliklere sahip geleneksel İran kutlamalarından “Nevrûz” ve “Mihregân”, geçmişlerinin çok eski klasik devirlere dayanması, bunlara ayrıca dikkat çekici özellikler de kazandırmaktadır. Özgün ve bir o kadar da ilginç törenlerle kutlanan Nevruz, batı İranlıların Mezopotamya uygarlığıyla uzun süreli ilişkilerinden dolayı Bâbil Nevruz'u “Zagmug”dan etkilenip onun birtakım özelliklerini almış olsa da yine asıl renkleri İran kültür ve medeniyetinin çizgilerini taşımaktadır. İslâmî dönem kültürel özelliklerinin de kendisini gösterdiği bu törenlerde zamanla Yunan gelenekleri ve Orta Asya milletlerinin kültürleri de bazı yönleriyle yer almaya başlamıştır.<sup>15</sup>

Dünyanın en eski efsaneleri, eski Mısır ve Mezopotamya bölgelerinde aranmalıdır. Bu efsanelerin günümüz modern medeniyetlerindeki gelenek, töre ve törenlerin oluşumundaki etkileri Yunan ve Bizans efsanelerinin, Hint ve eski İran efsanelerinin etkilerinden az değildir. Örneğin dünyanın yaratılışı konusunda Bâbil efsanelerinde yer alan Sümer medeniyeti ve Asurlarda da benzeri bulunan ve diğer eski dünya medeniyetlerinde de etkisi bulunan bir efsaneye göre; bir zamanlar yer ve gök henüz yok iken sular tanrısı Apsu, suyunu düzensizlik ve kargaşa tanrısı olarak bilinen Tiamat'ın suyuna kattı ve bunun sonucu olarak bütün alem ortaya çıktı. Ancak düzen ve intizama karşı olan Tiamat, evreni yuttu ve düzensizlik yeniden evrene egemen oldu. Bunun üzerine Marduk, Tiamat ile savaşmaya ve mücadele etmeğe başladı. Savaş sonunda onu öldürdü ve iki parçasından biriyle yerleri, diğeriyle de gökleri yarattı. Bu yüzden yeryüzünde kargaşalar sona ermez, bitmek tükenmek bilmez, ancak Marduk gücüyle yeri ve göğü o eski kargaşalardan uzak tutmakta ve insanı da korumaktadır.<sup>16</sup>

## II. İRAN MITOLOJİSİ

İran mitolojisi ve İran efsaneleriyle ilgili en eski bilgiler MÖ. XV. yüzyıla aittir. Arkeolojik verilerin yanı sıra İran millî tarihi ve tarihî kişilikleri konusunda en eski işaretler *Rîg Vedâ* ve *Avestâ*'da yer almaktadır. Zerdüş'tün kutsal kitabı *Avestâ*, değişik tarihlerde kaleme alınmıştır. En eski bölümü Gatalar bu dinin peygamberi Zerdüş'tün ilahileridir. Araştırmacıların çoğu söz konusu ilahilerin MÖ. VI. yüzyılda yazılmış olduğu kanısındadırlar. Ancak birtakım araştırmacılar ve bu konuda detaylı çalışmaları bulunan uzmanlar da söz konusu bölümlerin yazılış tarihi olarak çok daha eskilere gitmekte, Zerdüş'tün yaşadığı dönemlerin MÖ. 1100-1500-1700'lü yıllar olduğunu söylemektedirler. *Yeşetler* de Zerdüş'ten çok daha eski dönemlere ait birçok efsane ve hikayeyi yok olmaktan kurtararak daha sonraki dönemlere aktarma-

## İRAN MİTOLOJİSİ

ları bakımından önemli metinlerdir. Araştırmacılar, *Avestâ* öncesi dönemlerde de İran mitolojisiyle ilgili veriler bulunduğu kanısındadırlar.<sup>17</sup>

İranlılar, Hint-İran birleşik kavminden ayrıldıklarında birtakım destanlar ve efsanevî rivayetleri beraberlerinde getirmişlerdir. Bu rivayetler ilerleyen zamanla onların yeni vatanlarına ve yeniden şekillenmiş yapılarına da uyum sağlamıştır. Bu yüzden Hint ve İran mitolojilerindeki ortak efsanelerin birbirinden farklı değişik versiyonlarına rastlanabilmektedir. Cemşid'in ya da Ferîdûn'un ve babasının efsanelerle karışık destanları, Sanskritçe eserlerde birtakım farklılıklar ve değişik şekillerde aktarılmaktadır.<sup>18</sup>

İran kahramanlık hikayeleriyle efsanelerinin tarihi, Âryâların İran topraklarına geldikleri günlerden başlar. İran kavmi, İndo-Europeenne/Hind-Avrupa kavimlerinden biridir. Aşamalı olarak Asya'nın orta kesimlerinden Atlas Okyanusu kıyılarına kadar yayılmış ve yeni dünyanın keşfiyle birlikte dünyanın birçok bölgesine de gidip yerleşmişlerdir. Bu ırkın kollarından biri, tarihin çok eski dönemlerinden beri diğer kollara oranla çok daha fazla önem kazanmış, onun oluşturduğu medeniyet, edebiyat ve kültür, Hind-Avrupa ırkının diğer kollarından daha etkili olmuştur. Bu kol İndo-İranienne/Hind-İran koludur. Tesbitlere göre MÖ. 3000 yıllarında Hint-Avrupa grubundan ayrılıp Hint ve İran ırkları olarak iki ayrı kola bölünmeden önce bunlar, Orta Asya bölgesinde yaşamakta; ortak din, dil, inanç ve mitolojilere sahip olup kendilerini "Âryâ: şerefli" nitelemesiyle ifade etmektedirler. Daha sonraki dönemlerde birbirlerinden ayrılarak Hindistan ve İran adlı ülkelerine yerleştiklerinde bu ismi her biri kendisi için kullanmıştır.<sup>19</sup>

Ârya kavmi, İran topraklarına gelip yerleştiğinde, Hint Âryâları ile aynı yerde birlikte yaşamakta olan atalarından miras olarak almış oldukları hikayeler, destanlar ve efsanevî rivayetleri de beraberlerinde getirdiler. Hint kavimleri arasında da yaygın olan bu efsaneler, İranlılar arasında daha geniş kitlere yayılarak özgün nitelikler kazandı. Zamanın akışıyla söz konusu rivayetlerde yaşanan çevrenin de etkisiyle şekillenen yeni düşünce ve inanç eklenince birtakım değişiklikler meydana geldi. Bu kaynakları ortak, ancak ifade edildiği gibi bir ayrışma ve değişim sonrası farklılıklar gösteren efsanelere: İranlılar arasında farklı bir görünüm kazanan "Cemşid Destanı", "Ferîdûn Destanı" ve babası "Abtîn Destanı" gibi efsanelerin yanı sıra Sanskrit edebiyatında ve önemli Sanskrit kaynaklarında yer alan başka birtakım mitolojik hikayeler örnek verilebilir.<sup>20</sup>

İran'a göç ettiklerinde Âryâ kavminin dini, Hint Âryâlarıyla ortak eski ve Âryâlara özgü bir inanıştı. Hem Hint kültüründe ve hem de İran geleneklerinde bu inanış zamanla birtakım değişimler geçirmiş, İran bölgesinde Zerdüş'tün ortaya çıkararak dinini yaymasıyla birlikte, Zerdüş'tün reformları ve yeni birtakım dinsel, yapısal ve düşünsel katkılarla bambaşka bir yapı kazanarak büyük dünya dinleri arasına girmiştir. Ancak bu eski inanışın İranlılar arasında çok derin izleri ve hatıraları kalmış, bu hatıralar, İran mitolojisinin ve özellikle eski İran dinî efsanelerinin kaynağını ve temel taşıını oluşturmuştur. Bu eski dünyanın ve klasik geleneklerin rengini taşıyan efsaneler, zaman-

la birtakım eklemeler ve çıkarmalarla yeni görünümler kazanmış, çoğu yerde millî, tarihî kahramanlık destanları ve rivayetlerle iç içe girmiş ve öylece geniş coğrafyalarda yaygınlaşmıştır.<sup>21</sup>

Millî rivayetler, dinî efsaneler, tarihî gerçekler, İran kahramanlarının maceraları, göç öncesi ve orta Asya topraklarında yaşadıkları dönemlerden kalma hatıralar ve efsaneler, ordu sevki ve savaşlar, savunma amaçlı mücadeleler, çeşitli bölgelerde sanatsal gösteriler ve kahramanlık sergilemeler, Âryâ ırkının gurur ve kibirliliği, İranlıların yeni inanışlarına, tanrılarına ve hepsinin İran ve İran halkının destekçileri ve hamileri olduklarına inandıkları İmşâspendân'a bağlılıkları, İran'ın doğu bölgelerinden çıkan ve bağımsız hükümetlerin oluşumunda gayret göstermiş sultanlar ve emirlerin tarihleri ve daha başka konuların karışımıyla düzenli ve bütünlük içerisinde derlenen efsaneler ve hikayeler ortaya çıktı. Söz konusu anlatımların temellerini oluşturan tarihî gelişmeler, efsaneler ve dinî rivayetlerin birtakım örnekleri de *Avestâ*'da görülmektedir. Bu rivayetler daha sonraki dönemlerde oluşan İran efsanelerine de kaynaklık etmiştir. Diğer milletlerde görüldüğü gibi, İranlılar da bu hikayeler ve efsanelerinin oluşumunda asıl hikayeler üzerine birtakım eklemeler yapmışlardır. Söz konusu hatıralar ve efsaneler İran millî kahramanlık destanlarının temelini oluşturmaktadır. Her geçen gün bu anlatımlar, millî destanlar gelişmiş, asırlar geçince de doğa üstü özellikler bu hikayelere egemen olmuş ve yetenekli şairlerin dizelerinde kahramanlık efsaneleri olarak işlenmiştir.<sup>22</sup>

Zamanla gelişen ve olgunlaşan İran rivayetleri, İran tarihinde yeni bir dönem, yeni bir sayfa olarak kabul edilen "Eşkânîler Dönemi"nde farklı bir boyut kazanmıştır. İran askerî ve sivil toplum güçleri bir taraftan İran'da kalan Yunan kalıntılarıyla uğraşırken diğer taraftan da Bizans kahramanları ve komutanlarıyla mücadele etmek zorunda kalmış, Eşkânî yönetimiyle ortaklıkları bulunan birtakım hanedanlar ortaya çıkmış, bunlar da birtakım efsanevi hikayelere konu olmuşlardır. Bu dönemden ve söz konusu hanedanların kahramanları, emirleri ve savaşçılarından da İranlıların millî hatıralarında birtakım kahramanlık hikayeleri ve efsaneler kaldı. Daha eski dönemlerin hikayeleriyle zaman ve mekan boyutunun uzaklığının unutulması nedeniyle eski ve yeni anlatımlar özellikle de sözlü olmaları gerekçesiyle birbirine karıştı. Bir bakıma eski hikayeler ve rivayetler yenilerin katılımıyla yepyeni görünüm, farklı renkler ve içerikler kazandı. Bu dönemden sonra İranlıların mitolojik destanları, efsaneleri, hikayeleri ve rivayetleri olgunluğa erişmiş olarak ortaya konuldu ve derlenmeğe başlandı. Sâ mânîlerin ortaya çıkışıyla birlikte onların bir taraftan din ve Zerdüşî dini bağlantılı konulara yoğun ilgisi-nin; diğer taraftan da doğulu ve batılı düşmanları karşısında millî duygularının etkisiyle klasik rivayetler dinî, millî ve tarihî gerçekler şeklinde yavaş yavaş toplanarak yazıya aktarılmaya başlandı. Bu ilk çalışmalar, daha sonraki dönemlerde millî rivayetler konusunda önemli kitapların yazılmasına da uygun bir ortam hazırladı. Özet olarak: İran millî hikayeleri ve rivayetleri, Âryâ kavminin İran'a göç etmesiyle başlamış, İran'a yerleşmelerinden sonra her geçen gün yeni gelişmelerin eklenmesiyle gelişimini sürdürmüş, yazılı ve

## İRAN MİTOLOJİSİ

sözlü rivayetler ve hikayeler bu yolla aşamalı olarak derlenip Sâsânîler dönemi sonlarında da en olgun ve en geniş şekillerini almışlardır.<sup>23</sup>

*Vedâ* ve *Avestâ* içerikleri açısından karşılaştırıldıklarında Hint ve İran kavimlerinin birlikte yaşadıkları ortak bölgelerinde, henüz iki ayrıırka ayrılmadan önceki dönemlerde Cem (*Vedâ*'da; Yama, *Avestâ*'da; Yime), Âbtîn (*Vedâ*'da; Aptya, *Avestâ*'da; Athwya) vb. özgün ortak kahramanlara sahiptirler. *Vedâ* metinlerinde çok geçen ve saygınlığıyla bilinen Âsurâ, İran dinî gelenegindeki Âhurâ'nın kendisidir.<sup>24</sup> Daha önce de işaret edildiği gibi Âryâların İran topraklarına göçlerinden sonra bu serüvenler birtakım eklemeler ya da kısaltmalarla içerik ve nitelikleri açısından değişik şekiller almaya, gelişip olgunlaşmaya yüz tuttular. Bunlardan birçoğu elbette efsane ağırlıklı hikayelerdi. Başka bir ifadeyle sadece soyut, gerçek olmayan hikayelerden ibaretti. Bunlar arasında: dünyanın yaratılışı, Ahura Mazda ve Ehrîmen'in, Sığır ve Geyümers hikayesinin, ırkların ortaya çıkışı konusu gibi örnekler verilebilir. Bunun yanı sıra birtakım hikayeler de gerçek tarihî olaylara dayanmakta ve zamanın uzun kesitleri arasında ağızdan ağıza aktarılmaları nedeniyle tarih yatağından uzaklaşarak hikaye ve efsanelere dönüşmüştür. *Avestâ*'nın ortaya çıktığı zamanlara yakın günlerde İranlılar için yaratılışın ilk dönemlerinde Zerdüş'tün peygamber olarak ortaya çıkışına kadar birtakım rivayetler ve sözlü anlatımlar tarihî rivayetler adı altında sözlü olarak aktarılmış ve bu rivayetlerden *Avestâ*'nın değişik bölümlerinin hazırlanmasında yararlanılmıştır. Bu durum da, *Avestâ* yazarlarının eski İran rivayetleri, efsaneleri ve hikayeleri konusunda belli birikimleri bulunduğunu göstermektedir. Onlar bu rivayetlere tarihî gerçekler gözüyle bakarak *Avestâ*'nın hazırlanmasında kullanmışlardır. Bütün bunlardan; eski İran rivayetlerinin ilk olarak Zerdüş'tün kutsal kitabı *Avestâ*'da yer aldığı ve bu konudaki çalışmalarda söz konusu kutsal metnin değeri ve önemi sonucuna varılmaktadır.<sup>25</sup>

Dinî mitoloji konusunda da; eski İran'daki dinî yaşayışı ve ayinleri de içeren yaşanmış birtakım efsaneler bulunmaktadır. Zerdüş'tün ortaya çıkmasından sonra bu rivayetler birer hatırat metni olarak kalmış, eski İranlıların dinî efsaneleri olarak daha sonraki dönemlere aktarılmıştır. Bazen de bu rivayetler, millî tarihî destanlar, efsaneler ile birlikte kahramanların maceraları, İranlı komutanların ordu sevkıyatları ve İran milletinin mücadelelerini konu almakta ve en güzel şekliyle yansıtmaktadır. İranlıların Yunanlılarla savaşları, İskender'in İran'dan çekilmesinden sonra onun İran'daki derin ve etkin nüfuzuyla mücadeleleri, Bizanslılara ve o çağın doğu imparatorluklarından gelen saldırılara karşı savunma faaliyetleri, birtakım hatıraların yaşanmasına ortam hazırlamış ve klasik efsanevî destanlarına hamâsî bir renk kazandırmıştır. Buna; Âreş-i Kemângîr'in İran-Tûran sınırlarını belirlemek amacıyla Âmul'dan Merv'e ok atması örnek verilebilir.<sup>26</sup>

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, *Şâhnâme*'deki efsanelerin fantastik açıdan Yunan mitleriyle mukayese edilebilecek benzerlikler göstermemeleridir. Yunan mitlerinde beşerî görünümdeki kahramanlar akıl, sarhoşluk, şarap, kıtlık, kuraklık gibi metafizik ya da maddî konularda karşı karşıya gelmektedirler. Ancak *Şâhnâme*'deki efsaneler, İran milletinin

ülkelerini korumak ve kollamak için verdikleri mücadelelerin destanıdır. *Şâhnâme*, bütünüyle mitolojik amaçlı yazılmış bir eser değildir. Mitolojik konulardan söz ettiği yerlerdeki bilgiler İran tarihini konu alan bölümleridir. Diğer taraftan *Şâhnâme*'deki efsaneler, Aryâ kökenli efsanelerden kaynaklanmaktadır. *Avestâ*'nın bu konuda *Şâhnâme* üzerindeki etkisi, ağızdan ağıza sözlü olarak aktarılmış olan tamamı millî içerikli, İran millî gelenekleriyle tarihi ve adetlerini koruma ve sonraki nesillere aktarma özelliği taşıyan hikayelerin *Şâhnâme*'nin yazılmasına neden olmasındadır.<sup>27</sup>

Diğer taraftan Rüstem'in "Hefthân"ı içeriği açısından Herkül'ün "On iki Hân"ına benzemektedir. Rüstem adı, *Avestâ*'da asla geçmemektedir. Pehlevî dilinde kaleme alınmış eserlerde de Rüstem adı "Rustehm" şekliyle nadir de olsa yer almaktadır. Buna karşın "Herkül" adı Yunan mitolojik kaynaklarında tanrılar soyundan gelen bir kahraman olarak temel rolü oynamaktadır. "Siyâvuş" ve "Sûdâbe" hikayesi trajedik açıdan "Hippolyt" destanı ile benzerlikler taşıırken, Behmen'in kızı "Homay"ın hikayesi "Periyam"ın kızı "Helene" hikayesiyle örtüşmektedir. İran millî kahramanlık destanlarında "Simorg"un rolü, onun "Zâl" ile olan ilişkisi, Simurg'un Zâl'in hayatının başlangıcından ta İsfendiyâr destanının sonuna kadar oynadığı rol, Yunan mitolojisi geleneğinde her zaman tanrılar tanrısı "Zeus"un sarayında en önemli güç olarak yer alan "kartal"ın benzer özelliklerini taşımaktadır.<sup>28</sup>

Milletlerin mitolojileriyle gelenekleri, inançları, dilleri ve kültürleri arasında sıkı sıkıya bir ilişki vardır. Buradan hareketle milletlerin efsanelerini, inançlarından ve bu sayılan değerlerinden ayırmak, ilgisiz olduğunu düşünmek mümkün değildir. Eski dünya halklarında efsaneler çok önemli rol oynamışlardır. Özellikle millî kahramanlık destanlarıyla aynı doğrultuda yer alan kahramanlık destanları ve büyük trajediler, Hint-Avrupa ve Hint-İran geleneklerinde etkin rol oynamaktadır. Özellikle din adamları, savaşçılar ve çiftçiler arasındaki mitolojik ilişkiler, Yunan ve Aryâ eski geleneklerinde birbirlerine benzer ve yakın taraflarıyla bilinmektedir. Birtakım Yunan ve Hint mitolojik eserleriyle Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde yer alan bazı bölümlerdeki birtakım hikayeler arasında ortak ve benzer yönler gözlemlenmektedir.<sup>29</sup>

Mitolojik kahramanlar gerek batı ve gerek doğu kahramanlık destanlarının tamamında zeka, fizikî güç, mal ve servet üçlüsüne her zaman sahip olmuşlardır. Bu üçlü güç, daha önce sözü edilen din adamı bilginler, savaşçılar ve çiftçiler diye tanımlanan üç sınıf ile yakın ilişkilidir. *Şâhnâme*'deki efsaneler, eski İran'ın çevresindeki başta Abhâz, Çerkez, ve Çeçenler olmak üzere komşularının efsaneleriyle şaşılacak derecede çok yakın benzerliğe ve ortak yönlere sahiptir. Mitolojideki efsaneler, çoğunlukla destan boyunca insanların yaratılışında yer alan birtakım özelliklerin öne çıkarılmasıyla oluşturulmaktadır. Çoğu durumda ancak tanrıların sahip olabilecekleri yetenek ve beceriler insanlara verilmektedir. Bu özellikler bütün efsanelerde, yıldızlar ve astronomiyle direkt bağlantılıdır. Tanrılar ve devlerin savaşları, dünyanın yok olması, yıkılıp ortadan kaldırılması yeniden hayata kavuşması, batı mitolojisi, Hint ve İran mitolojilerinde oldukça benzer yönlere sahiptir.<sup>30</sup>

## İRAN MİTOLOJİSİ

Aristo'ya göre; tarihçiyi şairden ayıran özelliği tarihçinin nesir ile, şairin manzûm olarak yazması değildir. Örneğin Herodot Tarihi de bir şekilde şiire dönüştürülebilir ve tarih olma özelliğini kaybetmez. O halde tarih yazarını şairden ayıran onun gerçek dünyada yaşanan olayları kaleme alması, şairin ise, gerçekleşme ihtimali bulunan konulara dizelerinde yer vermesidir.<sup>31</sup> Buradan hareketle tarih yazımcılığı, şairlik ve efsane yazımcılığı arasındaki sınırlar Aristo'nun ifade ettiği kadar belirgin değildir. Çünkü tarihçilik de, temelde gerçek olaylar ve yaşanmış gelişmeleri konu alsada bütünüyle efsanecilikten ve hikaye yazımcılığından uzak kalamamıştır. Yine Herodot'un, Ahâmeniş krallarını tasvir ederken; Firdevsî'nin, İran hanedanlarını anlatırken verdikleri bilgiler, tarih, mitoloji ve hatırat arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymada aydınlatıcı unsurlardır. Klasik dönemlerde "gerçek olayları yazıya aktaran" tarih yazımcılığının en iyi örneklerinden olan *Herodot Tarihi*, en azından Herodot'un kişisel tecrübeleri ve zihinsel tasvirleri ve özgün bilgilerinin etkisinde kalarak kaleme alınmıştır. Ancak bütün bunların yanında onun Ahâmenişler ve Yunanlılar ile ilişkileri konusunda verdiği bilgiler, Sâsânîler çağında İranlıların tarih hatıralarından silinen ve XIX. yüzyıla kadar belirsiz kalan tarihî gerçekleri göstermekte, en azından Medler'in, Ahâmeniş İmparatorluğunun tarih sahnesinde yer aldıklarına tanıklık etmektedir.<sup>32</sup>

Firdevsî, *Şâhnâme*'de tarihî gerçek varlıkları olan eski İran sülaleleri Medler ve Ahâmenişler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bunların yerine mitolojik varlıkları bulunan Pişdâdiler ve Keyânîler hanedanları hakkında ayrıntılara, özet olarak da Mulûk-i tevâ-yif ve Eşkânîler konusunda bilgilere yer vermekte, bu bölümlerde mitolojik bilgilerden ve eldeki kaynaklardan yararlanarak yaşadığı dönemdeki Sâsânîler hakkında yaygın bilgileri dizelerine aktarmaktadır. *Şâhnâme*, gerçekte, mitolojik özellik taşıyan öğütler, tarihî olaylar, ahlakî öğretiler, hikmet, efsaneler ve şairsel tasvirler, bu arada Firdevsî'nin kendi hayat hikayesiyle ilgili ayrıntılara yer veren bir mecmuadır. Bir diğer ifadeyle bu iki tasvir ve değerlendirmenin kişisel bakış açıları, sosyal ve ulusal birtakım etkenlerin yanı sıra zaman ve mekan faktörlerinin etkisinde kalsalar da Firdevsî'nin Sâsânî hükümdarlarını tasviri, neredeyse Herodot'un Ahâmeniş krallarını tasviri gibi tarih yazımcılığının en iyi örnekleri arasında yer almaya adaydır.<sup>33</sup>

Birçok eski dünya milletinin mitolojisi ya da tarihinde yer alan eski tanrılar ve destan kahramanlarını konu alan efsaneler, hem şiire hem de kahramanlık destanlarına konu olmuş hikayeler ilk ortaya çıkışları ve ilk rivayetçilerin anlatımlarında tümüyle uydurulmuş anlatımlar değildir. Yapılarında kaçınılmaz olarak bir gerçek çekirdeği bulunmaktadır. Bu konuda önemli araştırmalar yapmış İtalyan filozofu Giambattista Vico (1668-1744) dikkat çekici birtakım sonuçlar elde etmiştir. Ona göre; yaratıcılık ve ortaya koyma güçleri zayıf ve sınırlı olması nedeniyle ilk insanlar, bu tür efsaneleri kendiliklerinden uydurup ortaya atmamışlardır. Söz konusu rivayetler, asıllarında doğru ve ciddi aktarımlar olarak ortaya çıkmış, birtakım müdahaleler sonucu efsane şeklini almışlardır. Nitekim eski Yunan efsaneleri, ilk çıkışlarında görünüşte dürüst ve gerçek rivayetler olmalarına rağmen Homeros zamanında olağanüs-

tü abartılar ve yalanların karışmasıyla inandırıcılıklarını yitirmişlerdir. Vico'nun bu görüşü eleştirilebilir. Ancak onun tarih ile mitoloji arasında var olduğunu ifade ettiği ilişkinin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Sonuç olarak yapılacak değerlendirme şöyle ifade edilebilir: İnsanoğlunun henüz medeniyetin en büyük makineleri olarak kabul edilen yazı ve yazma araçlarıyla tanışmamış olduğu çağlarda birtakım olayları ve kendisini yakından ilgilendiren gelişmeleri kayda geçirme isteğini zorunlu olarak hafızalara ismarlamadan başka yolları bulunmamaktadır. Özellikle de ümmî olarak nitelendirilen toplumların halk kesimleri arasında bu tür aktarımlar sadece ağızdan ağıza nakledilen şifahî rivayetler yoluyla sağlanmaktadır. Bu durumda her zaman unutmama, dikkatsizlik, aceleye getirme gibi afetler, bazen kişisel kasıtlar ve amaçlı yönlendirmeler de efsanelerin yönünü tarihî gerçekler olma doğrultusundan saptırma tehlikesiyle karşı karşıya getirmektedir.<sup>34</sup>

Gerçekte mitoloji ile tarih öylesine iç içedir ki; örneğin tarih sonrası çağa ait birer tarihî gerçek olan İskender, Sultan Mahmûd, Şâh Abbâs ve Napolyon dilden dile dolaşan halk rivayetlerinde birer efsaneler çemberinin içerisinde kalmaktadırlar. Tarih öncesi dönemlerde efsaneler ile tarihî gerçekleri birbirinden ayırmak çok daha güçtür. Ancak efsanelerin tarih sonrası dönemde de ortaya çıkışlarını kanıtlayan birtakım faktörler gözlemlenebilmektedir. Mitolojik efsaneler gerçekte gelenekler adı altında korunup sonraki nesillere aktarılan birtakım zincirleme rivayetlerdir. Normal hikayelerle farkları ise, bunların başta ilk aktarıcıları olmak üzere rivayet edenler tarafından doğru olduklarının sanılmasıdır. Sanki söz konusu efsanelerin râvilerinin bu olayların birer tarihî gelişme gibi gerçekten yaşanmış olduğuna inançlarıdır. İşte gerçekte efsaneleri birer sembol, hikaye ya da simge olmaktan çıkarıp da tarihî rivayetler kategorisine çeken incelik de burada merkezlenmektedir. Bu konuda bir diğer önemli etken de efsanelerin genellikle bir olayı, inancı, gelenek ya da göreneği aktarmış olmalarıdır. Bu gerekçeyle de efsaneler, ilk dinler, dinî ibadetler ve kurallar, aynı zamanda da ulusal tarihlerle ilişki kurmakta, halk kesimlerinde yaygın inançların birtakım hurafeler ve efsanelere dayanması gerçeğinin yanında eski birtakım felsefî görüşlerin de mitolojik etki altında kalması, hatta efsaneleri temel alması dolayısıyla ulusların tarihleriyle efsanelerin yer yer birbirine karışmasına ortam hazırlamaktadırlar.<sup>35</sup>

Bazı milletlerde yaygın efsaneler arasındaki benzerlik öylesine ileri boyutlardadır ki tarihçileri hayretler içerisinde bırakmaktadır. Söz konusu benzerlikler her zaman benzerlik taşıyan efsanelerin sahibi halklar arasında ortak bir kaynağın ya da değerinin bulunmasına dayanmaz. Bazı durumlarda bu benzerliğin gerçek sebebi, yaşam ya da düşünce yakınlığından kaynaklanmaktadır. Birbirleriyle hiçbir ortak noktaları ya da yakınlıkları bulunmayan farklı milletlerin efsaneleri arasında da benzer faktörlerin etkisinde kalmaları ve aynı gelişim sürecinden geçmeleri gerekçesiyle benzer mitler ortaya çıkabilmektedir. Bu benzerlikler bazen yakın doğu milletlerinin ya da Avrupalı milletlerin mitolojilerinde gözlenmektedir. Bunun gerçek sebebi de ya direkt etkileşim ya da tepki olarak ifade edilebilir.<sup>36</sup>



## İRAN MİTOLOJİSİ

Mitolojik rivayete: kahramanı insan ise, efsane; insan dışı bir varlık ise hikaye adı verilmektedir. Efsane: hikaye ve serüven anlamlarında kullanılmakta olup Farsça'da üç ayrı türü ifade etmektedir. Birincisi, çocukları eğlendirmek amacıyla söylenmiş birtakım şiirsel hikayelerdir. İkinci bir türü ise hayvanların dilinden birtakım hikaye anlatımlarını içirmekte olan mensur hikayelerdir. Bu türe Farsça'da efsane ve dâstân adı verilmektedir. Bu tür efsanelerin özellikleri eski olmaları ve çocukları eğlendirmek için söylenmiş olmalarıdır. Bu tür efsanelere genelde “yekî bûd yekî nebûd: bir varmış bir yokmuş”, “der rûzgârân-ı kadîm: eski zamanlarda” gibi ifadelerle başlanır. Bunlar genellikle halk edebiyatının ve millî mitolojinin bir bölümünü oluştururlar. Üçüncü bir tür ise edebî eserlerde görülen manzûm ve mensûr hikayelerdir. Bunlar arasında Hint kökenli *Kelîle ve Dimne*'deki hikayeler, tamamen İran orijinli *Merzûbânnâme* gibi eserler örnek verilebilir. Bu türden hikayeler daha çok fabl özelliği göstermektedirler.<sup>37</sup>

Dünyanın yaratılışı, insanın ortaya çıkarılışı, doğal olayların oluşumları, milletlerin, kabileler ve şehirlerin kurucularının meydana çıkmaları, savaşlar, tanrılar, yarı tanrılar ve insan üstü güçler arasında gelişen olaylar, örneğin Zerdüş mitolojisinde insanın rivâs bitkisinden ortaya çıkışı, Yunan mitolojisinde ateşin Promete tarafından tanrılardan çalarak yeryüzüne getirmesi, bu günahından dolayı da Zeus tarafından cezalandırılarak kayalıklara zincirlenmesi ve sonunda çığırının kartal tarafından yenilmesi gibi. Mitlerin önemli bir kısmında da insanların düzenledikleri törenler, inançlar, ayinler ele alınmaktadır. Dinlerin bazı konuları bu tür mitolojinin konusudur.<sup>38</sup>

### III. İRAN MİTOLOJİSİNİN KAYNAKLARI

Sâsânîler ve daha önceki dönemlerden miras kalan kitaplar, resmî belgeler ve birtakım eserlerin Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrilmesi, Pers yazılı kültürünün daha sonraki devirlere aktarılması, bazı İranlı çevrelerin geçmişten kalan kültürel miraslarını koruma ve daha sonraki nesillere aktarmada izledikleri yollardan biriydi. Bu dalda, yeni müslüman olmuş İbn Mukaffa ve çalışmaları en iyi örnek olarak kabul edilir. İran kültür ve medeniyetinin sonraki kuşaklara aktarılmasında son derece önemli çalışmalar olan bu tercüme faaliyetleri yanında yine İranlı bilginlerin çoğu zaman millî duyguları göz önünde bulundurarak İran efsaneleri ve mitolojik değerleriyle *Kur'ân*'ın özellikle tarihî anlatımları ve eski dünya milletleri, onların gelenekleri, kültürleri, tarihî ve dinî kişilikleri konusundaki kıssaları arasında bir uzlaşma, bir uyum sağlama çabaları da oldukça önemli rol oynamıştır. O dönemler mitoloji, tarihin bir parçası olarak algılanıyor “niçin?, nasıl?” sorularına gerek duyulmaksızın kabul ediliyor, böylece İran mitolojik unsurları İslâmî çevrelerde bir ehliyet elde etmiş oluyordu. İslâm'a inananlar eski değerlerini de böylelikle korumuş ve yeni inançlarıyla bağdaştırarak kalıcı bir kimliğe kavuşturmuş oluyorlardı. Sonuçta yeni İran kültüründe; “Zerdüş ile İbrâhîm” ya da “Cemşîd ile Süleymân” yan yana yer alabiliyordu. Bütün bunlara kanıt olarak Arapça şaheser yapıtlar kaleme almış iki büyük tarihçi örnek verilebilir:

*Târîh-i Taberî* ile *Mucmelu't-tevârîh ve'l-kısas* gibi çok önemli tarihî kaynaklarda söz konusu uyum açıkça görülmektedir. Bu konuda İranlıların kültür ve medeniyetleriyle millî benliklerini devam ettirmek için oldukça önemsedikleri köklü faaliyetleri Şuûbiyye, Şîlik, tasavvuf ve İsmâiliyye gibi yaygın dinî, sosyal ve manevî kalkışlarından söz etmek gerekir.<sup>39</sup>

Bu hareketler içerisinde Pers millî tarihi, kültür ve mirasının aktarılmasında da etken olan bağımsızlık hareketlerinin başlangıcı olarak kabul edilen Şuûbiyye hareketi çok önemlidir. Emevî çağının sonlarında Şuûbiliğini ilan eden ilk şairlerden Fars asıllı Ebû Fâiz İsmâîl b. Yesâr en-Nisâî, I/VII. yüzyılın sonlarında dünyaya gelmiş, Medîne'de büyümüş, daha sonra Azerbaycân'da yaşamış, çok uzun bir ömür sürmüş, rivayete göre son Emevî halifesini bile görmüş, Emevî devrinin sonuna doğru ölmüştür. Aşırı Fars taraftarı olan şair, şiirlerinde Araplara karşı Farslarla övünen bir kişiliktir. Şairliğinden önce bu özelliğiyle tanınır. Halifenin huzurunda bile kavminin şan ve şöhretini, nesebinin asaletini dile getirdiği birkaç kasidesi günümüze kadar gelmiştir. Bu tutumu, işkenceye uğramasına ve sürgün edilmesine de yol açmıştır.<sup>40</sup> Ailesinden Arapça şiirler söyleyen birkaç şairin de çıktığı Ebu'l-Fâiz İsmâîl b. Yesâr en-Nisâî, Hişâm b. Abdulmelik (105-125/724-743) için yazmış olduğu kasidelerinden birinde onu övmek yerine ataların övmüştür.<sup>41</sup>

Siyasî, sosyal ve kültürel bir başkaldırı olarak tarihe geçen Şuûbiyye hareketinin öncüleri ve taraftarları İranlılardı. Aralarında şairler, mütercimler ve yazarlar da bulunan bu çevrelerin asıl amaçları, bütün benlikleri ve değerleriyle İran milletini tanıtmak, İran'ın bağımsızlığını kazanmasını sağlamak, bölgedeki Arap egemenliğini ortadan kaldırarak onların gücünü kırmaktı. Bu çevreler, belirledikleri hedeflerine önemli ölçüde de ulaştılar. Bu amaçlarına erişmede kullandıkları yollardan biri de İran tarihi ve millî rivayetleriyle ilgili kitapları Arapça'ya çevirmek, İranlıların göstermiş oldukları kahramanlıkları ve öne çıkan özelliklerini konu alan eserler yazmaktı.<sup>42</sup>

İran değerleri ve Pers milletinin üstün özelliklerinden söz eden Şuûbî yazarların eserleri arasında; Saîd b. Hamîd'in *İnsâfu'l-'Acem mine'l-'Arab*, *Kitâbu Fazli'l-'Acem 'alâ'l-'Arab*, Beytu'l-hikme'nin reisi Haysem b. Adıyy'in *Ahbâru'l-Furs*, Sehl b. Hârûn'un birkaç eseri, Ebû Ubeyde Muammer b. Musennâ'nın *Fezâ'ilu'l-Furs* adlı eserleri ve ilk İslâmî dönemlerde kaleme alınmış kaynaklarda isimlerine rastlanan daha birçok örnek verilebilir. Birtakım ektenler nedeniyle daha sonraki dönemlerde söz konusu eserler ortadan kaybolmuş, ancak bu eserlerin de etkisiyle İranlılar, birtakım hareketleri başlatma ve yürütme heyecanı kazanmış, bağımsızlıklarını elde etme yolunda bunlardan da güç almışlardır. Diğer taraftan İran kökenli Şuûbî şairlerin Arapça kaleme almış oldukları kahramanlık içerikli dizeleri de, o çağların İranlı şairlerinin milliyetçilik duyguları, heyecanları, ülkelerine olan sevgilerini dile getirmektedir. Beşşâr b. Bord, Hureymî-yi Soğdî, Ebû Nuvâs-i Ahvâzî, Mehیار-i Deylemî, el-Mutevekkil-i İsfahânî gibi ünlü kalemlerin bu hareketler içerisindeki etkin ve derinlikli rolleri de unutulmamalıdır.<sup>43</sup>

## İRAN MİTOLOJİSİ

Şuûbiyye düşüncesinin önemli ve etkili sonuçlarından biri de, tarihî ve kültürel içerikli çok sayıda eserin Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrilmesi konusunda başlattığı seferberliktir. Bu faaliyet, o dönem İran düşüncesi ve edebî gücünün açık göstergesidir. Bunlar arasında; o dönemler tarih ve daha özel bir değerlendirmeye “millî tarih” özelliği taşıyan İran millî rivayetleriyle tarihî gelişmelerine yer veren çok sayıda eser bulunmaktaydı. Bunlardan İbn Nedîm'in *el-Fihrist*, Hamza-yi İsfahânî'nin *Sinî-yi Mulûki'l-'arz ve'l-enbiyâ*, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zehab*, İbn Kuteybe Dîneverî'nin *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr* ve *Mucmelu't-tevârih ve'l-kısas* gibi klasik kaynaklarda söz edilmektedir. Bunlar arasında; *Dâstân-i Behrâm-i Çûbîn*, *Rustem u İsfendiyâr*, *Pîrân-i Vîse*, *Kitâb-i Peykâr*, *Mezdeknâme*, *Kitâbu't-tâc*, *Dârâ ve Bot-i Zerrîn*, *Lohrâspnâme*, *Husrev u Şîrîn*, *Enderznâmehâ-yi Pehlevî*, *Ahbâr-i İskender*, *Ahd-i Erdeşîr*, *Veys u Râmîn*, *Pîrûznâme*, *Ahbâr-i Behmen*, *Bahtiyârname* ve daha başka eserler yer almaktadır.<sup>44</sup>

Bütün bu edebî ve tarihî amaçlı millî uzun süreli seferberliğin en önemli meyvesi, İran milletinin resmi yazışmalarda, şiirde ve çeşitli konularda eserlerin yazılmasında kullanılmaya başlanan Pârsî, Pârsî-yi Derî, ya da Derî adıyla resimleştirilen dilinin ortaya çıkmasıdır. Burada dikkat çeken önemli bir nokta da bu yeni resmi dil ile kaleme alınan ilk eserlerin önemli bir kısmının İran millî kahramanlık rivayetlerine yer veren çalışmalar olmasıdır. Horasân dihkânları sınıfından ve soyları Sâsânîler dönemi önemli kişilikleri ve ünlü komutan Behrâm-i Çûbîn'e dayanan asil İranlı bir hanedan olan Sâmânîler, diğer hanedanlar gibi İran geleneklerini ve millî değerlerini korumada çok titiz davranmışlar, yönetime geldiklerinde bütün güçleriyle eski İran'ın bütün geleneklerine sarılmış, her şeyi İranlılaştırma politikası izleyerek önemli çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu amaçla İranlıların yeni kabul ettikleri dinin kutsal kitabı *Kur'ân-ı Kerîm*'i de Farsça'ya çevirmişlerdir.<sup>45</sup>

Bütün bu millîleştirme faaliyetlerinden hız alan millî çabalar IV/X. yüzyıl boyunca Horasân'da eski dönemlere ait İran rivayetlerini toplayarak bir araya getirme ve İran tarihini, millî rivayetlerini kitaplaştırma çalışmaları yoğun olarak devam etti. Bu çalışmalarda İran rivayetlerini sözlü olarak aktaran “nakkâl”lar özellikle Sâsânîler döneminden itibaren yaygın olarak faaliyet gösteren kesimin gayretleri ve bu derlemelerdeki büyük payları göz ardı edilemez. Daha sonraki dönemlerde bu anlatımcılara “kissehân”, “defterhân” ve eğer *Şâhnâme* ve kahramanlık destanları okuyorlarsa “şâhnâmehân” adları da verilmiştir. Araştırmacılar V./XI. yüzyılda etkin olan söz konusu anlatımcılar ve rivayetçilerin İran millî tarihi, mitolojisi ve efsanelerinin derlenmesinde temel etken olduğu kanısındadırlar.<sup>46</sup>

Burada İran mitolojisinin en önemli kaynakları arasında yer alan bazı eserler ve özellikleri hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

### 1. *Avestâ*

Eski İran'da yaygın efsanelerin ve Fars mitolojisinin en önemli ve en büyük kaynağı, her şeyden önce *Avestâ*'dır. Bu konuda yapılacak bütün çalışmalarda ilk kaynak olarak Zerdüş'tün söz konusu bu kutsal kitabına başvu-

rulmalıdır. Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avestâ*'nın yazılmış olduğu dile de “*Avestâ dili*” adı verilmektedir. Kaynaklarda *Avestâ* ve *Avestâ* ile ilgili eserler dışında bu dilde kaleme alınmış hiçbir eser bulunmadığı aktarılmaktadır. *Avestâ* kelimesinin Farsça “sitâyiş: övgü” anlamına kullanıldığı tahmin edilmektedir. Dilbilim araştırmalarına göre *Avestâ* dili İran'ın doğu bölgelerine ait bir dildir. Bu konuda *Avestâ*'nın en önemli bölümleri “Yeşetler”dir. Yeşetler, İranlıların kendilerine özgü çeşitli tanrılara yapmış oldukları duaları, ilahileri ve yakarışları içermektedir. Bu bölümlerdeki rivayetlerin bir kısmı Zerdüşt öncesi dönemler hakkında da bilgiler vermektedir. *Avestâ*'nın bir diğer bölümü, ilk bölümü olan Vendîdâd/Vendîvdâd, Ahura Mazda'nın yarattığı, sonra Ehrîmen tarafından kirletilen İran toprakları hakkında bilgiler vermekte, ikinci bölümü ise, onun yer altı kalesinden söz etmekte olup efsaneler ile ilgili çalışmalarda son derece önemlidir.<sup>47</sup>

Bu dönemlerden daha eski devreler, yani İranlılar ile Hintlilerin henüz yollarını birbirlerinden ayırmamış oldukları çağlar hakkında bilgiler elde etmek için de, bu alanda araştırma yapanların ortak görüşlerince MÖ. ikinci bin yılda söylenmiş oldukları kabul edilen, Aryâ kökenli Hintlerin edebiyatlarında yer alan *Rîg-i vedâ* surûdları son derece önemli kaynaklardır. Tanrılardan birçoğu, mitolojik kişilikler, aynı zamanda büyük bir ihtimalle *Avestâ* ve *Vedâ* bağlarının inançlarında birtakım efsanevî şahsiyetler ortakır. *Rîg-i Vedâ*'da söz edilen bir kişilikten *Avestâ* da bahsetmekte, hakkında ayrıntılar vermektedir. Bunların yanı sıra eski dönemlerde MÖ. ikinci binli yıllarda Mısır, Anadolu ve Suriye bölgelerinde ele geçen birtakım çivi yazılı belgeler Yakın Doğu'daki ilk Hint ve Avrupa göç dalgaları, bazı tanrılar ve tarzları hakkındaki rivayetlere ışık tutmaktadır.<sup>48</sup>

## 2. *Dînkert*

Günümüze kadar gelebilmiş en önemli ve en ayrıntılı Pehlevîce eser olan *Dînkert*, aslında on cilt halinde kaleme alınmıştır. Ancak şimdi bu on ciltten sadece I. ve II. ciltleri elde bulunmaktadır. “*Zend Âgâhiyye*” adıyla da bilinen *Dînkert*, Pehlevî edebiyatında bu isimle ün kazanmıştır. W. West tarafından eserin toplam kelime sayısının 169.000 olduğu ifade edilmektedir. *Dînkert*, Abbâsî halifesi Me'mûn'un huzurunda Ebâlîş ile münazaraları bulunan Ferruhzâd oğlu Âtûr/Âzer Fernbağ tarafından kaleme alınmıştır. Âzer Fernbağ, II-III./VIII.-IX. yüzyıllarda yaşamış, eserini de bu yüzyıllarda kaleme almıştır. *Dînkert*, Mezdisnâ inancı, bu inancın dinî ayrıntıları, gelenek ve göreneklere, inançları, rivayetleri ve edebiyat tarihi gibi konularda bilgilere yer veren büyük bir mecmuadır.<sup>49</sup>

*Dînkert*, İran gelenek ve adetlerini, tarihî, mitolojik, dinî, millî ve ilmî rivayetlerini ve değerlerini Sâsânîler döneminde olduğu gibi koruyarak daha sonraki çağlara aktarması dolayısıyla çok önemli belgeler ve kaynak eserler arasında yer almakta, Sâsânî dönemi İran kültür ve medeniyeti konusunda önemli ayrıntılara yer vermektedir. *Dînkert*, Destûr Peşûtan Sencânâ tarafından dokuz cilt, oğlu Dârâb Sencânâ tarafından on cilt olarak açıklamalar ve notlarla, İngilizce çevirisi ve Pehlevîce metniyle birlikte Bombay'da yayın-

## İRAN MİTOLOJİSİ

lanmıştır.<sup>50</sup> Bir Zerdüşt ansiklopedisi niteliğindeki *Dinkert*, III/IX. yüzyılda kaleme alınmış önemli kaynaklardan birisidir. Sâsânîler döneminde derleme yoluyla oluşturulan bu eser, İran efsaneleri konusunda mübedlerin kaleme almış oldukları eserlere dayanan değerli bilgilere yer vermektedir.<sup>51</sup>

### 3. *Bundehişn*

Pehlevî dönemi İran'ının önemli Pehlevîce metinlerden *Bundehişn/ Bundehiş*, Orta Farsçada; "yaratılışın aslı" anlamında *Bundehişn*, Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir bakıma Sâsânî dönemi *Avestâ*'sı ve *Zend*'inin bir özeti olan, tarih, din ve coğrafya konuları yanında, dünyanın yaratılışı, hikayeler ve efsaneler, doğa ve daha başka konulara yer veren Zerdüşt dinî ve tarihî önemli metinlerinden biridir.<sup>52</sup> III/IX. yüzyılda yazılmış önemli kaynaklar arasında yer alan eser, yaklaşık 13.000 kelimededen oluşmaktadır.<sup>53</sup> Bu kitapta; yaratılış, doğa, halklar ve krallar ile ilgili detaylara yer verilmektedir. Bir Zerdüşt bilgi hazinesi niteliğindeki bu ansiklopedik eser, İran mitolojisinde yer alan birçok efsaneyi yok olmaktan kurtarmıştır. Yine temel olarak *Avestâ*'ya, onun tefsiri ve tercümesi olan *Zend*'e dayanan *Vizidagiha i Zadsparam* da *Bundehişn*'de verilen bilgilere bir dereceye kadar yer ayırmıştır. *Vizidagiha i Zadsparam*'da yer alan yaratılış, Zerdüşt efsaneleri ve gelecekte ortaya çıkacak İran millî kahramanlarını konu alan bilgiler, dünyanın yeniden yapılanmasıyla ilgili ayrıntılar, İran millî tarihinin özellikle dinî yönlerini aydınlığa kavuşturmada araştırmacılara yardımcı olmaktadır.<sup>54</sup>

Eserin tarihî gelişmelere yer vermesi bakımından en önemli kısmı, 33. fasıl'dır. Bu kısımda İran efsanevî tarihinin bir bölümü Sâsânî döneminin sonlarına kadar ele alınmaktadır. Özellikle İran efsanelerinin bir özeti olması açısından çok önemlidir. Bu bölümdeki ayrıntıların bir kısmını J. Darmesteter *Le Zend-Avesta* adlı eserinin II. cildinde Fransızca'ya çevirerek birtakım açıklamalarla birlikte yayınlamıştır. Özellikle de 36. fasıl; Keyânîler dönemindeki gelişmeleri, İran topraklarına yöneltilen saldırıları, Keyânîlerin kökenleri ve tarihî geçmişleri gibi bir çok konunun yanı sıra İran millî tarihi ve İran ülkesinin coğrafyası konularında yoğun bilgilere yer vermektedir.<sup>55</sup>

Fars edebiyatında da etkileri görülen eserin *Târih-i Sîstân*'da adı geçen, Avrupa'da da bilinen *Bundehişn*, ilk olarak Anquetil Du Perron tarafından tercüme edilmiş ve *Zend-Avesta* ile birlikte 1771 yılında Paris'te yayınlanmış, diğer çevirileri, Westergard, Haug ve Winaischmann tarafından yapılmıştır. Tam nüshası 1908 yılında Tehmors Dînşâcî Anklesaria tarafından Behrâmğûr Tehmors Anklesaria'nın önsözyle Bombay'da yayınlanmıştır.<sup>56</sup>

Eserin ikinci bölümü, yazarın *Avestâ* ve tefsirleri dışında başka birtakım kaynakları da kullanarak eserini kaleme aldığını, Bâbil destanları ve Yunan hikayelerinden Ahâmenişler öncesi dönemlere ait ayrıntılardan da yararlandığını göstermektedir. Yazar, mübedlerin soylarından söz ettiği bir fasılda; "Beni dünyaya getiren anne, bir mübed'in kızıydı." diye söze başlayarak atalarının isimlerini saymakta ve *Hudâynâme*'de isimleri geçen mübedlerin bu aileden olduklarını belirtmektedir. Birisi özet, daha kısa ve Hint *Bundehişn*'i olarak, diğeri de ayrıntılı ve İran *Bundehişn*'i adıyla bilinen ve her ikisi de

Farsça'ya çevrilmiş iki nüshası bulunan *Bundehişn*, defalarca Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya çevrilmiştir. Tam nüshası Bombay'da yayınlanmış, ofset baskısı Tahran'da iki farklı nüsha esas alınarak yapılmıştır.<sup>57</sup>

#### 4. *Hudâynâme*

Sâsânîler döneminin en önemli tarihi eseri *Hudâynâme*, İran hanedanlarının, padişahlarının adlarını, çeşitli dönemlerin tarihi gelişmeleri efsanelerle karışık olarak kaydetmektedir. Sâsânî saraylarında gelişmelerin kaydedildiği resmî defterler bulunmaktaydı. VI. yüzyıl Bizanslı tarih yazarlarından Husrev-i Enûşîrvân ile çağdaş olan Agasyas da bu resmi belgelerden yararlanmıştır. Özellikle Şapûr ve Nersî kitabelerinin içerikleri Sâsânî sultanlarının saraylarında arşivlerde özenle korunmaktaydı. Aynı zamanda Sâsânî sarayında İran tarihi, mitolojik rivayetleri ve efsanelerini ezbere bilen kişiler de bulunuyordu. Firdevsî, *Şâhnâme*'de: Behrâm-i Gûr'a (421-439/1030-1048) ava giderken yolda Cemşîd ve Ferîdûn hikayelerinin anlatıldığını aktarmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Behrâm-i Gûr dönemine kadar "Nâme-yi Bâstân" bulunmakta ve eğlence meclislerinde onun hikayeleri okunmaktaydı.<sup>58</sup>

İran padişahlarıyla efsanevi kahramanlarının hayatlarını konu alan metinler, çok eski zamanlardan beri İran edebiyatında özgün yerlerini almışlardır. İran tarihini yazıya geçirmek isteyen ve bu konuda girişimde bulunan ilk kişi, eski İran'da adaletiyle ünlü Sâsânî hükümdarı Enûşîrvân (531-579/1137-1187)'dir. Enûşîrvân, egemenliği altındaki topraklarda İran, İran tarihi ve kahramanlarıyla ilgili olarak anlatılan, dilden dile dolaşan sözlü halk hikayelerinin, padişahlar ve yönetimleri ve dönemleriyle ilgili çeşitli konularda yazılmış tarihle ilgili nesebnâmeler, savaş günlükleri ve bu gibi olaylarla ilgili kayıtlarda yer alan bütün rivayetlerin toplanarak yazıya dökülmesini ve özenle korunmasını emretmiş, başlatılan çalışmalar sonucu *Hudâynâme* ortaya çıkmıştır.<sup>59</sup> Enûşîrvân dönemi, İslâm öncesi İran tarihinde çeşitli dallarda önemli eserlerin yazıldığı, önemli çevirilerin yapıldığı edebi bir kalkınma devresidir. Sâsânîlerin Enûşîrvân'dan sonra yönetime gelen diğer sultanları da bu esere birtakım yeni konular eklemişler, hatta Sâsânîlerin yıkılışından sonra III. Yezdicerd ile ilgili gelişmeler de *Hudâynâme*'ye eklenmiştir. Bu eserin padişahlar ve dönemleriyle ilgili gelişmelerin yanı sıra bir diğer özelliği de, onların zaman zaman yaptıkları konuşmalar, kısa ve özlü sözler ve vasiyetlerine de yer vermesidir.<sup>60</sup>

*Şâhnâmelerin* temel çekirdeğini *Hudâynâme*'de yer alan bilgiler oluşturmaktadır. *Hudâynâme* ve İran tarihiyle, efsanevi rivayetlerini konu alan kaynaklar Abdullâh b. Mukaffa tarafından *Siyeru'l-mulûk* ya da *Siyeru Mulûki'l-Furs* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. *Hudâynâme*'nin Arapça çevirilerinde doğal olarak birtakım Zerdüşt inancı unsurları da atılmıştır.<sup>61</sup> Eser, sadece kapsayıcılığı, birçok rivayeti bir araya toplayarak derlemesi gerekçeyle değil, aynı zamanda mütercimim olağanüstü kişiliğiyle yaygın bir üne kavuşmuş ve uzun dönemler Arapça tarihçiler ve râvilerin kaynağı olarak kullanılmıştır.<sup>62</sup> İran tarihi ve efsaneleri konusunda önemli kaynaklar olarak kabul edilen ve *Hodâynâme* adıyla da bilinen bu eserler ortadan kaybolmuş,

## İRAN MİTOLOJİSİ

ancak, Taberî, Mesûdî, İbn Kuteybe, Belâzurî, Hamza-yi İsfehânî, Seâlibî ve daha başka İslâm tarihçileri ve İranlı şairlerin bu kaybolan eserlere dayanarak III/IX-V/XI. yüzyıllar arasında kaleme aldıkları klasik kaynaklar, hem eski dönemler İran tarihi ve hem de İran mitolojisi konusundaki bilgileri günümüze kadar aktaran araçlar olmuşlardır.<sup>63</sup> Eser, daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış başta Taberî'nin *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, Ebû Hanîfe-yi Dînevî'nin *Ahbâru't-tivâl*, İbn Miskeveyh'in *Tecârubu'l-umem* adlı eserleri olmak üzere diğer çok önemli klasiklere ve *Şâhnâmelere* de kaynaklık etmiştir.

İran mitolojik rivayetlerini, bir bakıma mitoloji tarihini konu alan birtakım rivayetleri bir araya toplayan bu eser, Sâsânîlerin son dönemlerinde kaleme alınmış, aktardığı rivayetler de aşamalı olarak tarihî gerçekler rengi kazanmış, efsanelerle tarihî gelişmeleri iç içe katarak işlemiş, bazı bölümlerinde gerçek tarihî olayları, bazı bölümlerinde ise gerçeğe yakın gelişmeleri, İran'ın klasik dönemlerine ait rivayetleri aktararak o dönemleri açık bir tarzda tasvir etmiştir. Eserde yer alan bilgilerin önemli bir kısmı ileri gelen kesimler ve aristokrat çevrelere ait olsa da halk tabakaları da hem yaşadıkları toprakların, ülkelerinin ve hem de atalarının maceralarını yansıttığı için bu eseri kendileri için bir övünç ve gurur kaynağı olarak kabul etmişlerdir.<sup>64</sup>

*Hudâyânâme*'nin Arapça çevirileri ve muhtemelen Pehlevî dilindeki orijinali de Farsça *Şâhnâme* yazarları ve şairlerin o dönemlerde (IV./X. yüzyıl) kullandığı en önemli kaynak olmuştur. Bunlar arasında Mesûdî-yi Mervezî, Ebu'l-Mueyyed-i Belhî, *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'nin yazarları ve Ebû Alî-yi Belhî en önde gelenlerdir. Firdevsî ise, asıl kaynak olarak *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi kullanmış, bunun dışında özellikle sözlü kaynaklar olmak üzere diğer klasik eserlere de başvurmuştur.<sup>65</sup>

Bu eserler, özellikle İslâm öncesi dönem İran tarihi hakkında çok önemli kaynaklar olarak kabul edilmektedir. *Avestâ*, Ahâmeniş dönemine ait kitabeler ve levhalar, orta Farsça çağında yazılmış kitabeler, çanak çömlek ve diğer arkeolojik bulgular, papirüsler, kayalıklar ve çeşitli yapıların duvarlarına işlenmiş çok önemli tarihî belgeler, resimler ve sikkeler o dönemlerin tarihini, İran millî tarihi ve efsanelerini yansıtan ve günümüze aktaran, kökenleri çok uzak geçmişlere dayanan efsaneleri bize ulaştıran araçlardır.<sup>66</sup>

### 5. *Şâhnâmeler*

III./IX. yüzyılın ortalarından itibaren doğu İran emirlerinin Farsça'yı, Fars edebiyatını ve Fars değerlerini canlandırmak, yeniden diriltmek için ortaya koymuş oldukları birtakım çaba ve gayretleri yeni Farsça ve edebiyatının önünü açmış çalışmalar olarak kabul edilmektedir. Aynı dönemlerde ya da kısa bir zaman sonra Merv bölgesinde yönetimi ele geçirmiş ve bağımsızlık faaliyetlerine girişmiş şahsiyetlerden Ahmed b. Sehl adında İranlı asîlzâde köylülere biri, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'de "Âzâd Serv" bazen de "Serv" adıyla söz ettiği önemli bir kişiliği de himayesi altına almıştı. Sîstân bölgesinden olan ve soyunun Nerîmân'ın oğlu Sâm'a eriştiğini iddia eden Âzâd Serv, bütün imkanlarını ve zamanını Sâm hanedanının, özellikle de Rüstem'in rivayetlerini toplayarak bir araya getirmeğe vakfetmiş, bu rivayetlerle büyümüştü.

Firdevsî'nin eline geçen ve *Şâhnâme*'yi kaleme alırken yoğun olarak yararlandığı, özellikle Rüstem ve ailesi ile ilgili birçok rivayeti aktarırken kaynak olarak kullandığı eser, işte bu ünlü yaşlı şahsiyetin derlediği "Rüstem'in haberleri" idi. Bu eser aynı zamanda yeni Farsça ile kaleme alınmış ilk mitolojik çalışma ve İran millî hikayelerine yer veren ilk derlemedir.<sup>67</sup>

IV./X. yüzyılda İran tarihinde dönem noktası olarak kabul edilen gelişmeler yaşandı. Bağımsız ya da yarı bağımsız İranlı hanedanlar belli bölgelerde yönetimler oluşturup egemenliği ele geçirdiler. Millî ve bağımsızlık yanlı hareketlerin sonucu olarak ortaya çıkan bu yönetimlerin en önemli faaliyetleri, Fars dili alanında görülmektedir. Daha ortaya çıkışlarıyla birlikte millî benlikleri, öz değerleri ve dillerinin hamisi olarak belirmişlerdir. Yakûb-i Leys ve Muhammed b. Vasîf'in hikayesi yaygın olarak bilinmektedir. Şairler huzurunda Arapça şiirler okuyunca, "Anlamadığım şeylerin huzurumda okunmasına neden gerek duyulur?" demesi üzerine Muhammed b. Vasîf Farsça şiir okumaya başlar. Bu olaya dayanarak ilk Farsça şiirin onun tarafından söylendiği kabul edilir. Bir diğer İranlı Sâ mânî emîri Nasr b. Ahmed önemli klasik yapıtlardan *Kelîle ve Dimne*'nin Farsça'ya çevrilmesi emrini vermiş, başka bir Sâ mânî emîri, Nûh b. Mansûr, ünlü şair Dakîkî'den mensûr olarak yazılmış *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi nazma çevirmesini istemiş, o da bunu gerçekleştirmişti. Ebu'l-Mueyyed-i Belhî, *Acâyib-i Berr u Bahr/Acâyibu'l-buldân*'ı Nûh b. Mansûr için kaleme almıştır. Bir diğer Sâ mânî hükümdarı Ebû Sâlih Mansûr b. Nûh, *Tefsîr-i Taberî* ve *Târîh-i Taberî*'nin Farsça'ya çevirilerinin yapılmasını sağlamıştır.<sup>68</sup>

Söz konusu dönemlerde İranlıların bağımsızlık çalışmalarının zirveye ulaştığı devirlerde önemli Fars rivayetlerini bir kısmı sözlü anlatım olmaktan kurtarılarak yazılı metinlere aktarılmıştır. Bunlar arasında: *Ferâmurznâme*, *Gerşâspnâme*, *Rustem u İsfendiyâr*, *Bahtiyârname*, *Ahbâr-i Behmen*, *Ahbâr-i Nerîmân*, *Ahbâr-i Sâ m*, *Ahbâr-i Keykubâd* ve VI./XII. yüzyıldan önce yazılı rivayetler arasına giren *Borzûnâme*, *Âzerberzînnâme*, *Bânûgoşespnâme* ve *Kûspîldendân* adlı önemli rivayetler yer almaktadır. Bu dönemlerde çok yaygın şâhnâme yazımcılığı İran gelenekleri ve millî rivayetlerinin daha sonraki çağlara aktarılmasında en önemli rolü üstlenmiştir.<sup>69</sup> Eski İran şahlarının tarihini ve bir bakıma eski İran tarihini konu alan ve daha önceki dönemlerde kaleme alınmış aynı içerikteki *Hudâyname*'lerin yeni Farsça'da kaleme alınmış yeni versiyonları olarak kabul edilen *Şâhnâmeler*, İran millî tarihi açısından son derece önemli kaynaklardır.

III./IX. yüzyılın son dönemlerinde yaklaşık olarak elli yıllık bir devresinde *Şâhnâme* ve *Şâhnâme* yazımcılığına son derece ilgi duyulmaya başlanmış ve bu alanda eserler verilmiştir. Elbette bu alanda birtakım girişimler daha önceki devirlerde de mevcuttu. Ancak, söz konusu zaman diliminde yaygınlaşmış ve İran mitolojisi ve efsanelerinin temel kaynakları olan bu tür eserler genellikle kazanmışlardır. *Şâhnâmelerin* temel başvuru kaynağı olan Sâsânî döneminin ünlü eseri *Hudâyname*'nin önemi ve o denemler İranında hamâse ve tarihin aynı şeyler olarak algılandığı da bilinmektedir.<sup>70</sup>



## İRAN MİTOLOJİSİ

Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si bu türün şaheseridir. Kısa bir dönemde *Şâhnâme-yi Ebu'l-Mueyyed-i Belhî*, *Şâhnâme-yi Ebû Alî Muhammed b. Ahmed-i Belhî*, *Şâhnâme-yi Ebû Mansûr Abdurrazzâk*, *Şâhnâme-yi Dakîkî*, *Şâhnâme-yi Firdevsî*, *Gerşâspnâme-yi Esedî*, *Borzûnâme* vb. önemli eserler kaleme alınmıştır. Bütün bunlar Horasân'da ve Farsça olarak düzenlenmiş, bir bakıma İran şair ve yazarlarının millî rivayetleri yeniden ortaya koymadaki heyecanlarını göstermektedir. Diğer taraftan Zerdüşî din adamları, mübedler dinî eserlerini Pehlevî dilinde derlemeğe başlıyor ve *Dinkert*, *Bundehişn*, *Behmen Yeşet*, *Yâdgâr-i Câmâsp* gibi önemli metinler oluşturuluyordu. <sup>71</sup>

IV./X. yüzyılda İran kökenli hanedanlar ve yönetimlerin de destekleriyle elde bulunan en eski Farsça tarih kitabı olup *Târîh-i Bel'amî* olarak da bilinen *Tercume-yi Târîh-i Tâberî* gibi önemli eserler kaleme alınmıştır. *Târîh-i Taberî*'nin Farsça'ya tercüme edilmesinden bu yana Farsça telif ve tercüme olarak çok sayıda tarih konulu eser yazılmıştır.

### 6. Mitolojik unsurların İran edebiyatındaki yansımaları

Şair ve yazarların dikkatlerini çekmiş ve onların ilham kaynakları olmuş mitolojik rivayetler, değişik dönemlerde sosyal birtakım faktörlerin de etkisiyle millî tarihi de önemli ölçüde yansıtan mitolojik rivayetlere birbirinden farklı yaklaşımlar gösterilmesine neden olmuştur. Klasik Fars edebiyatında, Sâmnîler ve Çağanîler dönemlerinde Fars mitolojik rivayetlerine saygıyla yaklaşılmıştır. Ancak Araplar ve Moğolların İran topraklarına saldırılarından sonra İranlı olmayan yöneticilerin İran değerlerine ilgi göstermemelerinden dolayı İran millî rivayetleri de nasibini almış, şairler ve yazarlar da Arap ve Türk mitolojisine yönelmişlerdir. Bu yüzden İran mitolojik rivayetleri Sâmnî ve İran mitolojileri diye iki gruba ayrılmış, Sâmnî efsaneleri de İslâm öncesi ve İslâm sonrası diye iki ayrı dönemde incelenmiştir. <sup>72</sup>

Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sindeki birçok mitolojik kişilik İran mitolojisinin önde gelen kahramanlarıdır. *Şâhnâme* dışında başka şairler tarafından kaleme alınmış çok sayıda *Şâhnâme* ya da bu türden eserler ve birçok şairin divanının yanı sıra klasik ve çağdaş Fars edebiyatında Hâfız'ın şiirlerinde, Nîmâ Yûşic'in "Morğ-i Amîn", Mehdî-yi Ehevân-i Sâlf's'in "Kisse-yi Şehr-i Sengistân" adlı şiirlerinde örnekleri görüldüğü üzere birçok şair bu mitolojik değerlere işaretlerde bulunmaktadır.

Fars mitolojisinin önemli bir kısmını içeren ünlü *Şâhnâme*'nin yazarı Firdevsî'nin dışında diğer bazı Fars şair ve yazarları da bu konuya ilgi duymuş, özellikle şiirlerinde telmihlerle Fars mitolojisini işlemişlerdir. İlk dönemlerde bu işaretler çok sade ve kısa telmihlerle yapılırken sonraları daha yoğun ve ayrıntılı bir biçim almıştır. Bunun yanı sıra Fars şiir tarihinde şairlerin yöneldikleri ve dizelerinde işledikleri mitolojik renkler de zamanla değişime uğramıştır. Klasik dönemlerde İranlı şairlerin daha çok İran mitolojisine ilgi duydukları, Gazneliler ve Selçuklulardan itibaren bunun yanında Sâmnî ve İslâm mitolojisi, diğer taraftan Hint ve Yunan mitolojisi de Fars şairlerinin dizelerine aktardığı konular arasında yerini almıştır. <sup>73</sup>

Fars şairlerinin İranlıların İslâmiyeti kabul etmelerinden sonraki dönemlerde İslâm kültüründen alıntılar yaparak ya da onlara telmihler ya da işaretlerde bulunarak dizelerini kaleme almaları IV./X. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Özellikle bu dönemden önceki devirlerde yaşamış başta Rûdekî-yi Semerkandî (öl. 329/940), Şehîd-i Belhî (öl. 325/937), Dakîkî-yi Tûsî (öl. 367-370/977-980), Firdevsî (öl. 411-416/1020-1025) ve bunlar gibi bazı şairlerin şiirlerinde İran kültürü ve mitolojisinin en önemli unsurları olan Zerdüş, Enûşîrvân, Bozorgmehr, *Avestâ*, *Zend* vb. önde gelen mitolojik değerler ve rivayetlerden *Kur'ân* ve *Kur'ân* kültürü eksenli unsurlardan çok daha fazla yararlanılmıştır. Daha çok bu dönemde adı geçen şairlerin dizelerinde İran rivayetlerine, özellikle de Zerdüş ve *Avestâ*'ya telmihler yoğunluklarıyla dikkat çekmektedirler. IV./X. yüzyılın son dönemleriyle V./XI. yüzyılın ilk devrelerinde yaşamış Ferruhî-yi Sîstânî (öl. 429/1037), Unsurî-yi Belhî (öl. 431/1039), Menûcehrî-yi Dâmgânî (öl. 432/1040), Fahrüddîn Es'âd-i Gurgânî (öl. 446'dan sonra/1054) ve daha başka şairlerin dizelerinde İran mitolojisine ve efsanevî hikayeleriyle kişiliklerine çok daha fazla yönelmeler olmuş, alıntılar yapılmış, çeşitli mitolojik unsurlara yoğun telmihler ve işaretlerde bulunulmuştur.<sup>74</sup>

Aynı dönemlerde İslâm kültürü ve *Kur'ân* çevresinde oluşan unsurlara telmih ve şiirlerde değerlendirme tarzı yaygınlaşmaya başlamış ve önemli ölçüde gelişme göstermiştir. Örneğin Ebû Hanîfe-yi İskâfî'den (V./XI. yüzyıl) günümüze kadar gelebilmiş çok az sayıdaki şiirde bile *Kur'ân*'a, *Kur'ân* orijinli anlatımlara yönelik açıkça görülür. Katrân-i Tebrîzî'nin (öl. 465/1073) divanında, İslâm öncesi döneme ait İran rivayetleri ile İslâmî rivayetlere ilgi ve telmih birbirini dengelemektedir. Menûcehrî'nin divanında ise İslâmî rivayetler, bu rivayetlerin değerlendirilmesi ve çeşitli *Kur'ân* orijinli unsurlar, İran mitolojik değerleri ve efsanelerinden daha ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu dönemlerde artık İranlı şairler (İslâm öncesi döneme ait) İran rivayetlerine önemli bir şey olarak değer vermiyorlardı. Nitekim ünlü şair Ferruhî'nin divanındaki şu dize bu durum gözler önüne sermektedir<sup>75</sup>:

*Kazıdı götürdü adın adlarını bütün şâhların,  
Yok artık hiç değeri bundan sonra Şâhnâme'nin.*

Bu durum oldukça doğal birtakım girişimlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde söz konusu bölgelerde yönetimde bulunan başta Gazneliler olmak üzere Türk yönetimler egemenliğindeki topraklarda İran millî değerleri, tarihî mirasları ve İranlı unsurlar ile İran rivayetlerinin yaygınlaşması belli ölçülerde kısıtlanmıştır. Sultan Mahmûd'un, “*Şâhnâme*, Rüstem'den başkasına yer vermez” değerlendirmesinin Firdevsî'yi incitmiş olduğu da unutulmamalıdır. Aynı dönemlerde dinî birtakım değerler ve kişiliklerin ön plana çıkması da dinî rivayetlerin yaygınlaşması, buna karşın İran millî rivayetlerinin gerilemesi ya da duraklamasına neden olan etkenler arasında yer almaktadır.<sup>76</sup>

V./XI. yüzyılın ortalarında yine söz konusu bölgelerde Türk olan Selçuklu hanedanının yönetimde bulunmuş olması, İslâm öncesi Pers rivayetlerine karşı İslâm kültür ve medeniyetinin, önceki dönemlerde görülmemiş bir şe-

## İRAN MİTOLOJİSİ

kilde ve hızla yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu durumun edebiyat ve şiir dünyasındaki en önemli yansımaları, İran rivayetleri ve mitolojik unsurlarının şairlerin dizelerinde azalarak yer alması, bunların yerini dinî rivayetlerin doldurması olmuştur. VI./XII. yüzyılda özellikle tefsir ve diğer İslâmî bilim dallarının gelişmesiyle dinî rivayetler ve kişilikler, dinî-tarihî anlatımlar Fars şairlerinin dizelerinde tam bir egemen unsur olarak yoğun bir şekilde kendini göstermeğe başlamış ve Pers rivayetleri önemli ölçüde azalmıştır. Örneğin Enverî'nin (öl. 583/1187) divanında baştan başa bu içerikle dolu şiirler vardır. Bir şiirinde baştan sona Süleymân Peygamber ile ilgili telmihlere yer verilmektedir. Her dizesinde Süleyman kıssasına işaretlerde bulunmaktadır. Selçuklular döneminde *Kur'ân* kökenli rivayetler, dinî telmihler Fars rivayetleri karşısında güçlü bir rakip olarak gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Ünlü şair Cemâluddîn-i İsfahânî (öl. 588/1192) bu bağlamda şu dizesiyle durumu açık bir şekilde ifade etmektedir <sup>77</sup>:

*Kur'ân ile yürünür yol, az oku herzelerini Yunanlıların,  
Gerçek, Kur'ân'ın haberleri, dinleme İsfendiyâr hikayesi.*

Yezd Atabeklerinden Doğan Şâh döneminde yaşamış, *Yûsuf u Zuleyhâ* adlı mesnevî'nin yazarı ömrünün sonlarına doğru şu dizeleri kaleme alır:

*Doydu gönlüm, usandım ben artık,  
Giv'den, Tûs'tan ve de Zâl'in oğlundan.  
Yalandır bu hikayeler hep çünkü,  
Değmez iki yüz tanesi bir avuç toprağa.*

VI./XII. yüzyıl ve sonrasında İslâm kültürü, Fars şiirini tamamıyla egemenliği altına almış, hemen hemen bütün şairler dizelerinde dinî değerlere telmihlerde bulunulmaya başlamışlardır. Özellikle Fars edebiyatının Horasân tarzında dinî etkiler oldukça yoğun olarak yer almaktadır. Senâî-yi Gaznevî (öl. 535/1140), Attâr-i Nişâbüri (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâluddîn (öl. 672/1273), Fahrüddîn-i Irakî (öl. 688/1289), Sa'dî-yi Şîrâzî (691-694/1292-1295), Hâfız-i Şîrâzî (öl. 791/1388), Abdurrahmân-i Câmî (öl. 898/1492) gibi en ünlü şairler, *Kur'ân*, dinî, dinî-tarihî rivayetler ve hadislerin yoğun etkisinde kalarak dizelerini kaleme almışlardır. Özellikle Mevlânâ'nın dinî unsurlara telmihde bulunmayan beytine çok az rastlanır. <sup>78</sup>

Hint üslubunda da; İslâm öncesi dönemlerin dinî ve mitolojik motiflerinin yanı sıra İslâm sonrası devrede dinî renk ve özellikler de kazanmış İran değerlerine telmihler, başta Sâib-i Tebrîzî (öl. 1080/1669), Kelîm-i Kâşânî (öl. 1061/1650), Muhteşem-i Kâşânî (öl. 996/1588) ve Feyzî-yi Kâşânî (öl. 1091/1680) gibi ünlü şairlerin divanları olmak üzere o dönem şairlerinin dizelerinde bolca görülmektedir. Bâzgeşt döneminde de Horasân ve Irak tarzlarında olduğu gibi görülme de, telmihlere rastlanırken, meşrutiyet dönemi Fars şiirinde özgürlük, bağımsızlık hareketleri, şiirin halkın problemlerini dile getirmek için bir araç olarak kullanılmasının ve daha sade bir dilde şiirlerin kaleme alınmasından da etkisiyle bu tür telmihlere sık rastlanmamaktadır. Melikuşşuarâ Bahâr (1330 hş./1951), Ali Ekber-i Dihhudâ (1334 hş./1955), Edîb-i Nişâbüri (1344 hk./1925), Edîb-i Pîşâverî (1349 hk./1930) ve daha başka şairlerin divanlarında söz konusu unsurlara işaretlere rastlanır <sup>79</sup>.

Çağdaş Fars edebiyatının önde gelen şairlerinin dizelerinde de yoğun telmihler göze çarpar. Özellikle Pervîn-i İtisâmî (1320 hş./1941), Muhammed Huseyn-i Şehriyâr (1367 hş./1988), Emîrî-yi Firûzkûhî (1363 hş./1984), Sohrâb-i Sipehrî (1359 hş./1980), Mehdi-yi Ehevân-i Sâlis (1369 hş./1990), Furûğ-i Ferruhzâd (1345 hş./1966), Muhammed Rızâ Şefî-i-yi Kedkenî, Hüşeng-i İbtihâc, Alî Mûsevî-yi Germârûdî, Sîmîn-i Behbehânî, Alî-yi Muallim ve Mahmûd-i Şâhruhî'nin şiirlerinde tarihî rivayetlerin yanı sıra dinî rivayetlere ve unsurlara telmihler daha ağırlıklıdır<sup>80</sup>.

Yeni Fars şiirinde de bu tür işaretler, İslâm öncesi dönem İran rivayetleri, mitolojik İran efsaneleri ve hikayeleri, Kitâb-i Mukaddes anlatımları, Hint ve Yunan efsaneleriyle mitolojik rivayetleri, şairlerin sosyal, siyasî ve tasavvufî bakış açılarının da göz önünde bulundurulmasıyla daha yaygın bir hal almıştır. Telmih'in mitoloji, mitolojik rivayetler ve mitoloji bilimi ile çok yakından ilgisi bulunmaktadır. Telmih bir bakıma az sözle çok şey anlatma amacını taşımaktadır. Yazar ya da şair telmih ile okuyucunun zihninde bir kıvılcım atarak birtakım anlamlar canlandırmaya çalışmakta, çağrıştırdığı olayın bir işaretini belli bir noktadan ona iletmekte, olayın devamı ya da hikayenin geri kalan kısmı okuyucunun ya da dinleyicinin kendi zihninde devam etmektedir.<sup>81</sup> Telmih'in çok kısa olması ona daha da değer kazandırmaktadır. Bir küçük telmih işaretiyle hikayenin, efsane ya da dinî kıssanın tamamı hatırlatılmaya çalışılmaktadır. Çünkü telmihte geçen kısım, olayın veya hikayenin özü ve bir tür çekirdeğidir<sup>82</sup>. Aşağıdaki örnek dizelerin her birinde tarihî, mitolojik bir olaya ya da kişiliğe telmihte bulunmaktadır.

Süleymân Peygamber ve hüdüh hikayesi:

*Merhaba, ey hüdüh, ey kılavuz olan.  
Gerçekte her vadinin ulağı olan.*

Ferîduddîn-i Attâr

Hızır'ın ölümsüzlüğü, İskender'in hükümdarlığı:

*Ne ömrü kalır Hızır'ın, ne mülkü İskender'in,  
Çekişme derviş sen bu alçak dünya için.*

Hâfız-i Şîrâzî

İsâ Peygamber'in nefesinin ölüleri diriltme özelliği ve gücü:

*Müjde ey gönül, İsâ nefesli geliyor.  
Hoş nefeslerinden birinin kokusu geliyor.*

Hâfız-i Şîrâzî

İsfendiyâr'ın gözlerinin zarardan etkilenebilir olması:

*Ey üzüntü dolu İsfendiyâr,  
Kapatman daha iyi gözlerini senin.*

Ahmed-i Şâmlû

Fars şiirinde ve nesrinde birkaç tür telmih vardır. İran (İslâm öncesi) orijinli telmihler. İslâm kökenli telmihler. İran millî değerleri ve İslâm öncesi dönemlere ait İran millî, kültürel, edebî, dinî vs. unsurlarının İslâm sonrası dönemlerde de devam etmesi ve birtakım değişimler de geçirerek yeni değerlerin eklenmesiyle farklı görünümde de ortaya çıkan rivayetler, mitolojik

## İRAN MİTOLOJİSİ

değerlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında en önemlileri, mitolojik İran rivayetleri, Mitra inancı, Zerdüş dinî ve ilgili rivayetler, Manî ve dini gibi millî inanışlar. İslâm kültürü ve *Kur'ân* eksenli telmihler ise, İslâmî değerlerin bütün yönleriyle İran toplumu ve sosyal yapısında etken yeni dinin, *Kur'ân* ayetleri, hadisler, dinî rivayetler boyutuyla kendisini göstermektedir. Bu tür telmihler, İran kültürünü sadece İslâm kültürüyle değil bütün Sâmi kavimlerin kültürleriyle tanıştırmıştır. Çünkü, İslâmî rivayetlerin önemli bir kısmı birtakım farklılıklarla *Kitâb-i Mukaddes*'te de yer almaktadır<sup>83</sup>.

<sup>1</sup> Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişi Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş., s. 343.

<sup>2</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, www.tdk.gov.tr.

<sup>3</sup> Çenârî, Emîr, "Ustûre", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1377 hş., II, 91.

<sup>4</sup> Mîr Sâdikî, Meymenet, *Vâjenâme-yi Honer-i Şâ'iri*, Tahran 1373 hş., s. 9; Sîmâdâd, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebî*, "Ustûre", Tahran 1375 hş., s. 27.

<sup>5</sup> Sîmâdâd, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebî*, "Ustûre", s. 26.

<sup>6</sup> Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişi Der Esâtîr-i Îrân*, s. 344.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1300, "str", IV, 363.

<sup>8</sup> Gölçük, Şerafettin, "Esâtîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, 359.

<sup>9</sup> Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişi Der Esâtîr-i Îrân*, s. 371.

<sup>10</sup> *A. g. e.*, s. 344.

<sup>11</sup> Nu'mânî, Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem*, Tahran 1335 hş. III, 200.

<sup>12</sup> Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş., s. 404.

<sup>13</sup> *A. g. e.*, s. 405.

<sup>14</sup> *A. g. e.*, s. 405.

<sup>15</sup> *A. g. e.*, s. 405-406.

<sup>16</sup> *A. g. e.*, s. 410-411.

<sup>17</sup> Komisyon, *Tarih-i Îrân* (trc. Hasan-i Enûşe), Tahran 1368 hş., III/1, 522-523.

<sup>18</sup> Fâtumî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme ve Tatbîk-i Ân Bâ Esâtîr-i Ğarbi", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş., s.155.

<sup>19</sup> Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1374 hş., s. 43-44.

<sup>20</sup> *A. g. e.*, s. 46.

<sup>21</sup> *A. g. e.*, s. 47.

<sup>22</sup> *A. g. e.*, s. 47-48.

<sup>23</sup> *A. g. e.*, s. 48-49.

<sup>24</sup> *A. g. e.*, s. 50-52;

<sup>25</sup> Safâ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, s. 50-52.

<sup>26</sup> Fâtumî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme", s. 155.

<sup>27</sup> *A. g. e.*, s. 158-159.

<sup>28</sup> *A. g. e.*, s. 159.

<sup>29</sup> *A. g. e.*, s. 152-153.

<sup>30</sup> Fâtumî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme", s.152-153.

<sup>31</sup> Zerrînkûb, *Târîh Der Terâzû*, Tahran 1375 hş., s. 30.

<sup>32</sup> Eşref, Ahmed, "Târîh, Hâtire, Efsâne", *Îrânâme*, XIV/4, (Bethesda 1996), s. 525.

<sup>33</sup> *A. g. e.*, s. 526.

<sup>34</sup> Zerrînkûb, *Târîh Der Terâzû*, s. 31.

<sup>35</sup> *A. g. e.*, s. 32.

<sup>36</sup> *A. g. e.*, s. 33.

<sup>37</sup> Sîmâdâd, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebî*, "Ustûre", s. 27-32.

<sup>38</sup> *A. g. e.*, s. 32-33.

- <sup>39</sup> Mesküb, Şährüh, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., s. 20-21, 75.
- <sup>40</sup> Kılıçlı Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 105, 106, 107, 108.
- <sup>41</sup> Safâ, Zebihullâh, “Şerâyit-i İctimâî ve Siyâsî-yi İrân Ba'd ez Sukût-i Şâhinşâhî-yi Sâsânî ve Eser-i Ân Der Tercume ve Tedvîn-i Rivâyethâ-yi Millî Tâ Nazm-i Şâhnâme-hâ ve Dâstân-hâ-yi Kahremânî”, *İrânşinâsî*, II/2 (Bethesda 1990), s. 239.
- <sup>42</sup> *A. g. e.*, s. 240.
- <sup>43</sup> *A. g. e.*, s. 240-241.
- <sup>44</sup> *A. g. e.*, s. 241-242.
- <sup>45</sup> *A. g. e.*, s. 242.
- <sup>46</sup> *A. g. e.*, s. 242-243.
- <sup>47</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 477-478.
- <sup>48</sup> *A. g. e.*, III/1, 478.
- <sup>49</sup> Safâ, Zebihullâh, *Tarih-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1372 hş., I, 135-136.
- <sup>50</sup> *A. g. e.*, I, 136.
- <sup>51</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 476.
- <sup>52</sup> Safâ, *Tarih-i Edebiyyât Der İrân*, I, 136; Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, “Bondâheşn”, V, 284; Nevâyî, Yahyâ-yi Mâhyâr, “Bondâheşn”, *Dâi' retu'l-Ma'ârif-i Cihân-i İslâm/DCİ*, Tahran 1377 hş., B/IV, 306.
- <sup>53</sup> Taberî, Muhammed Ali, *Zubdetu'l-âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 101.
- <sup>54</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 476-477; MacKenzie, D. Mail, “Bondâheşn”, *Eİr.*, IV, 547; Nevâyî, “Bondâheşn”, *DCİ*, B/IV, 306.
- <sup>55</sup> Safâ, *Tarih-i Edebiyyât Der İrân*, I, 137; MacKenzie, D. Mail, “Bondâheşn”, *Eİr.*, IV, 547; Nevâyî, “Bondâheşn”, *DCİ*, B/IV, 306.
- <sup>56</sup> Safâ, *Tarih-i Edebiyyât Der İrân*, I, 137.
- <sup>57</sup> MacKenzie, D. Mail, “Bondâheşn”, *Eİr.*, (1990), IV, 548-551; Nevâyî, Yahyâ-yi Mâhyâr, “Bondâheşn”, *DCİ*, B/IV, 306-311.
- <sup>58</sup> Tefezzulî, Ahmed, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, Tahran 1376 hş., s. 269.
- <sup>59</sup> Nu'mânî, Şi'ru'l-'Acem, Tahran 1335 hş. I, 96; Zerrînküb, *Ez Guzeşte-yi Edebî*, Tahran 1375 hş., s. 71; Tefezzulî, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, s. 270.
- <sup>60</sup> Tefezzulî, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, s. 271.
- <sup>61</sup> Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvînî, “Mukaddime-yi Kadîm-i Şâhnâme”, *Hezâre-yi Firdovsî*, Tahran 1362 hş., s. 152.
- <sup>62</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 472; Zerrînküb, *Ez Guzeşte-yi Edebî*, s. 71-72.
- <sup>63</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 472; Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslâm*, s. 156-157; Tefezzulî, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, s. 273.
- <sup>64</sup> Zerrînküb, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi İrân*, s. 71; Tefezzulî, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, s. 271-272.
- <sup>65</sup> Tefezzulî, *Tarih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, s. 274.
- <sup>66</sup> Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 472; Muhammedî, *Ferheng-i İrânî*, s. 156.
- <sup>67</sup> Mâzenderânî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 13, 29.
- <sup>68</sup> Safâ, “Şerâyit-i İctimâî”, s. 243.
- <sup>69</sup> *A. g. e.*, s. 244.
- <sup>70</sup> Mesküb, Şährüh, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, s. 26-27.
- <sup>71</sup> *A. g. e.*, s. 27.
- <sup>72</sup> Sîmâdâd, *Ferheng-i İstîlâhât-i Edebî*, “Ustûre”, s. 26.
- <sup>73</sup> Çenârî, Emîr, “Ustûre”, *Dânişnâme*, II, 92; Sâdikî, *Vâjenâme*, s. 10-11.
- <sup>74</sup> Mojdehî, Sâmiye Besîr, “Kur'ân ve Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme*, II, 1084; Abbâspûr, Hûmen, “Telmih”, *Dânişnâme*, II, 403.
- <sup>75</sup> Mojdehî, Sâmiye Besîr, “Kur'ân ve Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme*, II, 1084.
- <sup>76</sup> *A. g. e.*, II, 1084.

<sup>77</sup> Mojdehî, Sâmiye Besîr, “Kur’ân ve Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme*, II, 1084; Abbâspûr, Hûmen, “Telmîh”, *Dânişnâme*, II, 403.

<sup>78</sup> Mojdehî, Sâmiye Besîr, “Kur’ân ve Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme*, II, 1084.

<sup>79</sup> *A. g. e.*, II, 1084.

<sup>80</sup> *A. g. e.*, II, 1085.

<sup>81</sup> Abbâspûr, Hûmen, “Telmîh”, *Dânişnâme*, II, 404..

<sup>82</sup> Mojdehî, Sâmiye Besîr, “Kur’ân ve Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme*, II, 1085.

<sup>83</sup> Abbâspûr, Hûmen, “Telmîh”, *Dânişnâme*, II, 403.

## MEVLÂNÂ VE KUR'AN

Derya Örs\*

**Özet:** 13. yüzyılın büyük mutasavvıf düşünürü Mevlânâ, *Mesnevi* ve *Fîhi Mâfîh* gibi manzum ve mensur eserlerinde aslında *Kur'an*'ı tefsir etmiş, özellikle *Mesnevi*'de *Kur'an*'da dile getirilen pek çok konuyu *Kur'an*'a yabancı olan geniş halk kitlelerinin dahi anlayabileceği şekilde kıssalarla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Mevlânâ'yı anlamak için onun *Kur'an* ve sünnet konusundaki anlayışını ve yaklaşımını doğrudan kendi eserlerinden yola çıkarak sağlıklı bir şekilde ortaya koymak şarttır. Çünkü bütün ömrünü *Kur'an*'a ve İslâmî bilimlere hizmetle geçirmiş olan bu büyük İslâm âlimini, İslâm'ın iki ana kaynağı olan *Kur'an*'dan ve sünnetten soyutlayarak anlamak ya da anlatmak mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Kur'an, tasavvuf.

**Mavlana and Koran**

**Summary:** Mavlana, the great mystic thinker of the 13.th century in fact has been interpreted *the Holy Koran* and the Prophet's tradition both in his poetic and prose works like *Mathnavi* and *Fîhi Mâfîh*. Especially his *Mathnavi* is full of Koranic verses in which he has been tried to explain and to comment a large number of topics that expressed and described in *Koran*, for those that are not familiar with its deep facts and meanings. To determine his understanding and approach to *Koran* directly from his works in a healthy way is very necessary and vital. Because it is not impossible to understand and to explain of this great Islamic scholar's thinking who has been served to Islamic sciences during all his life, without basic references and sources of Islam, *Koran* and tradition.

**Keywords:** Mavlana, Koran, mysticism.

---

\* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı



## Giriş

7./13. yüzyılın siyasî ve toplumsal çalkantılarla dolu dünyasının karanlık ufuklarında Anadolu'dan bir güneş gibi doğarak, engin sevgisi ve düşünceleriyle tüm insanlığı kuşatan, kucaklayan, çağlar üstü eserleri ve örnek hayatıyla yedi yüz yıldan fazla bir zamandır insanlığa ışık saçmaya devam eden Mevlânâ hakkında bugüne kadar çok şeyler söylenmiş, çok şeyler yazılmıştır<sup>1</sup>. Yaşadığı dönemde geniş kitleleri etkisi altına alan, ölümünden sonra da oğlu ve torunu tarafından öğretileri sistemleştirilmek suretiyle “Mevlevilik” adıyla bir tarikat kurularak düşünceleri ve inançları yaşatılmaya çalışılan, eserleri başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere, İran, Hindistan ve Pakistan'da büyük şöhrete sahip olan, son zamanlarda Batılılar tarafından da büyüklüğü ve değeri her geçen gün daha çok fark edilen, 21. yüzyılın kitlesel iletişim dünyasında tamamen evrensel bir kimlik kazanan Mevlânâ'yı ve onun düşünce sistemini anlamak ve anlatmak uğruna hemen her yüzyılda büyük uğraşlar verilmiş, eserleri dünyanın çeşitli dillerine çevrilmiş, sayısız şerhler yapılmış, Mevlânâ'nın deyişiyle “herkes kendi zannınca ona yar olmaya” çalışmış ancak “içindeki sırları aramaya” pek yanaşan olmamıştır.

Mevlânâ'yı düşüncesine ve inancına şekil veren İslâm'ın iki ana kaynağından yani Kur'an ve sünnetten soyutlayarak anlamak ya da anlatmak mümkün değildir. Gerçek Mevlânâ, ölümünden sonra yazılan ve pek çoğu hayal ürünü uydurma rivayetlerden ibaret olan “menâkıp” kitaplarının karanlıklarında değil, kendi eserlerinin ve sözlerinin ışığında aranmalıdır<sup>2</sup>. Çünkü düşünceleri dikkatli ve sistematik bir bütünlük içinde incelendiğinde, bütün eserlerinin *Kur'an* ayetlerinden ve peygamberin hadislerinden hareketle İslâm'ın esasları olan tevhit inancını dile getirmek üzere yazıldığı görülecektir.

Mevlânâ, daha çocukluğundan başlayan uzun soluklu bir eğitimin ardından, kendi zamanında geçerli olan bütün İslâmî, insanî ve edebî bilimleri öğrenmiş ve bunları hakkıyla kavramıştır. Zaten altmış altı bin beyte varan şiirlerinde ve mensur eserlerinde görülen derin bilgi birikimi ve yoğunluk, onun ne denli olağanüstü bir dehaya sahip olduğunu açıkça gösterir.

Mevlânâ, Şems-i Tebrizi ile karşılaşmış ruhunda ilâhî aşk fırtınaları kopmazdan önce, bulunduğu her şehirde ve mekanda geniş halk kitlelerine vaaz eden bir vaiz, fetva veren bir müftü, fikhî meseleleri halleden bir fakih, *Kur'an*'ı en geniş ayrıntısıyla tefsir eden bir müfessir, kelâm ilminin bütün ana konularına vâkıf bir kelâmcı olarak karşımıza çıkar. Mevlânâ'nın İslâmî bilimlerle yoğrulmuş bu âlim kişiliğinin göz ardı edilerek sadece mistik hâl ve heyecan sahibi bir şair sıfatıyla ele alınması, ya da yaşadığı dönemde aslâ var olmayan bugüne ait bir takım anlayışlarla ele alınıp değerlendirilmesi onun anlaşılması yolunda büyük bir engel teşkil eder. Çünkü şiir, onun için sahip olduğu bilgileri insanlara ulaştırmak, onlarla paylaşmak ve onları doğru yola çağırma için gerekli bir araçtan başka bir şey değildir.

Bu açıklamalardan hareketle, bu makalede, hayatını *Kur'an* ile yaşayan, bütün eserlerinde Tanrı'nın buyruklarını insanlara tefsir etmeye, onların an-

layabileceği seviyeye çekmeye çalışan Mevlânâ'nın *Kur'an*'dan ne anladığını, *Kur'an* hakkında ne düşündüğünü öncelikle kendi eserlerinden yola çıkarak ana hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

### Mevlânâ'nın *Kur'an* Anlayışı

Hiç kuşkusuz Mevlânâ, *Kur'an* ve sünnet konusundaki derin ve engin bilgisinin temellerini "Sultanu'l-Ulema" lakabıyla tanınan babası Bahâeddin Veled'den almış, ardından yine babasının müritlerinden olan büyük hocası Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî'den dokuz yıl boyunca zâhirî ve bâtinî ilimler öğrenmiştir. Onun kendisine örnek aldığı Attâr'ın çeşitli eserleri, Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka*'sı ve Şems-i Tebrizî'nin *Makâlât*'ı da aslında Kur'anî ve tevhidî esaslar çerçevesinde ancak mistik bir neşeyle yazmışlardır. Mevlânâ'nın ortaya çıkışının altyapısını hazırlayan bu eserler, özleri itibarıyla çeşitli *Kur'an* âyetlerini ve peygamberin sözlerini esas alarak İslâm inancını açıklayan, tefsir eden kitaplardır. Muhakkık-i Tirmizî'nin *Ma'ârif*inde Bahâeddin Veled'den naklettiği şu sözler bu konuda iyi bir örnek teşkil eder:

*Bütün Kur'an'ı eledim, aktardım; her âyetin, her kıssanın anlamının özeti olarak şunu buldum: Ey kul, benden başkasından kesil, başkasından bulacağın, elde edeceğin, her şeyi, halka minnet etmeksizin benden bulursun. Ama benden bulacağın, elde edeceğin hiçbir şeyi hiç kimseden bulamazsın, hiçbir kimseden elde edemezsin. Ey bana yapışan, sarılan, daha fazla yapış, daha fazla sarıl bana. Namaz Allah'la buluşmaktır; zekat Allah'la buluşmaktır, oruç Allah'la buluşmak. Bu çeşit buluşup kavuşmalar, her buluşup kavuşmadan daha tatlıdır. Hani sevgilinin yanında oturursun, bunun bir lezzeti vardır. Başını kucağına korsun, bunda da bir lezzet vardır. Fakat Tanrı'ya kavuşmanın lezzeti hepsinden üstün. İster Kur'an'ın evvelinden oku, ister ahirinden; anlamı bu: Ey benden ayrılmış olan, bana kavuş. Diriden ayrılmış olan ölüdür. Değil mi ki canı, canan vermiştir; sana gönlüne huzur veren bir gönül lütfetmiştir. Ruhuna bir ruh ihsan eylemiştir. Peki onu unutup boş şeylerden vefa umarak ömrünü yele vermekten utanmaz mısın sen?*<sup>3</sup>

Mevlânâ hiç kuşkusuz yoğun bir İslâmî eğitim aldığı gençlik döneminde, o zamana dek kaleme alınmış olan pek çok tefsiri okumuş ve her halde Kur'an'ın metni ile birlikte bu tefsirlerden bir kısmını iyice ezberlemiş ve sindirmiştir. Eflâkî'nin bir hikâye münasebetiyle bildirdiğine göre, Fahreddin-i Dîvdest adlı bir edip, Mevlânâ'ya Abdurrahman es-Sulemi'nin *el-Hakâ'ik fi't-Tefsîr* adlı ünlü işârî ve tasavvufî tefsirini istinsah etmiş, o da buna karşılık adı geçene ferecesini vermiştir<sup>4</sup>. Bu, anekdotan Mevlânâ'nın bu tür tefsirleri okumaya düşkün olduğu, özellikle Sulemi'nin tefsirine özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır.

Mevlânâ da tıpkı babası ve hocaları gibi, başta *Mesnevi*'si olmak üzere, *Fîhi Mâfîh*, *Mecâlis-i Seb'a* ve *Mektûbât*'ta, hatta insanlık tarihinin en büyük aşk ve sevgi kaynaklarından birisi olan *Divan*'ında, Kur'anî kavramları, Kur'an'da geçen hemen bütün peygamber kıssalarını<sup>5</sup>, Kur'an ahlâkını, insanı bu dünyada ve öte dünyada saadete ulaştıran yolları, İslâm'ın ve imanın

şartlarını ve gereklerini, Tanrı'nın sıfatlarını, isimlerini, bunların âlemdeki tecellilerini, inanç ve iman esaslarını uzun uzun anlatarak tefsir eder. Bunun için âyetlerden, hadislerden, kendinden önceki din büyüklerinin sözlerinden, Attâr'ın ve Senâyi'nin şiiirlerinden, hatta yaygın halk hikâyelerinden yararlanır. Mevlânâ'nın eserlerinde kullandığı âyetlerin ve hadislerin sayısı başlı başına bir kitaba konu teşkil edebilecek kadar çoktur. Bizim buradaki maksadımız bu âyetlerin nasıl, nerede ve ne şekilde kullanıldığını göstermek değil, Mevlânâ'nın Kur'an'a nasıl baktığını ve ondan ne anladığını tespit etmektir<sup>6</sup>. Onun bütün bu anlatışlardan tek maksadı, kısaca ilâhî kelâmı insanlara bir başka pencereden göstermek, anlaşılır kılmak, sevdirmek ve yaşatmaktır. Mevlânâ, Kur'an'ın üslûbundan, anlatım tarzından, çeşitli olaylar ve olgular konusundaki sosyolojik ve psikolojik yönteminden son derece etkilenmiş, bu yüzden *Mesnevi*'de gerek mensur eserlerinde Kur'an'da izlenen üsluba uygun bir yol tutmuştur.

Mevlânâ, *Mesnevi*'nin birinci cildinin Dibace'sinde, "kitabının bir ilham eseri olduğundan, yakın sırlarından bahsettiğinden, Kur'an'ı iyiden iyiye açtığından yani keşşâfu'l-Kur'an olduğundan söz eder. Bu Dibace'de yer alan ifadelerin bir çoğunun Kur'an ayetleriyle örneklenmiş olması yüzünden kendisini eleştirenler olmuş, sözlerinin "vahiy" olduğunu iddia ettiği gibi suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak "*Mesnevimiz, birlik (vahdet) dükkanıdır. Onda bir (vahid) den başka ne görürsen, o puttur.*"<sup>7</sup> diyen Mevlânâ'nın hiç kuşkusuz böyle bir iddiası yoktur. Gölpınarlı bu konuya şöyle açıklık getirir:

"*Mevlânâ, hiçbir vakit ve hiçbir surette Mesnevi'yi Kur'an olarak sunmayı aklına bile getirmez. O, vahdetin aşırı ve taşkın cezbisiyle kainatı, geçmişleri ve gelecekleri kendisinde gören, kendisini yaratılışa mihver ve gaye sayan bir sufi değildir. Onun her sözü şeriat kantarıyla tartıldıktan sonra hakikat potasına konmuştur. Mevlânâ'nın övgüleri, Mesnevi'nin Kur'an-ı Mecid'in, hadis-i şeriflerin mealini, tefsirini, şerhini ihtiva eden bir ilham eseri olduğunu bildirmek içindir, yoksa onu, hâşâ, bir vahiy olarak telakki etmemiştir, etmez de. Şemseddin, Mevlânâ ve Mevlânâ'ya gerçekten uyanlar, ne bazıları gibi nübüvveti kisbî bilmişlerdir; ne Hatm-i Vilayet makamından bahsetmişlerdir, ne o makama sahip oldukları iddiasında bulunmuşlardır, ne ittihadâ inanmışlardır, ne hulûle<sup>8</sup>."*

Pek çok kere *Mesnevi*'sini amaç itibariyle Kur'an'a benzetmiş, onunla pek çok insanın doğru yolu bulduğunu, ancak nicelerinin sapıttığını ifade etmiştir. Gerçekten de *Mesnevi*, baştan sona Kur'an ve sünnet ile yoğrulmuş ve adeta manzum bir Kur'an tefsirine dönüşmüştür. Mevlânâ beyitlerinde sürekli olarak âyetlerden lafzî ve manevî iktibaslar yapar, bazen telmih yoluyla âyetlere işaret eder, bazen âyetleri hatırlatacak karinelerle onları Farsçaya çevirerek beyitler içinde eritir. Bütün bu hususlar göz önünde tutulduğunda Mevlânâ'yı Kur'an'dan ve Kur'anî ilimlerden soyutlayarak anlamamanın ya da anlatmanın imkansızlığı, hatta abesliği ortaya çıkar. Mevlânâ da meşhur bir rubaisinde Kur'an ve sünnet ile arasındaki bağı şöyle dile getirir:

*“Canım bedenimde oldukça Kur’an’ın kölesiyim. Tanrı’nın seçkin peygamberi Muhammed’in yolunun toprağıyım. Kim benden bundan başka bir söz naklederse, o sözden de bezmişim ben onu söyleyenden de.”*

Mevlânâ, bu sözleriyle bir İslâm âlimi olarak peygamberlerin mirasının gerçek vârisi olduğunu, Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişkiyi anlamak için *Kur’an* ve sünnet anahtarından yararlanmak gerektiğini söylemekte, bu ikisinin ilkelerine uymayan hususlarda kendisine yapılacak yakıştırmalardan ve bühtanlardan uzak olduğunu bildirmektedir.

Aynı duyarlılık hocası ve şeyhi Muhakkık-i Tirmizî’nin şu sözlerinde de görülür: *“Allah’ın salâvâtı ona olsun, Muhammed’in ayağının toprağıyım ben. O da benim canımın sevgilisidir; bana vermiştir kendini”*<sup>10</sup>. Aslında, Bahâeddin Veled’den başlayarak, Muhakkık-i Tirmizî, Mevlânâ, Şems-i Tebrizi ve Sultan Veled’e dek uzanan çizgide ortaya konan ve çeşitli meclislerde yapılan konuşmaların (takrirât) bir araya gelmesinden oluşan ve *“Maârif”* veya *“Makâlât”* gibi adlarla anılan bütün eserlerde, üslup farklılıkları olmakla birlikte, ortak bir inanç ve düşünce dile getirilir. Bütün bu eserler, zâhirî anlamlarına da sadık kalmak suretiyle *Kur’an*’ı kendi tevhidî bütünlüğü içinde ancak tasavvufî bir çöşku ve hâl ile tefsir ve tevil ederler. Bununla birlikte gerek Mevlânâ gerek hocaları, *Kur’an*’ın, insanın kişisel hevâ ve heveslere dayanarak tevil ve tefsir edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır: Muhakkık-i Tirmizî bu konuda şöyle der:

*“Tutarlar da Kur’an’ı tefsire koyulurlar. Söyledikleri sözler, hep kendi zanlarına, kıyaslarına, meşreplerine yakıştırmalarına göredir. Bunlara uygun laf ederler, sonra da ona tefsir adını takarlar. Oysa ki yaratılmışın zanni, şüphesi, yaratanın dileğine, muradına asla uymaz. İşte “Kur’an’ı kendi reyyle tefsir eden kâfir olur” sözünün manası budur... Dünyada itibar edilecek söz ya Kur’an’dır ya hadis, Ama bazı kişiler, Kur’an’ın anlamında yanılmışlar, ona da tefsir adını, aptallıklarından vermişler, gene aptallıklarından anlamı uzattıkça uzatmışlar. Yaratıp geliştirenin sözünü, yaratıp geliştirenden duy”*<sup>11</sup>.

Mevlânâ da *Kur’an*’ın olur olmaz yere tevil edilmesine karşı çıkar. Ona göre *Kur’an*’ın söylediğini anlamaya çalışmak, *Kur’an*’ı *Kur’an* ile tefsir etmek gerekir, heva ve heveslerin sözlerini *Kur’an*’a söyletmek değil. Kendisi de *Mesnevî*’de bazı âyetleri tevil etmiş, ancak âyetlerin bâtınındaki anlamları ele alırken zâhirî anlamlarını ve hükümlerini hiçbir zaman tamamen devre dışı bırakmamış; bütünüyle sembolik ve üstü kapalı tefsir ve tevillerden kaçınmıştır.

*“Sen el değmemiş sözü tevil etmişsin, Kur’an’ı değil kendini tevil et.*

*Kendi hevana uyup Kur’an’ı tevil ediyorsun da yüce anlam senin yüzünden alçalıp eğriyor”*<sup>12</sup>.

*Kur’an*’ı diledikleri gibi tevil edenlerin durumunu, eşek sidiğinin üzerindeki saman çöpünün üzerine binerek kendisini gemi kaptanı zanneden sine-

## MEVLÂNÂ VE KUR'AN

ğin haline benzetir ve onun tevilinin ne denli asılsız ve değersiz olduğunu söyler:

*“Aslı olmayan tevil sahibi de sineğe benzer; onun vehmi eşek sidiğidir, düşüncesi de saman çöpü.*

*Sinek kendi düşüncesine saplanıp tevile kalkışmasa, bundan vazgeçse baht o sineği devlet kuşu haline getirir<sup>13</sup>.”*

Divandaki bir şiirinde de *Kur'an*'ı kendi bilgisi, hâli ve anlayışı ölçüsünde tevil edip sonra da bunu başkalarına dayatmaya çalışanları hedef alarak şöyle der:

*“Kendi bilgin ve halinle Kur'an'ı tevil ediyorsun; ondan sonra da Kur'an'ı halkın başına örs gibi vuruyorsun<sup>14</sup>.”*

Mevlânâ, *Kur'an*'ı “peçesini açmakla yüzünü hemencecik gösterivermeyen bir geline benzetir<sup>15</sup>.” *Kur'an* gelininin yüzünü açması, o peçenin ardındaki güzelliği göstermesi için heva ve heveslerden kurtulmak ve ona yürekten bir samimiyetle yaklaşmak gerekir. Mevlânâ'nın büyük saygı duyduğu ve *Mesnevi*'de her zaman “Hakim” adıyla andığı manevî üstatlarından büyük mutasavvıf şair Senâyî de tevhit konulu bir kasidesinde buna benzer bir ifade kullanır:

*“Kur'an gelini, yüzündeki örtüyü ancak anlam başkentini kavgadan dövüşten temizlenmiş olduğunda çıkarır.*

*Kur'an'dan bir nakıştan başka nasibin yoksa şaşılmaz buna, çünkü Körlerin gözü, güneşin yalınlarından, hararetinden başka bir şey elde edemez<sup>16</sup>.”*

*Kur'an* anlaşılması ve yaşanması gereken bir kitaptır Mevlânâ'ya göre. Çünkü Tanrı tarafından insanlığa indirilmesinden maksat budur. Bu maksada yönelik olmayan çabalar boşunadır. Onu, buyruklarını yerine getirmeden, anlamadan, kendisiyle hemhâl olmadan papağan gibi habire tekrarlayanın ya da okumanın çok da bir faydası yoktur. İnsan, en güzel örnekler olan peygamberlerin canlarına ulaşmak, onlar arasına karılmak için *Kur'an*'a sığınmalıdır:

*“Eyvahlar olsun o diriye ki ölüyle düşüp kalktı da öldü, dirilik kaçtı gitti ondan.*

*Sen de Tanrı Kur'an'ına kaçarsan, peygamberlerin canlarına ulaşırsın, onlarla karılırsın.*

*Kur'an peygamberlerin halleridir, onlar tertemiz ululuk denizinin balıklarıdır.*

*Kur'an'ı okur fakat dediğini tutmazsan, tut ki peygamberleri erenleri görmüşsün ne çıkar?*

*Fakat Kur'an'daki hikayeleri okur, buyruklarını tutarsan can kuşun kafeste daralır.*

*Kafesteki kuş, zindandaki mahpusa benzer; kurtulmayı istemeyişi bilgisizliktendir.*

*Kafeslerinden kurtulan canlar peygamberlerdir, halka kılavuzluğa layıktır onlar.*

*Onların sesleri dışarıdan gelir, dinden duyulur; sana da kurtuluş yolu budur, bu der, o ses<sup>17</sup>.”*

Divan’da da *Kur’an*’ı vafedenlerin, onu okuyup anlamlarını kavrayarak kendilerinden geçmedikleri, hâlâ akli başında kalabildikleri için *Kur’an* ehli olmadıklarını, sadece bir okuyucudan ibaret olduklarını söyler:

*“O Kur’an’ı vafedip duran değil mi ya kendi hâlinindedir, değil mi ya akli başındadır; Kur’an ehli değildir o, olsa olsa bir okuyucudur<sup>18</sup>.”*

Yine *Fîhi Mâfih*’te bir *Kur’an* okuyucusundan bahisle *“Evet, Kur’an’ın suretini doğru okuyor, fakat manasından haberi yok. Esasen onun gerçek manası kendisine anlatılmış olsa, kabul etmez ve yine körü körüne okur”* diyerek *Kur’an*’ı hiç anlamadan okuyanları ve yalnızca bununla yetinenleri eleştirir<sup>19</sup>.

Akıl için kullanılabilir yegâne ölçü, yegâne meheng *Kur’an*’dır, peygamberlerin halleri ve sünnetleridir.

*“Meheng olmadıkça vehimle akıl belirmez, tez ikisini de meheng taşına götür.*

*Bu meheng Kur’an’dır, peygamberlerin halleridir<sup>20</sup>.”*

*Kur’an* baştan sona hikmettir, hikmetse müminin yitik malı. O halde, her mümin yitiğinin nerede olduğunu bilmeli ve onu oradan almalıdır.

*“Kur’an’ın hikmeti madem ki müminin kaybolmuş malıdır, herkes elbette kaybolmuş malını bilir<sup>21</sup>.”*

Mevlânâ, *Kur’an* ile haşır neşir olanın canının onun ta kendisi kesileceğini, varlığının büsbütün *Kur’an*’a dönüşeceğini, samanla arpa yiyenin ise ancak kurban olacağını veciz bir şekilde dile getirir:

*“Samanla arpa yiyen kurban olur; Tanrı ışığını yiyense Kur’an kesilir<sup>22</sup>.”*

“Tanrı’nın bazı kulları vardır ki Hakk’a *Kur’an* vasıtasıyla ulaşırlar. Bazı daha has olan kulları da vardır ki onlar Tanrı’dan gelir ve *Kur’an*’ı burada bulup Tanrı’nın göndermiş olduğunu bilirler<sup>23</sup>.”

*Kur’an*, öyle bir kitaptır ki onun içinde her seviyede, her anlayışta insanı doyuracak kadar bilgi vardır. Ne aradığını bilen orada her şeyi bulabilir. *Kur’an*’ın hem zâhiri hem de bâtını, yani her görüneninin ardında bir görünmeyeni, her bilineninin ardında bir bilinmeyeni vardır. *Kur’an* sıradan seçkin herkese yetecek büyüklükte ve genişlikte bir sofradır, fakat herkes o sofradan ancak kendi kabiliyeti ölçüsünde, kendi yiyebileceği kadar rızıklanabilir.

*“Hani Kur’an gibi anlamı yedi kattır; ileri gelenleri de doyuracak yemek vardır onda geri kalanları da<sup>24</sup>.”*

*“Kur'an harfleri bil ki görünür, fakat bu görünen harflerin onlardan çıkan mananın altında pek kahredici pek güçlü bir de iç manası vardır.*

*Onun altında bir iç mana daha, ondan sonra bir üçüncü iç mana var ki orada bütün akıllar yiter gider.*

*Kur'an'ın dördüncü iç manasını, eşi, örneği olmayan Tanrı'dan başka kimse görmedi, bilmedi.*

*Ey oğul, sen, Kur'an'ın görünen, bilinen dış yüzüne bakma; şeytan da Âdem'i ancak toprak görür.*

*Kur'an'ın dış yüzü (zâhir) bir insana benzer, şekli kılığı görünür de canı gizlidir<sup>25</sup>.*

*Yine Fîhi Mâfîh'te “Kur'an'dan herkesin zâhirî bir tat alıp sütüyle gıdalanabileceğini, ancak sadece kâmil insanlar için onun manasında ayrı bir zevk olduğunu ve onların Ku'ran'ı bir başka türlü anladıklarını<sup>26</sup>” dile getirir.*

Bazı kıt akıllı, anlayışsız insanların Kur'an'ı anlamadıkları gibi Mesnevi'yi de anlamadıklarını, orada sözden başka bir şey göremeyip anlama ulaşamadıklarını söyler. Tanrı'nın kitabının da zamanında kâfirler tarafından böyle kınandığını belirterek kendi anlayışındaki kusur yüzünden Mesnevi'yi kınayanlara, taş atanlara cevap verir ve onları bu eserin bir benzerini meydana getirmeye çağırarak adeta meydan okur:

*“Eğri kişi Kur'an'dan sözden başka bir şey görmez; sapıkların bu hallerine de şaşılmaz.*

*Körlerin gözü, güneşin yalınlarından, hararetinden başka bir şey elde edemez<sup>27</sup>.*

*Maskaranın biri ansızın eşek ahırından başını çıkardı da kınarcasına dedi ki:*

*Bu söz, yani Mesnevi, aşağılık bir söz; peygamberin hikayesi mi, onun izinden gitmeyi mi anlatıyor?*

*Erenlerin koşturdukları yandan, yüce sırlardan bahis yok.*

*Tanrı'nın kitabına da söylendi bu sözler; kâfirler onu da böyle kınadılar.*

*Dediler ki: Geçmişlerin hikayeleri, eskimiş masallar; bunda öyle derin bahisler, gerçeğe ait sözler yok.*

*Meydanda olan şeyler, herkes anlar, herkes bilir bunları; nerede bir bahis ki akıl, kendisini kaybetsin?*

*Tanrı, sana kolay görünüyorsa, dedi, bu kolaylıkta bir sure söyle.*

---

*A kınayan köpek sen havlayıp duruyorsun, Kur'an'ı kınamakla hükmünden kurtuluyorsun sanki.*

*O arslan değildir ki ondan canını kurtarabilesin; yahut da onun kahır pençesinden imanını halas edesin.*

*Kur'an kıyamete dek seslenir, a kendilerini bilgisizliğe feda eden toplum der:*

*Beni masal sandınız, kınayıp tohumunu kafirlik tohumunu ektiniz durdunuz.*

*Ama gördünüz ya, kınadığınız durup durmada; sizse yok oldunuz, masala döndünüz.*

*Ben Tanrı kelâmıyım, Tanrı'nın zatıyla durmadayım; canın canına gıdayım; tertemiz apaydın bir yakutum ben<sup>28</sup>."*

*Mesnevi'nin sadece sözlerine ve görünüşüne aldananlar onun anlamından uzak kalanlar, tıpkı Kur'an'ın bazı insanları saptırdığı gibi Mesnevi yüzünden yoldan azarlar. Mesnevi'yi şeklen anlamaya çalışanlar, anlamını ve içeriğini kavrayamayanlar, onu sadece kınamaya çalışırlar.*

*"Sözü de şu beden gibi bil; anlamı, içindedir, can gibi hani.*

*Ten gözü, boyuna teni görür; can gözüyse zehirle dolu olan canı görür.*

*Demek ki Mesnevi'nin sözlerindeki görünüş yüzünden, görünüşe bakan yolunu azıtır; anlamı göreneyse o sözler, doğru yolu gösterir.*

*Kur'an'da da Tanrı, bu Kur'an buyurmuştur, gönül yüzünden kimine doğru yolu gösterir, kimini doğru yoldan azdırır<sup>29</sup>."*

*Kur'an'ı ancak Kur'an ile anlamak ve yorumlamak mümkündür; nitekim Mesnevi'yi de Mesnevi ile:*

*"Kur'an'ın anlamını ancak Kur'an'dan sor, heva ve hevesine uymayı ateşe vurup yakmış kişiden öğren.*

*O kişi Kur'an'ın karşısında kurban olmuştur, alçalmıştır, onun canı, Kur'an'ın ta kendisi kesilmiştir.*

*Güle tamamıyla kendisini feda etmiş yağı, ister gülyacağı diye kokla, ister gül diye<sup>30</sup>."*

*Kur'an'a ve onun evrensel değerlerine bağlılığını her fırsatta dile getiren Mevlânâ, içeriği yine tamamen Kur'an'ın emir ve yasaklarına uygun beyanla insanlara şöyle vasiyet etmiştir:*

*"Ben size, gizlice ve açıkça Tanrı'dan korkmayı, az yemeyi, az uyumayı, az söylemeyi, günahlardan çekinmeyi, oruca, namaza devam etmeyi, daima şehvetten kaçınmayı, halkın eziyetine ve cefasına dayanmayı, ayak takımıyla ve akulsızlarla düşüp kalkmaktan uzak bulunmayı, kerim olan salih kimselerle beraber olmayı vasiyet ederim. Çünkü insanların en hayırlısı, insanlara faydası dokunandır. Sözüün hayırlısı da az ve öz olandır. Hamd yalnız Tanrı'ya mahsustur. Tanrı'yı birleyen kimseye selam olsun<sup>31</sup>."*



### Sonuç

Mevlânâ'nın öğretisi, söylenildiği ya da iddia edildiği gibi, İslâm dininin yerine getirilmesi zorunlu olan zâhîrî ve kesin hükümlerini görmezden gelen dinler üstü bir yol değil, bütün dinleri kaynak itibarıyla İslâm sayan, bütün insanlığı Tanrı'nın yaratıkları ve kulları olarak kabul eden, ancak Tanrı tarafından son din olduğu ilân edilmiş olan İslâm'ın tevhidî anlayışı içinde, *Kur'an* ile bütünleşmiş bir halde, Hakk'a kulluk ve halka hizmet potasında eriten geniş ve kucaklayıcı bir yaklaşımdan ibarettir. İnsanlığın düşünce ve eylem tarihi içinde benzeri az görülen bu eşsiz ârifin, İslâm'ın iki ana kaynağıyla, yani *Kur'an* ve sünnetle dolu düşünce testisinden taşanları anlamak için, bu iki kaynağa müracaat kaçınılmazdır. Aksi halde onun eserlerini hakıyla anlamak ya da ondan yararlanmak kuru bir iddiadan başka bir şey olmayacaktır. Çünkü, Mevlânâ'nın din, dil, ırk, renk farkı gözetmeden tüm insanlığı hakikate çağırın, Tanrı'nın sonsuz merhamet pınarlarından kana kana su içmeye davet eden evrensel mesajı ve sevgi dolu yaklaşımı, aslında bizzat İslâm dininin ve *Kur'an*'ın tüm insanlığı gerçekleştirmeye davet ettiği yaklaşımdır. İşte bu yüzden Mevlânâ, 26.000 beyti aşan *Mesnevisi*'nde aslında *Kur'an*'dan başka bir şey konuşmamıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki artık bütün insanlığın ortak ve evrensel değeri haline gelmiş olan bu büyük düşünürü, *Kur'an*'dan ve sünnetten soyutlayarak, *Kur'an* ve sünnet dairesi dışında göstererek anlamak ve anlatmak, onu 20. yüzyılın toplumsal ve siyasal şartları gereği ortaya çıkmış bir takım ideolojilerle etiketlemek ve evrensel mesajını renkli folklorik ve sembolik göstergelere indirgemek ona ve düşüncelerine yapılabilecek en büyük haksızlık olacaktır.

<sup>1</sup> Hayatı hakkında özellikle şu eserle bakılabilir: Bedîuzzamân-i Furûzânfer, Mevlânâ Celâleddin, çev. Feridun Nafiz Uzluç, İstanbul 1986; Abdülhuseyn-i Zerrînkûb, *Pille Pille tâ Mulâkât-i Hodâ*, 5. bs., Tahran 1369/ 1990.

<sup>2</sup> Özellikle Mevlânâ ve hayatı hakkında ayrıntılı bilgi veren Eflâkî gibi yazarların kaleme aldıkları ilk menâkıp kitaplarında, Mevlânâ ve çevresi hakkında son derece ihtiyatla kullanılması ve anlaşılması gereken bilgiler vardır. Sevenlerinin onu olduğundan farklı gösterme gayreti, zaman zaman büyük yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu tür eserlerde Mevlânâ'nın kendi sözleri, yaşam biçimi ve dünya görüşüyle bağdaşmayan pek çok uydurma rivayet vardır. Bu bakımdan Mevlânâ'yı anlamanın en doğru yolu onu kendi eserlerinden okumak ve anlamaktan geçer.

<sup>3</sup> Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî, *Ma'ârif*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1973, s. 94.

- <sup>4</sup> Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1973, II, 69.
- <sup>5</sup> Mevlânâ'nın eserlerinde peygamber kıssalarına dair yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Takî-yi Pürnâmdâriyân, *Dâstân-i Peyâamberân der Kulliyât-i Şems*, Tahran 1364/1985.
- <sup>6</sup> Mevlânâ'nın eserlerinde âyet ve hadis kullanımının edebî ve teknik özellikleri hakkında bkz. Ali Asgar-i Halebî, *Te'sîr-i Kur'ân ve Hadîs der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1371/1992, s. 157-177.
- <sup>7</sup> *Mesnevi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. bs., İstanbul 1985, VI, 229.
- <sup>8</sup> *Mesnevi*, I, 18-19.
- <sup>9</sup> *Kulliyât-i Dîvân-i Şems*, nşr. Bediuzzamân-i Furûzânfer, Neşr-i Rebî', Tahran 1374/1995, Rubai: 1331, s. 1387.
- <sup>10</sup> Muhakkık-i Tirmizî, a.g.e., s. 56.
- <sup>11</sup> Aynı eser, s. 75.
- <sup>12</sup> *Mesnevi*, I, 251.
- <sup>13</sup> Aynı eser, I, 252.
- <sup>14</sup> *Kulliyât-i Dîvân-i Şems*, Gazel: 1870, s. 705.
- <sup>15</sup> *Fîhi Mâfîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, 5. bs., İstanbul 1990, s. 349.
- <sup>16</sup> *Dîvân-i Hakîm Senâyî-yi Gaznevî*, nşr. Pervîz-i Bâbâyî, Tahran 1375/1996, s. 59.
- <sup>17</sup> *Mesnevi*, I, 320.
- <sup>18</sup> *Kulliyât-i Dîvân-i Şems*, Gazel: 1976, s. 744.
- <sup>19</sup> *Fîhi Mâfîh*, s. 128.
- <sup>20</sup> *Mesnevi*, IV, 321-322.
- <sup>21</sup> *Mesnevi*, II, 416. b. 2914.
- <sup>22</sup> *Mesnevi*, V, 390.
- <sup>23</sup> *Fîhi Mâfîh*, s. 178.
- <sup>24</sup> *Mesnevi*, III, 222, b. 1898
- <sup>25</sup> *Mesnevi*, III, 488-489, b: 4245-4249.
- <sup>26</sup> *Fîhi Mâfîh*, s. 253-254.
- <sup>27</sup> Bu beyit Senâyî'ye aittir. Bkz. *Dîvân-i Hakîm Senâyî-yi Gaznevî*, s. 59.
- <sup>28</sup> *Mesnevi*, III, 487-488, 492-493.
- <sup>29</sup> *Mesnevi*, VI, 113-114.
- <sup>30</sup> *Mesnevi*, V, 478.
- <sup>31</sup> Ahmed Eflâkî, a.g.e., II, 55.

**AZERBAIJAN, ARRAN VE AZERBAIJAN DİLİNE DAİR  
Arran Yerine Azerbaycan Adının Seçilişi**

**Nasrullah-i Cihanşahlu\***  
**Çeviren: Mehmet Kanar\*\***

**Özet:** Selçuklular Maveraünnehir'den kalkarak Horasan'ı ve İran topraklarının diğer yörelerini ele geçirmeden önce, İran'daki halklar Türkçe'ye aşina değillerdi ve Türkçe konuşmuyorlardı. İddiamızın en iyi kanıtı yazarların ve şairlerin eserleri, köy, şehir, dağ ve ırmak adları, özellikle çiftçilik ve sanayi ile ilgili üretim araçlarının ve yaşam için gerek duyulan ihtiyaç maddelerinin adlarıdır. Bunların tümü Avesta, Med ve Pehlevi dillerinde olup bugün de aynı isimler vardır.  
**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Arran, Azeri dili

**On Azerbaijan, Arran and Azerbaijan Language  
Choosing the name Azerbaijan instead of Azerbaijan**

Before migration of the Saljuqids to purpose of conquest Khorasan and the other lands of Iran, the Iranian people were not acquainted with Turkish language and were not speaking Turkish. The best proof of our thesis is the works of writers and poets, and the names of villages, cities, mountains and rivers and especially the names connected with farming and technological production tools. All of these names were in Avesta, Mad and Pahlavi languages and also they have existed today.

**Keywords:** Azerbaijan, Arran and Azerbaijan Language

---

\* Dr. Nasrullah-i Cihanşahlu, *Derbâre-i Âzerbaycan u Arrân u Zebân-i Âzerbaycânî*, Mecelle-i İranşinâsî, sâl-i dehom, şomâre-i 3, pâiz1377 / *Iranshenasi A Journal of Iranian Studies*, Vol. X, No.3, Autumn 1998., 1377, s. 613-620

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı.

## AZERBAJCAN, ARRAN VE AZERBAJCAN DİLİNE DAİR

Belki kullanılır diye Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan diline dair bir yazı gönderdim. Bu konuda çok şey söylenip yazılabilir, fakat Musâvât (Eşitlik) Devleti dışişleri bakanı Dr. Kasımzade Bey'den işittiklerim çok öğretici bir belgedir.

1311/1932 yılında Şeref lisesinde beşinci sınıf öğrencisiyken Dr. Kasımzade Bey bizim Fransızca hocamızdı. (İki yıl sonra Tahran Hukuk Fakültesi hocası ve İran dışişleri bakanlığı uluslar arası sorunlar danışmanı oldu.) Romanof hanedanının toplu kıyımı, Rus 1918 devrimi, Bakü'de ve Kafkasya'nın diğer yörelerinde müstakil Musâvât Devleti'nin kurulduğunu babamdan duymuştum ve Dr. Kasımzade Bey'in Musâvâtçıların acilen kurdukları devlette dış işleri bakanı olduğunu biliyordum. Bir gün teneffüste fırsatını bulup kendilerinden soru sorma izni istedim. İlk Fransızca hakkında soracağımı sandı, ama ben Azerice konuşmaya başlayınca gülerek "Siz Azerbaycanlı mısınız?" diye sordu. "Evet" dedim. "Sorunuz ne peki?" dedi. "Kısaca Musâvât partisi ve devletin kuruluşundan bahsedebilir misiniz lütfen?" dedim. Şöyle anlattı:

"Lenin işlerin idaresini ele alıp da Bolşevik partisi Çarlık baskısı altında halka özgürlük ilan ettiği sırada biz Bakü'de Ulusal Musâvât Partisi'ni kurduk. Aynı isimde bir de devlet kurduk. Ben bu devlette dış işleri bakanı oldum. Eski vatanımız İran'a katıldığımızda Rusların şerrinden kurtulabileceğimizi sanarak İran makamlarına müracaat ettik ve "Biz Arran halkını tekrar vatanımıza kabul ediniz" ricasında bulunduk. Ne yazık ki onlar bir girişimde bulunmadıkları gibi bize cevap dahi vermediler. Bu yüzden Musâvât Partisi, Genç Türkler Partisi'ne baş vurdu. Onun da yararı olmadı. O sıralarda topraklarımızın adını Azerbaycan koyduk ve bu bahaneyle kendimizi İranlı tanıtabileceğimizi ve tekrar Rusya'ya ilhaktan masun kalabileceğimizi sandık. Bunun da yararı olmadı ve Sovyet devleti bizi yeniden Sovyetler Birliği'nin bir parçası saydı ve Musâvât Parti'mizi ezdi. O sıralarda parti liderlerine göre daha gençtim. O hengameden kaçıp Fransa'ya gittim. Birkaç yıl orada hukuk okudum. Şimdi ne mutlu ki vatanım İran'dayım. Arran'a ilk kez Azerbaycan adını Musâvâtçıların vermesinden ve bunu da vatanları İran'a mühlak olma amacıyla vermelerinden daha açık seçik bir belge olduğunu sanmıyorum.

Almanya'da, bu cümleden olmak üzere Berlin'de bu gruptan yani Azerbaycan'ın parçalanması taraftarı olanlardan birkaç kişi var. Bunların İranlıların, hele hele Azerbaycanlıların arasına çıkacak yüzleri yok. Kendi görüşlerini açıkça söyleme cesaretine de sahip değiller. Bana göre bu kukla oyunundaki iplerin ucu Amerikalı yöneticilerin elinde. Bu oyun Türkiye ve Bakü Türklerinin yardımıyla oynanıyor ve İslamî hükümeti çekip çevirenlerin liyakatsizlik ve cahilliklerinden yararlanıyorlar.

### **Azerbaycan ve Arran Diline Gelince**

Ucuz hammaddeye ve pahalı sanayi mamullerini satacak pazarlara ihtiyaç duyan devletler daima yöneticilerinin kendilerine itaat ettiği toprak ve devletlerin arayışı içindedirler. Bu yüzden büyük, sanayileşmiş, güçlü ve kendini yönetmesini bilen halkı olan devletlerin varlığından rahatsız olur ve korkarlar. Bu ülkelerin hırslı yöneticileri amaçlarına ulaşmak için ulusları ayırmaya ve parçalanmaya götürebilecek ırk ve dil ihtilaflarını kışkırtıp körüklerler. Yabancılar ile onların uyanık veya gafil kuklalarının ülkemiz İran'da eskiden beri buldukları bahanelerinden biri de, İran'ın batısında Kürtlerin, Azerîlerin, Zenganlıların (Zencanlıların) konuştuğu Kürtçe ve Azerice'dir.

Kürt dili ve ağızları hakkında kanıt getirmeye ve vatanımızda eskiden yapılan şeyleri hatırlatmaya ihtiyaç görmüyoruz. Çünkü hiç kuşkusuz Kürtler Medlerin altı veya dokuz kolundan birine mensuplardır ve ilk eski İran devletini şimdiki topraklarda kurmuşlardır. Kürtçenin ağızları Pehlevî dilinin bir bölümünü teşkil eder. Kürtler bu toprakların her tarafında yaşamaktadırlar. Bazı dönemlerde siyasi ve askeri sebeplerle bizden ayrılan İranlı erkek ve kız kardeşlerimizdir.

**Azerî Dili**

Ülkemizin iki büyük üstadı Dr. Taki-yi Arrânî ve Ahmed-i Kesrevî'nin bu konuda söyledikleri ve yazdıkları şeye rağmen, bu konuya girmeden önce bugünkü Azerî dilinin başlangıcına, değişmesine ve içeriğine değinme gereksinimi duyuyorum.

Selçuklular Maverâünnehir'den Horasan'a ve İran topraklarının diğer yörelerine saldırmadan önce, ülkemizin tüm batısında, Sâve, Zerend, Kazvin, Hergân, Hemedan, Zengan, Âzerpâdgân ve Arran'daki halkımız Türkçe'ye aşına değillerdi ve Türkçe konuşmuyorlardı. İddiamızın en iyi kanıtı yazarların ve şairlerin eserleri, köy, şehir, dağ ve ırmak adları, özellikle çiftçilik ve sanayi ile ilgili üretim araçlarının ve yaşam için gerek duyulan ihtiyaç maddelerinin adlarıdır. Bunların tümü Avestaca, Medce ve Pehlevice olup bugün de aynı isimler vardır.

Hicrî yedinci yüzyıla kadar yazılan seyahatnamelere ve tarihçilerin yazdıklarına kısa bir bakışla bile, İran'ın batısındaki halkın sadece Selçukluların saldırısından önce değil, ondan sonraki yıllarda da yine Pehlevî (Fehlevî) ağızları konuştukları pek güzel ortaya çıkar.

378/988 yılında ölen ve Verrâk adıyla tanınan İbn-i Nedîm Muhammed b. İshak, el-Fihrist'te 145/762'de ölen İranlı ünlü bilgin Rûzbih İbn-i Mukaffâ'dan rivayet ederek şöyle yazar: "İran halkı Derî, Farsî, Pehlevî ve Hûzî lehçelerini konuşur. Pehlevîyi İsfahan (İspehan), Rey, Hemedan, Zengan, Mâh-ı Nihâvend ve Âzerpâdgân halkı bilir.

331/943 yılında seyahat ve ticaret amacıyla Bağdat'tan ayrılan ve İslam topraklarını 28 yıl süreyle dolaşan İbni Havkal Ebu'l-Kâsım Muhammed-i Bağdâdî, el-Mesâlik ve'l-Memâlik adlı kitabında Azerbaycan halkının dilinin tüm İran halkının dili gibi Farsça olduğunu kabul etmiştir.

346/957 yılında ölen Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn-i Mes'ûdî , et-Tenbîh ve'l-işrâf adlı kitabında Pehlevî, Derî ve Âzerî lehçelerini Fars dili ve tüm İran halkının dili olarak yazmıştır.

Sâmânîler döneminde yaşayıp İran topraklarının büyük bir kısmını ve bu arada Âzerpâdgân'ı gezen coğrafyacı Makdisî, Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr halkımızın konuştuğu lehçeleri sekiz kola ayırır ve Âzerpâdgân halkının konuştuğu dilin Pehlevî olduğunu yazar ve buna "Fârsî-yi mungalika" (Anlaşılması güç Farsça) adını verir.

750/1349'da ölen, Kazvin'de yaşayan ve birçok kez Zengan ve Âzerpâdgân'ın yörelerine giden coğrafyacı Hamdullah-ı Mustevfî, Nuzhetu'l-kulûb'da Tebriz, Merâğa ve Zenganlıların dilinin Pehlevî olduğunu yazar.

Başkalarının eserlerinden de anlaşıldığına göre, şimdi bir kısmı Azeri Türkçesi konuşan, batıdaki halkımız Safevîlerin başlangıcına kadar Pehlevice konuşuyorlardı. Nitekim Safevîlerin atalarından günümüze kadar gelen şiirler Kürtçeye benzer bir Pehlevice ile söylenmiştir.

Şimdi de İran'ın batısında yaşayan halkımızın dilindeki değişikliğin ne zaman ve nasıl meydana geldiğini görelim. Selçuklular güneye yönelmeden önce Sâmânî padişahları Türk boylarının bir kısmını askere aldılar. Gazneli padişahlarının baba ve ataları olan Enuştekin ve Alptekin de bunlardandı. Bu Türk liderleri zamanla Sâmânîlerin yönetiminde üst kademelere kadar yükseldiler ve Sâmânî topraklarının kimi bölgelerine emir ve hakim olarak atandılar.

İlk kez, Gazneli Mahmud'un annesinin babası Alptekin ve daha sonra babası Sebüktekin kendi yönetimleri altındaki topraklarda özerklikten söz ettiler ve nihayet Gazneliler Devleti'nin temelini attılar. Bu zamana kadar Türkler İran'ın doğusuna sızmış olsalar bile halkımızın konuştuğu dilde ve lehçelerde her hangi bir değişiklik olmadı. Çünkü Türk boylarının göçü sona ermemiştir. Ama Selçuklular adı verilen Türkler, Gazneli Sultan Mahmud'un hizmetine girerek Merv, Buhara ve Hîve gibi bölgelere yerleşerek Gaznelilerin yardımcı kuvvetleri sayıldılar.

## AZERBAYCAN, ARRAN VE AZERBAYCAN DİLİNE DAİR

Mahmud'un 421/1030'da ölümünden sonra oğlu Mesud'un esrarkeş ve zayıf yapılı bir insan olması dolayısıyla Selçuklular itaatsizliğe başladılar. Birkaç yıl böylece idare ettikten sonra Merv'de Mus'ud'un kuvvetleriyle yapılan iki savaşı müteakip Horasan'a hakim oldular. Nitekim Tuğrul Bey 429/1038 yılında Nişabur'u başkenti olarak ilan etti. 433/1042'de Rey, Gorgan ve Taberistan'ı, 434/1043'de İsfahan'ı, 446/1054'de Âzerpâdgân'ı, 448/1056'da Bağdat'ı ve daha sonra Pars ve Kirman'ı hakimiyeti altına aldı.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Selçuklu boylarının çoğu göçebe ve besici idi. Bu nedenle, sürüleri için vatanımızın neresinde daha iyi otlaklar bulurlarsa oraya gidip yerleştiler. Bunlar daha çok Zerend, Sâve, Hergan, Kazvin kenarları, Hemedan, Zengan, Âzerpâdgân ve Arran'da yurt tuttular. Bunun ardından diğer Selçuklu toplulukları Atabek adı verilen Selçuklu şehzadelerinin halaları eşliğinde Âzerpâdgân, Arran, Fars ve Kirman'a gittiler. İşte bu zamandan itibaren muzaffer ve hakim Selçuklu Türklerinin dili, onlarla temas ve alışveriş zorunda olan halkımız arasında yayılmaya başladı. Muhtelif ülkelerdeki Türk dillerine ve Türk lehçelerine aşına olanlar ve özellikle Türk lehçelerini tanıyanlar, ülkemizin batısında hakim Türklerin dilinin etkisi altında oluşan dilin saf Türk dili olmadığını bilirler. Nitekim Zengan ve Âzerpâdgân'daki Azeri Türkçesinde bulunan kelimelerin dörtte üçünden çoğu Avestaca, Pehlevice ve Derî dillerine mensup olduğu gibi, bu dildeki fiillerin çoğu Avestaca ve Pehlevice kökenlidir ve Türk dili gramerine göre çekilir. Öyle ki bir Zenganlı, Tebrizli veya Merâğalı şimdiki değişikliğe uğramış diliyle Özbek, Tatar, Kırgız veya Kazak Türküyle konuşamaz. Bir dereceye kadar da olsa Türkiye Türklerinin dili hariç, bunlar birbirlerinin dillerini anlayamazlar. Türkiye Türklerinin dilinde ise, işgalci Selçuklar ve Guzların dilindeki değişimler ve içinde Farsça, Pehlevice, Arapça, Rumca ve Yunanca gibi dillere ait kelimelerin çokça bulunduğu işgal altındaki topraklardaki halkın dilinin tesiriyle Türklerin dilinde değişimler olduğu için anlayabilirler.

Her şeyden ziyade, ilmî bakımdan belirgin olan hususa gelince, gerek tarım, gerek sanayi ile ilgili üretim araçları ve ev gereçleri asla değişikliğe uğramamıştır. Çünkü yeni gelen bu göçebe ve sığır çobanlarının bu konuda halkımıza tahmil edecek ve öğretecek bir şeyleri yoktur.

Moğol ordusu ile birlikte 616/1219'dan sonra vatanımıza saldıran bir başka Türk boyu da Tatarlardı. Bunlar, bazı tarihçilere göre Moğol ordularının hemen hemen beşte birini oluşturuyorlardı. Kuşkusuz bu Tatarlardan bir çoğunun vatanımızda yurt tutmasının lehçelerin değişime uğramasında etkisiz kaldığı söylenemez.

Bilgisizliklerinden veya siyasi maksatlar sebebiyle halkımızın bir bölümüne "Türk" diyenler şunu ya bilmiyorlar ya da bilmek istemiyorlar: Çaldıran Savaşından ve Tahmasb'ın şahlık zamanından sonra, hele hele Osmanlı Türklerinin ülkemizin batısındaki bir bölümü işgal ettikleri Afgan fitnesinde yırtıcılıkları, canavarlıkları ve kötü davranışlarıyla halkımızda öyle bir nefret uyandırdılar ki halk arasında "Türk" adı "cahil" (nâdân) kelimesiyle birlikte anılır oldu. Nitekim Zengan'da bir kişiye "cahil" diyecekleri zaman "Turkdi vele getsin" (Türk'tür; bırak getsin) derler.

Ama Selçuklular İran halkının kültürüyle yakından aşına olduktan sonra bu kültüre alışıp gönül verdiler. Gerçekten de Amuderya'dan Akdeniz kıyılarına kadar geniş topraklar üzerinde hükümet eden Selçuklu hükümdarları İran kültürünü yüceltmeye çalıştılar. Öyle ki Tus'lu Nizamülmülk o zamanın en büyük üniversiteleri olan ve bilginlerin yetişmesinde büyük rol oynayan üniversiteler kurdu. Hayyam, Abdurrahman-ı Hâzinî ve diğer dostları Melikşah'ın isteğiyle, hesapları bugünün hassas ziclerinden pek de farklı olmayan en büyük ve hassas zici hazırladılar.

İranlı komutanlar Selçuklu ordusunu çete durumundan çıkardılar ve nihayet Alparslan sadece on beş bin askerden oluşan ordusuyla, Doğu Roma imparatoru Romanus Diyocanes'in ikiyüz binden fazla Rûmî, Yunanlı, Gürcü, Ermeni, Bulgar ve

Fransız'dan oluşan büyük ordusunu 465/1071'de Van Gölü yakınlarındaki Malazgirt'te tarımar etti, Roma imparatorunu esir aldı. Aynı ordu daha sonra, iki yüz yıllık Haçlı Savaşlarına bahane olacak Filistin'i Hıristiyanların elinden aldı.

Sencer zamanında Selçuklular, Oğuz veya Guz adı verilen diğer Türk topluluğunun itaatsizliğiyle karşı karşıya kaldı. Nihayet Sencer 548/1153'de Merv yakınlarında bu göçebe ve barbar Guzlara yenildi, kendisi ve eşi tutsak edildi. Üç yıl boyunca 555/1156 yılına kadar tutsak yaşadı. Ancak o yıl eşinin ölümünden sonra kaçabildi. Orta Asya'nın en vahşi kabilesi sayılan Guzlar İran'da Maverâünnehir'den batıya kadar akınlarda bulunup birçok kıyım yaptılar. Nitekim sekiz yüz yıl sonra bile Zengan köylerindeki kadınlarımız itaatsiz çocuklarını yatıracakları zaman "Yat, yohsa Guzan gelir" (Yat, yoksa Guzlar gelir) derler.

Allahtan Guzlar ülkemizde az kaldılar. Akınlarının çoğu Doğu Roma topraklarındaydı. Gerçekten de bunların lideri Osman Gazi 699/1299'da Doğu Roma topraklarının çoğunu Selçukluların elinden aldı. (Osmanlı ülkesinin adı da bu Osman Gazi'den gelir.) Nihayet diğer bir Guz komutanı Fatih Mehmet 857 Hordad/Mayıs 1453'de Doğu Roma'nın başkenti Konstantinopol'u aldı ve miladî 395 yılında Teodor'un emriyle kurulan bu devleti ebediyen ortadan kaldırdı. Şimdi Türkiye Devleti de Guzların kurduğu Osmanlı Devleti'nin kalıntısıdır. Bu yüzden, zaman içinde bizden ayrılmış olan doğu kesimindeki halkının bir kısmı dışında şimdiki Türkiye halkının, gerek Horasanlı, gerek Şirazlı, gerek Zenganlı ve Azerbaycanlı olsun biz İranlılarla hiçbir ırk, kan ve nesepl akrabalığı yoktur.

#### **Arran'ın Yazgısına Gelinece**

Bildiğimiz gibi, İran ordusunun, Abbas Mirza'nın, Bakü Han diye tanınan Huseyn Kuli Han, Sarı Arslan diye bilinen Hasan Han Serdar-ı Eyrevânî ve Karabağ hanı İbrahim Halil Han-ı Cevanşîr gibi diğer komutanların fedakarlıklarından sonra, Gülistan ve Türkmençay antlaşmalarıyla Arran nihayet Rusların eline geçti ve buraya "Kafkas ötesi" anlamında Zagafgazya adını verdiler. 1918 yılında Ekim Devrimi olunca, Rusların esiri olan halk kurtuluş zamanının geldiğini sandı. Bu nedenle Gürcistan bağımsızlığını ilan etti; Ermeniler Daşnak (doğru) ve Arranlılar Musâvâ (eşitlik) adında birer parti kurdular.

Liderleri bilgin ve yurtsever insanlardan oluşan Musâvâtçılar, belki yeniden vatanlarına bağlanma ya da en azından özerk olma umuduyla topraklarına Azerbaycan adını verdiler, ama ne yazık ki böyle olmadı. Komünist devrimciler Musâvâtçıların liderlerinin çoğunu öldürdüler; sadece bunların birkaçı ölümden kaçabildi. Tahran Hukuk Fakültesi hocası ve İran dışişleri bakanlığı uluslar arası işler danışmanı Dr. Kasımzade Bey bu Musâvâtçıların liderlerinden ve kaçanlardan biriydi. Burada şunu da hatırlatmalıyız ki 1918 yılına kadar, yukarıda da işaret edildiği gibi, Arran hiçbir zaman Azerbaycan adını almamıştır. Tüm İran tarihi yazanlar buraya Arran demişlerdir. Arran Med diline ait bir sözcük olup "sıcak topraklar" demektir. Farsça'nın diğer lehçelerinde ise "germsîr, germsâr, semîran" derler.

Arran, Gülistan ve Türkmençay antlaşmalarına kadar daima İran'ın bir bölümü olmuştur. Bunun "Hânnîşîn" (hanlık) adı verilen Bakü, Karabağ, Şervan, Gence, Şeki, Dağıstan gibi bölgelerinin yöneticileri ayrı ayrı İran devleti tarafından seçiliyordu. Bu hanların çoğu aynı zamanda İran ordusunda komutandı.

Pantürkizmden dem vuranlar havanda su dövmektedirler. Birleşik veya İran'dan ayrı Azerbaycan'dan dem vuranlar da yine ya gafilirdirler ya da Azerbaycan ve Arran halklarına düşman olanların etkisi altındadırlar. İran'ın düşmanları bir zaman Arran halkını zorla vatanları İran'dan ayırıp bu hale getirdiler. Şimdi birkaç gafil Azerbaycan'ın İran'dan ayrılması sevdasındadır.

Azerbaycan halkı hiçbir zaman kendilerini İran'dan ayrı ve İranlıdan başka tasavvur etmiyorlar. Bütün Zengan ve Âzerpâdgân'ı karış karış arasanız, tüm köylüler arasında bir kişiyi bile, şehirliiler arasında ise birkaç yoldan çıkmış dışında İran'dan

## AZERBAJCAN, ARRAN VE AZERBAJCAN DİLİNE DAİR

ayrılma düşüncesinde olan kimseyi bulamazsınız. Batıdaki halkımız yani atalarımız İran topraklarına geldiklerinden bu yana daima Aşur, mel'un İskender, kültür yıkan çöl Arapları, kinci, cahil ve.... Osmanlı Türkleri gibi mütecavizlerin saldırıları karşısında daima vatanımız İran'a siper olmuşlardır; şimdi de öyledirler.

Şimdi Azeri Türkçesi konuşan batıdaki halkımızın bir kısmı daima Farsça yazar, Farsça konuşurlar. Sözüm ona Farsların onlara zulmettikleri, halen etmekte oldukları, onları Farsça konuşup yazmaya zorladıkları meselesi, akılsızca bir masaldan başka bir şey değildir. Bu masal, Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın bir yıllık hakimiyet dönemine aittir ve bizim gibi üst düzey yöneticilere aittir. Ben de bu masalı uyduvanlardan biriydim. Bu masal şimdi gafil, küçük bir grup ile yabancılara alet olan bazı kişilerin eline geçmiştir ve kendilerini ne uğursuz bir geleceğin beklediğini bilmeden akılsızca bu masalı dile getirmekte ve propaganda yapmaktadırlar. Eskiden yabancılardan entrikalarıyla bizden ayrılan Afganistan, Maveratünnehir ve Arran gibi topraklarda yaşayan halkın şimdiki uygunsuz durumu ve karanlık geleceği şu andaki gafilere ibret kaynağı olmalıdır. Tüm milletimiz için gelişmiş gelenek ve göreneklerimiz hakim olması yolunda hep birlikte çalışmalıyız. Öyle ki, İran topraklarında herkes yasal haklardan yararlınsın, başkaları ve vatani karşısındaki görevini bilsin. Şimdiye kadar bir avuç aydın geçinen, tembel ve iddiacının aylaklığı sonucunda halkımız gerektiği gibi haklarına ve görevlerine aşına değildir. Kendi vatanlarında hak ve görevlerini bilmeyen halk, ne kadar ileri düzeyde ve kapsamlı olursa olsun, kanunu koruyamaz. En iyi örnek, atalarımızın canlarını ortaya koyarak elde ettikleri İran meşrutiyetinin ilanı kabul edilen gelişmiş anayasadır. Ama kendi hak ve görevlerimizi bilmediğimiz için bunu koruyamadık; bundan yararlanamadık. Nitekim her önüne gelen bencil ya da aydın geçinen kişi bunun bir kısmını elimizden aldı ve sonunda bu günlere düştük. Biz her türlü dağılmadan kaçınmalı ve İran'da kanunun hakim olması için çalışmalıyız.

Son olarak şunu da hatırlatmalıyım ki şimdi Azerbaycan denilen Arran halkı İranlı vatandaşlarımız, erkek ve kız kardeşlerimizdir. Yabancılardan entrikaları ve zamanın akışı onların sevgisini yüreklerimizden silmemiştir. Anavatanın ve halkımızın kucağı onların kendi vatanları olan İran'a dönüşlerine açıktır. Şimdi Rus zincirinden kurtulduklarına göre, insani bir şekilde kendi geleceklerine giden yolu bulacaklardır.

Berlin, 6 Şehriner 2557/1998



## “TÜRK VE FARS” İLE “İRAN’IN ÇOK ULUSLULUĞU” MESELESİ<sup>1</sup>

**Perviz-i İktîşâfî\***  
**Çeviren: Mehmet Kanar\*\***

“Türk ve Fars” meselesi siyasi bir mesele olup on dokuzuncu yüzyılda ilk kez aşırı Rus ve Osmanlı nasyonalistleri tarafından gündeme getirildi ve yirminci yüzyılın sonunda, Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti pantürkistleri tarafından şiddetlendirildi. “Türk ve Fars” meselesini gündeme taşımamanın hedefi Azerbaycan’ı İran’dan ayırmaktır. Bu mevzu on dokuzuncu yüzyılda Çarlık Rusya’sının Kafkasya’ya asker sokması sonucunda ortaya çıkmış oldu.

**Anahtar Kelimeler:** Türk, Fars, İran, çok ulusluluk.

### “Turk and Fars” and the Question of Multi-nationality in Iran

The Turk and Fars question is a political problem and radical nationalists of Ottoman and Russia have appeared it first time in the 19<sup>th</sup> century and have been intensified by Panturkists of Soviet Azerbaijan after the 20<sup>th</sup> century. The basic goal of Turk and Fars question is to separate Azerbaijan from Iran. This subject has been appeared after Russia’s inserting of soldier to Caucasians in the 19<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Turk, Fars, Iran, multi-nationality

---

\* Perviz-i İktîşâfî, Do mes’ele-i “Turk u Fars” ve “kesîru’l-mille bûden-i İran”, Mecelle-i İranşînâsî, sâl-i dehom, şomâre-i 3, pâ’iz 1377 /Iranshenasi A Journal of Iranian Studies, Vol. X, No.3, Autumn 1998, s.601-612.)

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı.

## “TÜRK VE FARS” İLE “İRAN’IN ÇOK ULUSLULUĞU” MESELESİ

“Türk ve Fars” meselesi Azerbaycan Demokrat Fırkası hükümetinin 21 Âzer 1324/11 Aralık 1945 tarihinde iş başına gelmesinden önce siyasî bakımdan İran’da söz konusu değildi. Çünkü şehir ve köylerdeki sosyal mahfillerde, okullarda, devlet dairelerinde, fabrikalarda, tarlalarda, atölyelerde ve meskun yerlerde Fars dili ve yerel diller bakımından, bu cümleden olarak Türk dili bakımından İran halkı arasında hiçbir ayırım yapılmıyordu. Rıza Şah ve Muhammed Rıza Şah Pehlevi dönemlerindeki kabinelerde de başbakanların ve bakanların çoğu Azerbaycanlıydı. Nitekim ülkenin güvenlik güçlerinde, bu arada orduda subay ve astsubayların büyük bir yüzdesini Azerbaycanlılar oluşturmaktadır. İran kamuoyunda irapta mahalli olmayan bir kavram varsa, o da millî zulümdü. Devlet çalışanları Azerbaycan’dan Belûçistan’a, Horasan’dan Hûzistan’a, Kürdistan’dan Kirman’a, Gilan’dan Fars’a kadar bütün eyaletlerde her sosyal katmandan gelir ve siyasî ve medenî eşit haklara sahiptir. Kültür kurumlarında, bakanlıklarda, üretim merkezlerinde, atölyelerde ana dili Farsça olanların ana dili Türkçe olanlara ya da bir başka deyişle Farsların Azerbaycanlılara zulmünden söz edilmezdi. Elbette bu konuda Fars dili ortak resmî dil olarak bütün İranlıların ortak dilidir. İtalya, Fransa, Almanya, İspanya, İngiltere, Çin, Japonya gibi ülkelerde de ortak bir resmî dil vardır. Aynı zamanda bu ülkelerde resmî ortak dilin yanı sıra yerel diller de mevcuttur. İran’da da halkın resmî dili olarak Farsça’nın yanı sıra Gilekçe, Mâzenderânca, Kürçe, Belûçça, Lorca gibi lehçelerden başka Türkçe, Arapça gibi diller de konuşulmaktadır.

Ancak, “Türk ve Fars” meselesi siyasî bir mesele olup on dokuzuncu yüzyılda ilk kez aşırı Rus ve Osmanlı nasyonalistleri tarafından gündeme getirildi ve yirminci yüzyılın sonunda, Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti pantürkistleri tarafından şiddetlendirildi. “Türk ve Fars” meselesini gündeme taşımının hedefi Azerbaycan’ı İran’dan ayırmaktır. Bu mevzu on dokuzuncu yüzyılda Çarlık Rusya’sının Kafkasya’ya asker sokmasından, 1228/1813 ve 1243 h.k./1827 yıllarında Gülistan ve Türkmençay antlaşmalarının zorla imzalatılmasından sonra ve yine Azerbaycan ile İran’ın batı bölgelerini ele geçirmek için çıkan Osmanlı-İran savaşlarının neticesinde ortaya çıkmış oldu. Ama bu mesele 1917 yılında Çarlık Rusya’sında Ekim Devrimi zaferinden ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Birinci Dünya Savaşı sonunda dağılmasından sonra soğumaya yüz tuttu. “Türk ve Fars” iddialı meselesinin aslımı Azerbaycan’da Türk dilinin varlığı, tabir caizse Farsların Azerbaycanlılara zulmü teşkil eder. Bu konunun iddialı Azerbaycan Türk dilini ileri sürerek Medlerden günümüze değin süregelen apayrı uydurma bir tarih yoluyla ve siyasî ve edebî tahriflere tevessül ederek Azerbaycan halkını İran milletinden ayrı bir milletmiş gibi göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat onların Türk dili ve Azerbaycan’ın ayrı bir tarihi hakkında ileri sürdükleri deliller tümüyle müptezel ve saçmadır. Çünkü tarihî belgelere göre Moğol saldırısından önce Azerbaycan, Arran ve Anadolu (bugünkü Türkiye) sakinleri Türkçe konuşmuyorlardı. Moğollar sekiz yüz yıl önce İran’a saldırdılar ve kanlı savaşlardan sonra İran’ın doğu bölgelerini, sonra tüm ülkeyi, bu arada Azerbaycan’ı ellerine geçirdiler. Moğollar Azerbaycan bölgesini Kafkasya’ya ve Anadolu yarımadasına saldırmak için ana üs haline getirdiler. Cengiz Han’ın kuvvetleri Moğollardan ve muhtelif Türk kabilelerinden oluşuyordu. Moğolların Azerbaycan’a hakim olmasından sonra burada yaşayanlar Moğol ordusunun korkunç baskısı altında kaldılar. Bu ordunun Azerbaycan’da uzun bir süre toplanması ve şiddetli baskısı buralarda yaşayanların Türk dilini öğrenerek şiddetli baskılardan bir dereceye kadar kurtulmalarına neden oldu. İşte bu şekilde tedricen Türk dili yani bir yabancı dil, cebir ve korku ile bu topraklarda yaşayan halkın ana dilinin yerini almış oldu. Azerbaycan halkına zorla Türk dilinin öğretilmesine rağmen onların eski diline ait birçok kelime hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bir taraftan günler, aylar ve nevrüzla ilgili kelimelere, buralardaki uzak ve dağlık yörelerdeki yerel İran lehçelerine bir bakış

Azerbaycan'a Türk dilinin zorla öğretilmiş ve sonradan gelmiş bir dil olduğunu kanıtlamaya yeter.

Bildiğimiz gibi Sâmânîler döneminde Sâmânî emirlerinin saraylarına Türk "gulam"lar girmeye başladı. Bunların bir kısmı önemli askerî makamlara yükseldiler. Hatta Sâmânî emirlerinin azil ve atanmalarına da karışır oldular. Ve yine biliyoruz ki Gazneliler hanedanının kurucusu Gazneli Mahmud'un soyu da bu Türklere kadar uzanır. Öte yandan, hicrî beşinci yüzyıldan itibaren Türkmenler İran içlerine göç ettiler ve bunların bir kısmı Azerbaycan'a yerleşti. Fakat Moğol saldırısından önce İran halkının dili hiçbir yerde ve bu arada Azerbaycan'da "Türkçe" olmamıştır. Bu nedenle Pantürkistlerin Azerbaycan ve Arran'da Türkçe'nin eskiliği hakkındaki iddiaları tarihsel kuyruklu bir yalandır. Bu konu Sovyetler Birliği'nde, Moskova'daki Oryantalistik Enstitüsü'nün dil, edebiyat ve tarih ile ilgili araştırmalarının bir kısmına yansımıştır. Şöyle ki; Moğol saldırısından önce, Moğol topraklarının güney ve batı komşusu olan Orta Asya bölgelerindeki halkların dili Türkçe'nin lehçelerinden biriydi. Bu enstitüde birkaç İranlı, bu arada Abdülhuseyn-i Nûşîn ve siyasi sığınmacı olan Serheng Azer, Eski Fars Dili ve Edebî Eserleri bölümünde araştırma yapıyorlardı ve bunların Sovyet meslektaşları da vardı.

### **İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar "Türk ve Fars" Meselesi:**

Nazi Alman ordusunun Stalingrad ve Leningrad'da yenilmesinden sonra Sovyet Komünist Partisi'nin Politbüro'su Stalin'in emriyle Sovyet ordusunun bu ülkedeki işgal bölgelerini ilhak hususunda, bundan sonra uygulanmak üzere bir plan hazırlattı. Bu plana göre Marksist-komünist, Sosyalist ve İşçi partileri bu isimlerden birini seçecek ve işgal bölgelerindeki kültür ve sanayi gelişimi düzeyi ile uyumlu olarak parti kurulacak ve bu partilerin kanalıyla Sovyetler Birliği'nin kuklası olan devletler iş başına geçecekti. Üstüne üstlük bu partileri, işgal bölgelerinin uyuşunda olan, aynı zamanda Sovyetler Birliği'nden sığınma isteyen ve Sovyetler Birliği'nde sosyal ve siyasal bilimler eğitimi görmüş kimseler kuracaklar, bunlar KUTW denilen Moskova'daki eğitim sürecinden geçmiş olacaktı. Bu plan doğrultusunda İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Doğu Avrupa'da ve İran'da -bu ülkenin hassas stratejik konumunu göz önünde bulundurarak sadece Azerbaycan işgal bölgesinde- hızla Marksist partiler kuruldu. Azerbaycan'daki Demokrat Parti, Pîşeverî ve kendisiyle hemfikir olanlar tarafından ve özellikle Bakü göçmenlerinin ve Sovyetler birliğinin yardımıyla 1324/1945 yazında kuruldu ve Sovyet Komünist Partisi'nin Tûde Partisi'ne verdiği talimata göre Azerbaycan'daki Tûde partisinin eyalet kuruluşu kaldırılıp üyeleri Demokrat Fırkası'na katıldı. Tûde Partisi de Azerbaycan Demokrat Fırkası'na her yönden yardım ulaştırmakla görevlendirildi. Bu talimatı icra ederken Tûde Partisi askerî ve sivil kadrolarının bir kısmını Sovyetlerin yardımıyla gizlice Azerbaycan'a gönderdi. Demokrat Fırkası kısa bir süre sonra Sovyetlerin açıkça himayesi sayesinde 21 Azer 1324/11 Aralık 1945 tarihinde teşekkül etti ve Farsların Azerbaycanlılara zulmü bahanesiyle İran devletine muhalefete başladı. Bu sırada Sovyetler kendini dünya barışının, demokratik hakların, milletlerin özgürlüğünün savunucusu, sömürünün, ülkelerin topraklarının elde edilmesi ve savaş çıkarılmasının muhalifi olarak tanıttı ve bu doğrultuda önemli ve bariz bir dayanak da buldu. Bu cümleden olarak Sovyetler Nazi Almanyası'nın yenilgisi sırasında yirmi milyondan fazla insanını kaybetmişti. Azerbaycan Demokrat Fırkası işte bu şartlarda doğdu. Dikkat çekici olan hususa gelince, yalnız İran'da değil, hatta tüm dünyadaki aydınlar Sovyetlerin yayılmacılık siyasetini anlamamışlardı. Çünkü Sovyetlerin dünyada hâlâ iyi bir görünümü vardı. Bildiğimiz gibi Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın ömrü kısaydı ve bir yıldan fazla da sürmedi (12 Azer 1324 - 21 Azer 1325/2 Aralık 1945 -11 Aralık 1946). Bu hükümetin çok hızlı dağılışının sebebi, Sovyetlerin himayesini kaldırmasıydı. Sovyetler Birliği İkinci

## “TÜRK VE FARS” İLE “İRAN’IN ÇOK ULUSLULUĞU” MESELESİ

Dünya Savaşı’ndan sonra, yaptığı üçlü antlaşmaya göre ordusunu İran’dan çekecekti. Sovyetler bazı bahaneler ileri sürerek bu işi yapmadı. İran, Amerika ve İngiltere’nin desteğini alarak Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’ne şikayette bulundu. Stalin baskı altında kaldı. İran temsilciler heyeti başbakan Kıvam’ın başkanlığında Moskova’ya gidip Stalin’le görüştü. Stalin Kıvam’la yaptığı görüşmede Sovyet ordusunun İran’dan çıkış şartlarını ele aldı. Bu şartlardan biri de İran’ın kuzey bölgesindeki petrol imtiyazının Sovyetlere verilmesiydi (Elbette Millî Şûra Meclisi’nin onayı alınacaktı.) Kıvam İran’a döndü ve Tûde partisinden üç kişiyi, yani İskenderî, Dr. Kişâverz ve Dr. Yezdî’yi kendi kabinesine bakan olarak soktu. Sovyet ordusu İran’dan çıktı ancak Millî Şûra Meclisi petrol imtiyazının Sovyetlere verilmesine ilişkin devlet teklifini reddetti. Burada açıklanmasına gerek yok; Demokrat Fırka’nın hükümet dönemi sona erdi ve İran ordusu Azerbaycan’a girdi. İki üç gün zarfında hemen hemen yirmi bin Fırka ve Tûde üyesi eski Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti’ne kaçtı. İran’da “Türk ve Fars” meselesi de böylece kapanmış oldu. Tûde partisi Demokrat Fırka’yı himaye nedeniyle derin bir bunalıma girdi ve partide bölünmeler başladı. Tûde partisi yeni durumdan korktuğu için gizli askerî örgütten ayrıldı. Bu ayrılık Muhammed Rıza Şah’a 15 Behmen 1327 /3 Şubat 1949 tarihine kadar devam etti.

### **Yazarın Sovyetler’de “Türk ve Fars” Meselesiyle Karşılaşması ve İran’ın Çok Ulusu Olma Meselesi**

Bu makalenin içeriğinin daha iyi anlaşılması için önce yazarın kısa bir biyografisinin verilmesi zorunludur. 1334/1955 yılı baharında sınır ırmağı Etruk yoluyla Sovyetler’e gittim ve siyasî sığınmacı olarak kabul edildim. Sovyetler’de 22 yıl kaldım. İran’da gizli askerî örgütün kuruluşunun başlangıcında buranın üyesiydim. 1324/1945 ve 1325/1946 yıllarında Tahran’da Hava Kuvvetleri’nin bir kolu olan beş kişilik sorumlular kanadında bulunuyordum. Önceleri 5 kişilik bir subay ekibinin ve 1325 /1946 yılında iki ayrı 5 kişilik subay ekibinin ve 5 kişilik de astsubay ekibinin sorumlusuydum. 1331 yılında Hava Kuvvetleri’nde binbaşı ve Gorgan müstakil tugayının hava danışmanı ve gizli askerî örgütün buradaki sorumluluğunu üstlenmişim. Sovyetlerde iki yıl sonra Rusça’yı öğrendim. 1356/1977 yazından Sovyetlerden ayrılanlara kadar Moskova’da Moskova Radyosu’nda, Novosti basın ajansında, Progres haber ajansında ve Sovyet Bilimler Akademisi’nde Farsça bölümünde basın propaganda ve araştırma işleriyle ilgilendim.

İlk kez Moskova’da, 1957 yılında İran’ın “çok uluslu” olması meselesiyle karşılaştım: Tûde partisinin Moskova’daki merkez komitesi Tûde partisi üyelerine bir anket verdi ve onlardan bu anketteki sorulara cevap vermelerini, altını imzalamalarını ve partiye geri göndermelerini istedi. Bu ankette “İran çok uluslu bir ülkedir; Farslar, Azerbaycanlılar, Kürtler vs.” yazılmıştı. Bu anket şiddetli ve geniş bir itirazla karşılaştı. Bu anketi hazırlayanların İhsan-ı Taberî ve Ahmed-i Kâsımî oldukları ve Tûde partisinin Moskova’daki merkez komitesine onaya gönderdikleri anlaşıldı. Önce İhsan-ı Taberî ve Ahmed-i Kâsımî ile ve daha sonra Râdmenîş ve İrec İskenderî ile görüştüm ve bu ankette “İranlı”dan bahsedilmediğini sordum ve “İran’ın çok uluslu olması için hangi delilleriniz var? İran’daki geniş kültürel, tarihî ve toplumsal bağlar sizin İran’ın çok uluslu olması iddianızla örtüşmüyor. Neden “millet”in Marksist tanımını dikkate almıyorsunuz? Lenin, Stalin’in bir milletin varlığının özellikleri hakkındaki açıklamasını bu konudaki en iyi tanım olarak belirtmedi mi? Marksist tanımda bu şartlar belirlenmiştir. Ortak dil, ortak gelenek ve görenek, ortak coğrafi bölge, ortak kültür ve üretim ilişkileri. İran’da olan bu şartları neden görmezden geliyorsunuz? Ülkenin her bölgesinde ortak dil Farsça’dır, gelenek ve görenekler ortaktır, coğrafya ortaktır, kültürel ve üretimsel ilişkiler ortaktır. Üstelik kendinizi İranlı görüyorsunuz, neden İran’da İranlı’dan söz etmediniz? Bu anketinize göre benim milliyetime ge-

lince, Reştlüyim, Gilan'da doğmuşum ve yerel dilim Gilekçedir, Fars'tır. Hayır, ben İranlıyım ve İran milliyeti İran'ın her yöresindeki insanların ortak özelliğidir.” dedim.

Kıscacası, bu anket Moskova'daki İranlı sığınmacıların şiddetli itirazlarıyla karşılaşınca, rafa kaldırıldı. Kuşkusuz Tûde partisi merkez komitesi Sovyetler Birliği'nin emri ile bu anketi düzenlemişti. Parti merkez komitesi üyesi bu dört kişi ile görüşmemde bu anketeki soruların içeriğinin sıhhati hakkındaki dayanaksız ısrarlarına şaşırdım. Bu anketin hedefi, İran'da birçok ulusların olduğu ve ulusların ayrılma haklarının bulunduğuydı. Bu anketten sonra Moskova'da yaşadığım sürece “Türk ve Fars” meselesiyle ve aslında Sovyetlerin emniyet-parti makamları tarafından ustaca gizlenen Azerbaycan'ın ayrılması ve ülkenin parçalanması meselesiyle karşılaştım. “Türk-Fars” meselesi farklı şiddetlerde fakat sürekli olarak daha çok Bakü'de ve daha az şiddetle Moskova'da ve Duşanbe'de İranlı sığınmacılar arasında yaygındı. Gerçek şudur: “Türk ve Fars” meselesiyle İran'ın “çok uluslu” olma meselesi karşılıklı olarak birbirleriyle ilgilidir. Çünkü bu iki meselenin hedefi bu ülkede birçok ulusun varlığını ileri sürerek bazı bölgeleri İran'dan ayırmaktır. Bu konuyla ilintili olarak Moskova'da parti ile ilgili birkaç siyasi olaya işaret edeceğim.

1. Tûde partisinin dördüncü geniş polinomu yetmiş kişinin katılımıyla 1957 Temmuz/11 Tîr 1346'da Moskova'nın banliyösünde bulunan bir sanatoryumda gerçekleşti. Ben de bu polinomda katılmıştım. Bu polinom tarihi boyunca Parti'nin bir araya geldiği en önemli toplantı idi. İlk gün, genel kurulda gündemin şu konuları içerdiği bildirildi: Parti yönetimi ile ilgili dahilî uyuşmazlıklar, petrol ve Musaddık, Millî Cephe ve 28 Mordad darbesi. Azerbaycan meselesi polinomun gündeminde yer almıyordu. Fakat polinomun dördüncü çalışma günü petrol ve darbe meseleleri görüşüldükten sonra ansızın parti merkez komitesi Azerbaycan meselesinin görüşülmesi için dört saat vakit bulunduğunu bildirdi. Azerbaycan meselesini o güne kadar gün yüzüne çıkartmamışlar ve polinom hemen hemen üç hafta sürmüş ve gündemdeki meseleler yeterince dikkat gösterilerek görüşülmüştü. Ama Azerbaycan meselesini son güne kadar gizlemişler ve kasıtlı olarak bu meseleye az bir zaman ayırmışlardı. Oysa Azerbaycan meselesi Tûde Partisi üyeleri arasındaki en müzmin konuydu. Zaten bu da, Azerbaycan ve Azerbaycan Demokrat Fırkası meselesi üzerinde Sovyet parti makamlarının büyük bir hassasiyetle durduklarını gösteriyordu. Azerbaycan meselesi ile Demokrat Fırka'nın adı, Tûde Partisi ile Demokrat Fırka'nın birleşmesinin görüşüldüğü dört saat boyunca Tûde Partisi'nin Merkez Komitesi ile kadrolar arasında, hele hele parti adının olduğu gibi kalması hususunda şiddetli kavgalar yaşandı. Kadrolar iki partinin birleşmesinin, fırkanın adının hazfedilmesi ve üyelerin Tûde Partisi'nin arasına dahil olması esasına dayanmasını istiyorlardı. Ama herkesten ziyade Râdmeniş, İskenderî, Kâmbahş, Kiyânûrî, Cevdet, Bokrâtî ve Rûstâ polinomun merkez komiteye Demokrat Fırka ile birleşme hakkında görüşme yapma ve görüşmenin sonucunu daha sonraki bir geniş polinomda bildirme yetkisini vermesi hususunda ısrar ediyorlardı. Dördüncü geniş polinom bu durumdayken sona erdi. Bu hadise, Tûde Partisi'nin bağımlı ve itaatkâr bir parti olduğunu, Sovyetlerin yayılma siyasetini uygulama doğrultusunda Azerbaycan'ın ayrılması için girişimde bulunduğunu ve bu arada “Türk ve Fars” meselesinin Sovyet dış siyasetinde ne denli derin kökleri bulunduğunu göstermektedir.

2. Tûde Partisi'nin yedinci geniş polinomu 1959 yazında altmış kişinin katılımıyla Moskova'nın banliyösündeki aynı yerde gerçekleştirildi. Bu polinomun gündeminde sadece bir temel mesele vardı: Demokrat Fırka'nın Tûde Partisi'ne katılması. Bahis konusu olan şey de, İran genelinde tek bir marksist partinin bulunabilmesi için Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın Tûde Partisi'ne ne şekilde bağlanmasıydı. Bu mesele gündeme gelince anladım ki yine fırkanın adını bırakmak istiyorlar. Bu

## “TÜRK VE FARS” İLE “İRAN’IN ÇOK ULUSLULUĞU” MESELESİ

polinomda, aralarında ben de dahil olduğum halde yaklaşık on beş kişi fırkanın adının atılarak, yanlış mazinin defterden silinmesi gerektiği üzerinde şiddetle durdu. “Böyle olmazsa, mesela Gilan’da da parti teşkilatına başka bir isim vermemiz, Hûzistan’da başka, diğer illerde başka başka isimler vermemiz gerekcek. Tûde Partisi’nin Azerbaycan’daki eyalet teşkilatının adının fırka olması doğru değil. Bir ülkede iki ayrı adda iki işçi partisinin bulunduğu marksizmin neresinde görüşülmüş?” Muhallif kadroların güçlü karşı tezleriyle fırkanın adının saklı tutulması hususunda bir yere varılamadı. Tûde Partisi merkez komitesi bir hafta süren yedinci polinomunun son çalışma gününde, Azerbaycan Demokrat Fırkası’nın adı korunurken Tûde Partisi’nin Azerbaycan’daki eyalet teşkilatı olarak tanınmasını, fırka üyelerinin Tûde Partisi’nin üyesi sıfatıyla bu partinin toplantılarına katılma haklarının bulunduğunu ve Tûde Partisi’nin Azerbaycan’daki eyalet teşkilatının adının Demokrat Fırka olduğunu bildirdi. Daha o gün, Sovyetlerin fırkanın adını ileride Azerbaycan’ı ayırma hedefine ulaşmak için saklı tuttuğunu, Tûde Partisi’nin bağımsız bir parti olmadığını, Sovyet Komünist Partisi’nin bir kolu olduğunu, Sovyetlerin emri üzerine İran’da yayılma siyasetini uygulamak için kurulmuş bir parti olduğunu, İran’ın tüm temel sorunlarının arkasında Sovyetler Birliği’nin bulunduğunu anladım.

3. Yedinci geniş polinomdan sonra bu görüşler içinde Moskova’da yaşadığım yere döndüm ve bir fırsatını bulup ailemle birlikte Sovyetler’den Batı Avrupa’ya taşınma düşüncesine kapıldım. Yedinci geniş polinomdan iki üç ay sonra Tûde Partisi’nin Moskova merkezinde, Stalinizmin İran’daki komünist ve işçi hareketinde etkili olup olmadığı meselesi gündeme geldi. O sıralarda Moskova merkezinde Tûde Partisi’nin iki seksiyonu vardı. Biri Moskova Üniversitesi’nde, diğeri Moskova merkezinde. Ben Moskova merkezindeydim ve yüksek öğrenim için Bakû’den Moskova’ya gönderilen partililer bu parti seksiyonuna katılıyorlardı ve Demokrat Fırka’nın seçkin kadrolarındandı. Yedinci polinomdan sonra Fırka üyeleri aynı zamanda Tûde Partisi’nin üyeleri idi ve Tûde Partisi’nin toplantılarına katılma hakları vardı. Moskova merkezindeki parti seksiyonunda, İran’da Stalinizm -kişiye tapma kültürünün- etkisi konusunun gündeme gelmesinden sonra İran komünist ve işçi hareketinde kişiye tapma kültürünün etkisine ilişkin bir rapor hazırlayarak sonraki toplantıda sunma görevi bana verildi. O zamanlar kişiye tapma kültürü, Rusça “kultlitschnosti” teriminin tercümesi olarak Kruşçev (Hruşçev) döneminde eski “stalinizm” terimi yerine kullanılıyordu. Altı sayfalık bir rapor hazırladım. Sonraları partililer bundan “O altı sayfalık rapor” diye söz ettiler. Bu raporu parti kanadı toplantısında okudum. Bu raporun esası şuydu: İkinci Dünya Savaşı’nda Sovyet Ordusu İran’ın kuzey bölgelerine, Azerbaycan’a, Gilan’a, Mâzenderan’a ve Horasan’a girdi. İngiltere ve Amerika da ordularını İran’ın güney ve batı bölgelerine soktular. İran’ın kuzey bölgelerine ilk sosyalist ülke girişinin İran’daki komünist, sol ve işçi hareketine yardım etmesi gerekiyordu. Bu durumda doğru dürtüst istifade edilmeliydi. Halk sol ve işçi hareketine çekilmeli, bu siyasi cereyanın sürekliliği ve genel yönü bulunmalı, nasyonalist ve bölünmeci özelliği olmamalıydı. Sovyet ordusu bu bölgelere yerleşti. Sovyetler, Tûde Partisi’nin teşkilatı olmasına rağmen Azerbaycan’da Demokrat Fırka adında bir parti kurdular. Oysa bu durum Marksizm-Leninizm ilkelerine ters düşüyordu. Bu ilkelere göre her ülkede işçi sınıfının sadece bir partisi bulunmalıydı. Birkaç ay sonra, aslında bir gecede, fırka hükümetini kurdular. Bu nedenle Azerbaycan halkı ve İran’ın diğer tüm bölgelerinin halkları Tûde Partisi’ne, sol akıma ve sosyalist demokrasiye muhalif oldular. Çünkü bu siyasi akımın hedefinin İran’ın topraklarından bir bölümünü bu ülkeden ayırmak olduğunu anladılar. Açıkçası bu siyasi girişim doğru değildi. Aksine Sovyet ordusunun İran genelinde demokrasi hareketinin yayılması ve İran’da parlamenter demokrasinin temellerinin atılması için İran’ın kuzey bölgelerinde girişimde bulunması gerekiyordu. Ayrılıkçı değil, böyle çalışmalar yapılmalıydı. Ben raporumda Demokrat

Fırka gazetelerinin parçalama yanlısı yazılarına ait belgeleri de sundum. Parti kanadındaki toplantılar ile dördüncü ve yedinci polinomlarda açıkça ve önyargısız olarak meseleleri ele aldığım ve konu herkes tarafından bilindiği için Moskova merkezinin parti kanadı, bu raporun hazırlanmasını bana havale etmişti. O günlerde yani Kruşçev (Hruşef) döneminde siyasi görüşlerin açıklanması yönünde bir dereceye kadar da olsa özgürlük ortamı doğmuştu. Bu nedenle, bu siyasi özgürlüğün tanıdığı sınırlar içinde kalarak politika ve parti ile ilgili görüşlerimi yansıtabilirdim. Her halükârda bu raporu yaklaşık kırk kişinin katıldığı parti kanadı toplantısında okudum. Bu raporun zımnî mefhumu şuydu: Sovyet ordusu İran'ın kuzey bölgelerinde demokrasi taraftarlığına ilişkin rolünü iyi oynamamış ve bunun aksine davranmıştır. Sovyetler, Demokrat Fırka'yı ve Azerbaycan Fırkası hükümetini kurma yoluyla bu eyaleti İran'dan ayırmak istiyordu. Elbette bu, söz konusu raporun dolaylı mefhumuydu. Bu raporu okuduktan sonra toplantıda bulunan hemen hemen on partili bana şiddetle sataşarak "Bu rapor önyargılıdır" dediler. Her partili aleyhimde bir şey dedi. Biri "Yoldaş İktişâfî benimle tokalaşırken, adeta kalbimi sökmek istiyor" dedi. Bir başkası "Yoldaş İktişâfî benimle tokalaşırken, sanki bıçaklıyor beni" dedi. Bir başkası da "Yoldaş İktişâfî galiba Azerbaycanlı karşıtı" dedi. Bir diğeri ise "Yoldaş İktişâfî Fars şovenizmini uyguluyor" dedi. Ama bu parti toplantısındaki Tüdeliler, bu cümleden olarak Tûde Partisi merkez komitesinin iki üyesi Emîrhîzî ve Nûşin ile parti kadrolarından Emîr Hosrovî ve Rasadî beni destekleyerek firkalılara "Mantıklı ve kanıtlı konuşmalısınız; suçlamak doğru değil" dediler. Parti toplantısı bu durumda sona erdi. Beş gün sonra "Fılan yerde olağanüstü toplantı yapılacak" diye haber verdiler. Bu habere şaşırđım. Parti kanadının bir sonraki toplantısında partinin birinci sekreteri olan Râdmenîş'in bulunduğunu gördüm. O, Leipzig'den gelmişti. Fırkanın lideri Gulam Yahya Dânişiyân da Bakü'den gelmişti. Hepsinden önemlisi, Sovyet Komünist Partisi'nin bir temsilcisi de bu toplantıda bulunuyordu. Onlar bu sayfalık raporda bu kadar şikâyet edilecek konunun ne olduğunu anlamak istiyorlardı. Besbelli, firkalılar Sovyet makamlarına ve Gulam Yahya Dânişiyân'a şikâyetle bulunarak "İktişâfî, Demokrat Fırka'nın kuruluşunun doğru olmadığı, bu işin İran sol hareketine zarar verdiği, Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın kurulmaması gerektiği, Sovyet ordusunun Azerbaycan'da bu fırkayı yanlış biçimde himaye ettiği vs. hususlarında bir rapor hazırlamış" diye bilgi vermişlerdi.

Parti kanadı toplantısı başladı. Önce Râdmenîş kürsüye çıktı ve şöyle dedi: "Yoldaş İktişâfî'nin bu parti kanadı toplantısında altı sayfalık bir raporu gündeme getirdiği, kişiye tapma kültü ve İran'daki izlerine ilişkin açıklamalarda bulunduğu ve kimi yoldaşları eleştirdiği hakkında bir rapor iletildi. Parti merkez komitesi bu raporun içeriğini bilmek istiyor. Azerbaycan Demokrat Fırkası ile birleştirmeye göre ihtilafları bir yana bırakmalıyız. Çünkü ihtilaflar birliğimize zarar vermektedir. Yoldaş İktişâfî, raporunuz hakkında açıklama yapınız."

Ben kürsüye çıkıp raporunun dayandığı ilkeleri açıkladım ve yerime oturdum. Râdmenîş tekrar kürsüye çıktı; birliği güçlendirmenin zorunluluğu üzerinde durarak "Yoldaşların onar dakika konuşma hakları var. Yoldaş İktişâfî'yi eleştirmek isteyenler, konuşabilirler" dedi.

Râdmenîş ile Sovyet temsilci ön sırada oturuyorlardı. Tûde Partisi merkez komite üyesi birkaç kişi daha vardı. Sovyet temsilcinin adını tam hatırlamıyorum; galiba Simonenko idi. Tûde Partisi üyesi birkaç kişi kürsüye çıkıp söz konusu raporu teyiden "Bu genel mahiyette bir rapordur" dediler. Daha sonra sıra yaklaşık on kişiden oluşan firkalılara geldi. Onlar sırayla kürsüye çıkarak bu raporun neresinin yanlış olduğu yolunda hiçbir kanıt getirmeksizin suçlamada bulundular. Biri "Bu rapordan anladığıma göre Yoldaş İktişâfî Azerbaycan karşıtı", diğeri "Yoldaş İktişâfî'de Fars

## “TÜRK VE FARŞ” İLE “İRAN’IN ÇOK ULUSLULUĞU” MESELESİ

şovenist ruhu var; Farşların büyüme isteği ruhu var” bir başkası "Yoldaş İktisâfî" e Rus karşıtı ruhu var” dedi. Kısacası her fırkalı bir suçlamada bulundu. Daha sonra bana cevap hakkı tanındı. Kürsüye çıkarak şöyle dedim: "Bu yoldaşlar hiçbir kanıt getirmedikleri gibi, sadece yakıştırmada bulundular. Bu raporun neresinin yanlış olduğunu söylemediler. Böyle konuşmak doğru değil."

Önce fırkacılar sözlerine Türkçe başladılar ve kürsüden tüm İran ulusunun ortak dili olan Farşça konuşmak istemediler. Eşim yerinden kalkarak "Eşim Türkçe bilmiyorum. Herkes Farşça konuşmalı" diye itiraz etti. Daha sonra Râdmeniş itirazla "Bu, partinin genel toplantısıdır ve İran'ın ortak dili Farşça olduğu için herkes Farşça konuşmalı" dedi. Fırkacılarından biri yine "Yoldaş İktisâfî benimle tokalaşırken sanki kalbime bıçak saplıyor" dedi. Rasadî ona sataşarak "Böyle suçlamada bulunma hakkınız yok. Yoldaş İktisâfî dürüstçe davranmış ve bir rapor hazırlamış. Ona yüklenmek mantıklı değil. Üstelik Gulam Yahya Dânişiyân'ın Bakü'den buraya parti toplantısına gelmesi de doğru değil." dedi. Bunun üzerine Gulam Yahya Dânişiyân söz alarak kürsüye çıktı. Fakat Râdmeniş de kürsüye çıkarak "Yoldaş Rasadî, Gulam Yahya Dânişiyân hakkında böyle konuşmamalısınız. Sizin geçmişte, Bakü'de onunla iyi ilişkileriniz vardı." dedi. Râdmeniş, Rasadî'nin Gulam Yahya Dânişiyân ile Bakü'deki eski ilişkileri hakkında açıklamada bulundu. Ardından Gulam Yahya Dânişiyân kürsüden şunları söyledi: "Devrimimiz iyi bir aşamaya gelmiştir. Devrim, içine nohut, fasulye eti konulup iyice pişene kadar yavaş yavaş kaynaması gereken âğuşt yemeğine benzer. Bu kaynamayı harap etmemek gerek. Yoldaş İktisâfî'nin hazırlayıp bu kanatta okuduğu rapor devrim hareketimize zarar veriyor. Demokrat Fırka'nın kuruluşunun yanlış olduğu iddiası doğru değil. Bu sözün sonu kötü olacak."

Gulam Yahya Dânişiyân tehditkâr sözlerden sonra kürsüden inip yerine oturdu. Ben elimi kaldırıp söz aldım. Kürsüye çıkarak şöyle dedim: "Yoldaş Râdmeniş, siz de görüyorsunuz işte, şimdi Tûde Partisi'nin bir eyalet teşkilatı olarak tanınan Azerbaycan Demokrat Fırkası lideri Gulam Yahya Dânişiyân nasıl tehditkâr sözler ediyor. Ben onunla ilk kez bu parti toplantısında karşılaştım. Ama onun Bakü'deki parti kanadı toplantılarında aslında halkı tehdit ettiğini ve halkın onun karşısında konuşmaya cesaret edemediklerini duymuştum. Mademki şimdi bu parti toplantısında kadrolar var ve burası Bakü değil, Moskova ve mademki Sovyet temsilcisi de burada ve Tûde Partisi merkez komitesi üyelerinden birkaçı da burada, aslında o beni tehdit etmiş ve "Bu raporun sonu kötü olacak" demiştir. Mantıklı konuşup raporun zayıf noktalarını gösterecek yerde beni tehdit ediyor. Yoldaş Dânişiyân! Burası Bakü değil, burası Moskova. Burası Tûde Partisi'nin teşkilatı. Sizin kimseyi tehdit etmeye hakkınız yok. Edemezsiniz de!"

Ben bunu söyler söylemez Gulam Yahya yerinden kalkıp Râdmeniş'e "Ben böyle bir kanatta oturmuyorum ve bu toplantıyı terk ediyorum." dedi ve salona doğru yürüdü. Râdmeniş "Yoldaş Dânişiyân, toplantı bitmedi; şimdi gitmeyin" dedi. Gulam Yahya "Artık daha fazla kalamam; gidiyorum" dedi ve toplantıyı terketti. Bu parti toplantısı da bu şekilde sona erdi.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Bakü'de Stalinizm ve eski Sovyet Yayıncılık Ekolünün izinden gidenler, Rus siyasal kültürüyle kaynaşan "oğlu", "zade" anlamlarına gelen ve soyadlarında kullanılan Rusça son ek "of"u alan Haydar Aliyof ve kendisiyle hemfikir olanlar Sovyet dönemine göre daha şiddetli bir şekilde "Türk ve Farş" meselesi ile İran'ın "çok uluslu" olma konusunu kendi hayallerindeki ülküler doğrultusunda izlemekte, genel olarak Çarlık Rusya'sının on dokuzuncu yüzyılda Kafkasya'daki uzun süreli ve kanlı askeri hareketini ve Aras'ın kuzeyindeki İran topraklarının bir kısmını kasıtlı olarak işgal etmesini göz ardı etmektedirler. Onlar şu



apaçık gerçeği kavrayamıyorlar: Eski Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti halkı soyca İranlıdır. Eninde sonunda o Pantürkizm hayalperestleri ve petrol kartelleri ile Amerikan gücünün himayesine girmek isteyenler Aras nehrinin kuzeyindeki siyaset meydanında tepetakla olacaklar, başlarına eski liderleri “Bâkırâf”ın yazgısı gelecek, birleşik Azerbaycan’a ilişkin mevhum coğrafi haritaları tarihin uydurma belgeler arşivine girecek ve tarihteki kendi derin kökleriyle olan bağlarını İran halkıyla ihya ve takviye edeceklerdir.

Berlin, 26 Ağustos 1998

---

<sup>1</sup> 1918 yılından günümüze kadar yabancıların ve İran’lı ajanların Azerbaycan’ı İran’dan ayırma hususundaki çalışmaları hakkında Farsça yazılan birçok makale ve kitaba rağmen 1320/1941 yılından itibaren İran Tûde partisinin veya Azerbaycan Demokrat Fırkası’nın faal üyelerinden olup yıllarca faaliyetlerini sürdürdükten sonra bu kuruluşların perde arkasındaki gerçeklerini anlayan kimselerin anıları özel bir önem taşımaktadır. Bu nedenle, İran Hava Kuvvetleri’nin eski subaylarından biri olup 1320 Şehrîver/Ağustos 1941 olaylarından sonra İran Tûde partisine giren, bu partinin askerî kuruluşunun oluşturulmasında önemli rol alan, Azerbaycan Demokrat Fırkası’nın yenilgisinden sonra başka binlerce kişi gibi eski Sovyetler Birliği’ne kaçan, yıllar sonra bu ülkede “Biz Rusya’nın dünya siyasetinin uygulanmasında kullanılan küçük bir piyonduk” diyen Dr. H. Nazârî (Gâziyânî)’nin “Gomâşteghâ-yi Bedfercâm” (Sonu Kötü Bitecek Görevler) adlı kitabının bir bölümünü burada basıyoruz. Washington’da düzenlenen “İkinci Uluslararası Azerbaycanlılar Kongresi” (30-31 Mayıs 1998/9-10 Hordad 1377) ve Arran-ı Kafkasya’nın (Eski Azerbaycan Sovyet Cumhuriyeti) cumhurbaşkanı Haydar Aliyof’un mesajıyla açılmasından ve burada “Bağımsız Azerbaycan” ve “Birleşik Azerbaycan” haritalarının dağıtılmasından sonra ( İranşînâsî, yıl 10, sayı 1, s. 127-140) uzun yıllar Tûde ve Demokrat Fırka’nın inançlı üyelerinden olan Perviz-i İktîşâfî ve Dr. Nasrullah-i Cihanşahlu beylerden eski Sovyetler Birliği’nin Azerbaycan’ı İran’dan ayırmaya ilişkin planları hakkındaki bilgilerinin bir kısmını imkanlar ölçüsünde İranşînâsî dergisine göndermeleri istendi. Derginin çağrısını kabul ettikleri için kendilerine teşekkür ederiz. (İranşînâsî)

## KLASİK ARAP ŞİİR VE NESRİNDE EN SIK RASTLANAN YEMİNLER

M. Faruk Toprak\*

**Özet:** Bu çalışmada, klasik Arap şiir ne nesrinde en sık rastlanan yeminler ele alınmaktadır. Araplar, ilk dönemlerden beri kendileri için önemli olan değerler, kavramlar ve kişiler üzerine yemin etmişlerdir. Her millette rastlayabileceğimiz bu geleceğe ilave olarak Arapların kutsal yerler üzerine yemin ettikleri de görülür. Ayrıca, herhangi bir Arabın kendisi için değerli olan bir eşyası/metaı üzerine yemin etmesi de dikkat çekicidir.

**Anahtar Kelimeler:** Araplarda yemin, Kâbe üzerine yemin, yemine *tekid lâmi*, yeminin fiil çekimine etkisi, Kur'ân'da yemin örnekleri.

### Arabic Oaths Which Have Been Used Frequently in the Classical Poem and Prose

**Summary:** This article deals with the arabic oaths which have been used in diwans of Arab poets since the Pre-Islamic Period and the books written about history, biography etc. As we study those sources, we can see that The Arabs had sworn to the name of their believes, sacred places, their life, even, they had been swearing to their valuable things and objects.

**Keywords:** Kinds of oaths in the Arabic literature, samples of oath in the Koran, to swear to the Ka'ba, influence of oaths on the conjugation of verbs.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Her millette olduğu gibi Araplar da kendileri için kutsal ya da değerli saydıkları varlıklar, değerler ya da kavramlar üzerine yemin etmişler ve böylece bir konuda ne kadar kararlı olduklarını göstermişler, ya da söyledikleri bir sözü pekiştirmek istemişlerdir. Cahiliye Döneminden itibaren günümüze kadar ulaşan çok sayıda nesir ve şiirde, köklü bir yemin geleneğinin ürünü olan örneklere rastlamaktayız. Kur'an'ın ilk inen sûrelerinde de Arapların bu geleneğine/kültürüne hitap edildiği, güneş, ay, gece, gökyüzü, tan vakti vb. üzerine and içildiği görülür.

el-Kâlî'nin *el-Emâlî* adlı eserinde "Arapların Yeminleri" başlıklı bir bölüm açıp yeminlere dair çok sayıda örnek vermesi, Arapların bu konuya ne kadar önem verdiklerini gösteren en güzel kanıtlardan birisidir. el-Kâlî'nin sunduğu eski Arap yeminleri arasında,

لا وفالق الاصباح (*Geceyi yarıp sabahı çıkarana and olsun ki*),

لا و مُهَبِّ الرِّيح (*Rüzgarları estirene and olsun ki*),

لا و مُنْشِرِ الأرواح (*Ruhları yeniden yaratacak olana and olsun ki*),

لا والذي هو أقرب اليّ من حبل الوريد (*Bana şah damarımdan daha yakın olana and olsun ki*),

لا والذي يراني من حيث ما نظر (*Baktığı her yerden beni görene and olsun ki*),

لا والذي كل الشعوب تدينه (*Bütün milletlerin kendisine boyun eğdiği varlığın adına yemin olsun ki*) gibi yeminler sayılabilir<sup>1</sup>.

Görüldüğü gibi, yeminler çoğunlukla yaradan Allah'ın adına yapılıyor ve yeminin başında bir te'kit lâmu (لا) yer alıyor. Yemin etmek için kullanılan ifadeler, el-Kâlî ya da diğer yazarların belirttikleriyle sınırlı değildir. Özellikle Allah'ın adına yapılan yeminlerde, bazen kişilerin kendi bilgi, hayal ve birikimlerini kullanarak daha önce rastlanmayan bir üslupta yemin ettikleri görülür. Meselâ Abbasi halifelerinden el-Emin'in huzurunda şarkı söyleyen bir cariye'nin terennüm ettiği şu beyitteki yemin dikkat çekicidir<sup>2</sup>:

أما وربّ السكون والحرك إن المنايا كثيرة الشترك

*Durgunluğun ve hareketliliğin Rabbine and olsun ki ölümün nice tuzakları var.*

A'şâ Hemdân da, Emeviler devrinin asi valilerinden olan kuzeni İbnu'l-Eş'as'tan umduğu miktarda maddi destek görememesi üzerine söylediği bir şiirinde kendisine şöyle sitem eder<sup>3</sup>:

ثم ترى أنا سنرضى بذا كلا وربّ الراع والساجد

و حرمة البيت و أستاره و من به من ناسك عابد

*Sen bizim buna razı olacağımızı sanıyorsun. Rukûya ve secdeye varanın Rabbine,*

*Evin (Kâbe'nin) mahremiyetine ve üstündeki örtülere ve orada ibadet eden kullara and olsun ki razı olmayacağız.*

A'şâ Hemdân bir başka şiirinde, vali olduğu takdirde kendisine çok şeyler vermeyi vadeden ancak sözünde durmayan ve zevk ve sefaya dalan Hâlid er-Riyâhî'yi şöyle kınar<sup>4</sup>:

فقد أصبحت في خبزٍ و قُرٍّ ، ما ترى لك من حميم  
و تحسب أن تلقاها زماناً كذبت و رب مكة و الحطيم

*Saf ipekten dokunmuş elbiselere bürünerek mağrur mağrur geziyorsun. Bir müddet daha böyle kalacağını sandın. Kâbe'nin ve Hatîm'in Rabbine and olsun ki kendini aldatmışsın.<sup>5</sup>*

Gerek yukarıdaki beyitte ve gerekse aşağıdaki beyit ne nesir örneklerinde görüleceği gibi, Mekke şehri, Kâbe ve civarındaki kutsal mekânlar, üzerine en çok yemin edilen yerler arasındadır. Zuheyr b. Ebî Sulmâ, muallakasının methiye bölümünde şöyle der<sup>6</sup>:

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريش و جرهم

*Kureyş ve Curhum kabilelerinden insanların kurup etrafında tavaf ettikleri Kâbe üzerine yemin olsun ki.*

Hiristiyan Arap şairlerin de Hz. İbrahim'den beri Araplar arasında kutsal sayılan yerlere saygı gösterdiklerini Adiy b. Zeyd'in aşağıdaki beyitinden anlamaktayız. Cahiliye Döneminde Hire hükümdarlarının sarayında katiplik ve mütercimlik yapan, daha sonra kendisini çekemeyenlerin attığı iftiralar sonucu zindana kapatılan ve öldürüleceği günü bekleyen Adiy b. Zeyd, yaşadığı dramı anlattığı şiirlerinden birisinde şöyle der<sup>7</sup>:

سعى الأعداء لا يألون شراً عليّ ، ورب مكة والصليب

*Mekke'nin ve haçın Rabbine and olsun ki, düşmanlar benim aleyhimde çalıştılar ve ellerinden gelen kötülüğü esirgemediler.*

Hiristiyan Araplar, sadece kendileri için kutsal sayılan kavram ve varlıklar üzerine de yemin ettikleri de görülür. Yukarıda Adiy'in haç Mekke'nin Rabbi'nin yanısıra haç üzerine ettiği yeminin bir benzerini, Hireli Hiristiyanların ettiğini görmekteyiz.. Hireli Hiristiyan bir şair ve şarkıcı olan Huneyn b. Belva'nın (ö. 110/728) torunlarından birisi, bir mecliste İbn Sureyc'e ait bir şiiri besteleyerek okur. Orada bulunanlardan birisi, bu şarkıyı çok beğendiğini; ancak böyle bir bestenin Hireliler tarafından yapılmış olmasına ihtimal vermediğini söyleyince Huneyn'in torunu hemen şu cevabı verir:<sup>8</sup>

والصليب و القربان ما صنع هذا الصوت إلا في منزلنا

*Haça ve kurbanlara and olsun ki, bu beste bizim evimizde yapılmıştır.*

Sonraki dönemlerde Arapça eserlerde rastlanan ve Hıristiyanlık değerleri üzerine yemin eden cümleler, Arapça asıllı olmayıp eserin yazarı tarafından Arapça'ya uyarlanmıştır. Meselâ İspanya Kralı Luzerik'in Septe Valisi Yulyan, kızının ırzının Luzerik tarafından kirletilmesi üzerine,

و دين المسيح ، لأزبلنَّ سلطانه و لأحفرنَّ تحت قدميه

*Mesih'in dinine and olsun ki, onun saltanatını yok edeceğim, ayağının altını kazıyacağım* diye yemin ederek ona kin bağlamıştır<sup>9</sup>.

Değişik konularda yazılmış eserlerden aldığımız ve içinde kutsal yerler ya da kavramlar üzerine edilen yeminleri içeren bazı örnek cümleleri aşağıda sunuyoruz:

Emevi şairlerinden 'Umar b. Ebî Rebî'a'nın bir şiirinde geçen iki kız kardeş arasındaki konuşmayı değerlendiren İbn Ebî 'Atîk, *حسنه و الهدايا و حسنت* (Kâbe'ye sunulan kurbanlara and olsun ki, çok iyi yapmış, çok güzel söylesmiş) takdirini ifade etmiştir<sup>10</sup>.

Yine İbn Ebî 'Atîk, birgün şarkıcı Delâl'dan şarkı söylemesini ister. Orada bulunanlardan birisi, "şimdi bunun sırası değil" deyince İbn Ebî 'Atîk, *و ربَّ الكعبة لتُعَمَّرَنَّ* (Kâbe'nin Rabbine and olsun ki, şarkı söyleyecek) diye ısrar edince Delâl def eline alıp şarkı söylemeye başlamış<sup>11</sup>.

Cahiliye Döneminde önde gelen kabile reislerinden olan Kuleyb'in eşi Celile, eşinin intikamını almaya niyetlendiği bir sırada babası tarafından sakin olmaya ve kocasının diyetini kabul etmeye çağrılınca, *و ربَّ الكعبة أمنية مخدوع و* (Kâbe'nin Rabbine and olsun ki, bu kandırılmış kişilerin arzusudur) diye cevap verir<sup>12</sup>.

Abbasilerden İbrahim b. el-Mehdî, Mescid-i Haram'da karşılaştığı şarkıcılarından Ebu Said'in bir beyiti nağmeyle okuması için *(Bu binanın –Kâbe'nin- Rabbine and olsun ki onu okumadıkça burada bir yere ayrılmazsın.)* şeklinde ricada bulunmuştur<sup>13</sup>.

Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin, Yezid. Muâviye ile mücadele etmeye hazırlandığı bir sırada akrabalarından Ebu Bekr b. Hişâm yanına gelerek tehlikeli bir işe girdiği ve kendisine yardım vaat edenlere fazla güvenmemesi konusunda uyarıda bulunur ve babasının da aynı tuzağa düşürüldüğünü hatırlatır; ancak Hüseyin bu sözlere aldırış etmez ve yoluna devam eder. Aralarındaki geçen konuşmayı sonradan öğrenen el-Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî, Ebu Bekr b. Hişâm'a *و ربَّ الكعبة نصحت له و* (Kâbe'nin Rabbine and olsun ki ona iyi nasihat etmişsin) diyerek onu takdir eder<sup>14</sup>.

Emevilerin hilafetini kabul etmeyen ve Mekke'de halifelğini ilan eden Abdullah b. ez-Zubeyr, kendisi ortadan kaldırmak için gelen Haccâc komutasındaki askerleri görünce قتلة عثمان امير المؤمنين و ربّ الكعبة (Kâbe'nin Rabbi-ne and olsun ki, bunlar Halife Osman'ın katilleridir) der<sup>15</sup>.

Araplar, kutsal mekanlar ve değerlerden başka kendileri için önemli olan herhangi bir nesne, kavram vb. üzerine de yemin etmişlerdir. Meselâ Cahiliye Döneminde Bekr ve Tağlib kabileleri arasında meydana gelen savaşlarda öldürülen Kuleyb'in oğlu Hicris'in bir yemini buna güzel bir örnektir. Hicris, kendisini büyütüp yetiştiren ve aynı zamanda babasının katili olan dayısı Cessâs'ı öldürürken şöyle demiştir<sup>16</sup>:

و فَرَسِي و اُدْنِيَّه و زُجْحِي و نَصْلِيَّه و سَيْفِي و غِرَارِيَّه ، لا يترك الرجل قاتل أبيه و هو ينظر اليه.

*Atıma ve kulaklarına, mızrağıma ve sivri ucuna, kılıcıma ve keskin ucuna and olsun ki, adam dediğin babasının katilini sağ bırakmaz.*

Arapların, bir sözdeki vurguyu ya da bir konudaki kararlılıkları ifade etmek için eşlerini boşamaya dair yemin ettikleri de görülür. Meselâ el-Hutay'a, bir kıtlık yılında Mukalled b. Yerbû' kabilesine sığınır. Şairin keskin dilinden çekinen kabile mensupları, yanına gelerek kendisinin neden hoşlanıp hoşlanmadığını ve neyi sevip sevmeydiğini sorarlar. Bu soru üzerine isteklerini sıralayan el-Hutay'a, kabilenin bekar erkeklerinin gelip kendi kızlarının yanında şarkı söylememelerini özellikle rica eder. Bunun üzerine her baba, oğlunu karşısına alarak şu uyarıda bulunur<sup>17</sup>:

امكم الطلاق ، لئن تغنى احد منكم و الحطيئة مقيم بين أظهرنا لأضربن ضربة بسيفي أخذت منه ما أخذت.

*Ananızı boşamaya dair yemin ediyorum. Hutay'a aramızda olduğu sürece sizden kim şarkı söylemeye kalkarsa kılıcımın ona öyle bir vururum ki ona gününü gösterir.*

Yukarıdakine benzer bir yemin de, Abbasi Halifesi el-Me'mûn ile bir tufeyli (asalak) arasındaki konuşmada geçmektedir. el-Mesûdî'nin naklettiği habere göre, zındıklıkla suçlanan bir grup insan, halifenin emri üzerine ölüm cezasına çarptırılır. Grubun içinde bulunan tufeyli:

يا أمير المؤمنين ، إمرأتی طالق إن كنت اعرف من أقوالهم شيئاً و انما انا رجل طفيلي.

*Ey Emirülmü'minin, onların inançları hakkında bir şey biliyorsam (zındıklıkla ilişkim varsa eğer) karım benden boş olsun. Ben sadece asalak bir adamım.*

diyerek onlardan birisi olmadığını, aralarına yanlışlıkla katıldığını anlatmaya çalışır ve bağışlanmasını diler. Halife de onu affeder<sup>18</sup>.

Arapların, bir sözü pekiştirmek, bir anlamı teyit etmek için babalarının adına yemin etmeleri de sık rastlanan bir durumdur. Hammâd er-Râviye'nin ezberleyip rivayet ettiği şiirlerin miktarı karşısında hayranlığını gizleyemeyen Emevi halifelerinden el-Velîd b. Yezîd, وَأَبِيكَ ، كَثِيرٌ (Ye-min olsun ki, bu büyük bir bilgidir) diyerek onu takdir etmiştir.<sup>19</sup>

Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, bu yemini lâ harfiyle kullanır<sup>20</sup>:

فلا و ابيك ما احشى انتقاضاً و لا و ابيك ما ارجو ازديادا

*Babanın adına yemin olsun ki, ne (sahip olduğum bir şeyin) eksilmesinden korkarım, ne de artmasını beklerim.*

Emevi Halifesi Abdulmelik b. Mervân, kendisine karşı çıkan Amr b. Said'i öldürttüğü sırada ortaya çıkan kargaşada bir an oğlu Velid'i göremeyince telaşlanarak بئأرهم لقتلوا الوليد لقد اصابوا بئأرهم (Eyvah! And olsun ki, eğer Velid'i öldürmüşlerse intikamlarını almışlardır) demiştir<sup>21</sup>.

Bazen de kişilerin hayatı üzerine yemin edilir. Ebu Nuvâs, yaptığı bir hatadan dolayı özür ve merhamet dilediği kısa bir şiirinde şöyle der<sup>22</sup>:

بك استحير من الردى و اعوذمن سرطوات بأسك  
و حياة رأسك لا اعو د لملتها و حياة رأسك

*Ölüm korkusundan sana sığınırım; senin gücünün şiddetinden de sakınırım. Başın hakkı için yemin ederim ki, bir daha (böyle bir hata yapmayacağım).*

İshak b. İbrahim'in okuduğu/nazmettiği bir şiiri beğenen Halife Emin, وحياتك لأهبن لك عشرة آلاف دينار (Hayatına yemin olsun ki, sana on bin dinar bağışlayacağım) demiştir<sup>23</sup>.

Endülüslü edip Muhammed b. Şeref de geçmiş günlere özlem duyduğu bir şiirinde şöyle der:<sup>24</sup>

بِعَيْشِكَ نَادِ أَيَّامِي و قل هل  
لديك الى مردّ من سبيل

*Ne olur, (geçmişteki) günlerime bir seslen ve de ki: Geri gelmenin bir çaresi yok mu?*

### Kalıplaşmış Belli Başlı Yeminler

Yukarıda geçen ve herkesin kendi üslubuna göre uzatıp kısalttığı, bir harf ya da kelime ekleyebildiği, ya da sadece kendisine ait özgün bir cümle şeklinde gelen yeminlerin dışında kalıplaşmış yeminler de vardır. Bunların en önemlilerini aşağıda örneklerle sunuyoruz.

يَدَ اللَّهِ : Allahın eli (gücü, kudreti) üzerine yapılan bu yeminde يد kelimesi, *yemin ederim* anlamına gelen düşürülmüş taktiri bir fiilin (حلف أقسم،)

mefulü olduğu için nasb edilmiştir. Bu yemin şekline, Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî'nin bir şiirinde rastlamaktayız<sup>25</sup>:

أ إخواننا بين الفرات و جلق يد الله ، لا خبَرْتُكُمْ بمحال

*Ey Fırat ve Cıllık arasında yaşayan kardeşlerimiz!  
Allah'a and olsun ki size imkansız olanı haber vermedim.*

**جَبْر** : Kesre ile mansub olan bu yemine de klasik Arap şiirinde sık sık rastlamaktayız.

el-Ma‘arrî<sup>26</sup>:

جَبْرُ أَنْ الْفَتَى لَقِيَ النَّصَبَ الْأَعْمَى ظم بين الأهلين و الجيران

*Yemin olsun ki insan, en büyük derdi, yakınlarından ve komşularından çeker.  
Anonim bir beyit<sup>27</sup>:*

إِنَّ الَّذِي أَغْنَاكَ أَغْنَانِي وَاللَّهُ نَفَّاحُ الْيَدَيْنِ بِالْحَيْرِ

*Yemin olsun ki, seni zengin kılan, beni de zengin kılmıştır.  
Allah insanlara iyi şeyler bahşedendir.*

**وَ جَدَّكَ** :

Şuubi şairlerden İsmil b. Yesâr, Emevi halifesi Hişâm b. Abdilmelik'in huzurunda okuduğu bir şiirinde şöyle der<sup>28</sup>:

إِنِّي وَ جَدَّكَ مَا عُودِي بِذِي خَوْرٍ عِنْدَ الْحِفَاظِ وَ لَا حَوْضِي بِمَهْدُومٍ

*Yemin olsun ki, (ırzımı ve şerefîmi) koruma anında ne gevşeklik gösteririm ne de yıkılırım.*

**لَا جَرَمَ** :

Huzeyl Kabilesi şairlerinden Said'in okuduğu bir şiiri çok beğenen bir grup Kureyşli genç, أحسنت والله ، لا جَرَمَ لا يكون صبوحنا في غد إلا عليه (Çok güzel söyledin, yarın sabah içkimizi bunu dinleyerek içeceğiz) demişlerdir.<sup>29</sup> Bu yemin, Kur'ân'da da beş yerde geçmektedir. Burada bir örnekle yetineceğiz:

لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْخَاسِرُونَ

*Yemin olsun ki onlar, ahirette hüsrana uğrayacaklardır.<sup>30</sup>*

**قَعِيدِكَ** , **قَعْدَكَ** , **قَعْدِكَ** : قَعِيدِكَ اللهُ şekillerinde de yazılıp okunur. *Allah senin yanında olup seni korusun* anlamında bir dua olup yemin ve rica maksadıyla söylenir.

Mutemmim b. Nuveyre<sup>31</sup> (Mufad., 269):

قَعِيدِكَ أَلَا تُسْمِعِينِي مَلَامَةً وَ لَا تَنْكِي قَرْحَ الْفَوَادِ فَيُجِجَعَا



*Ne olursun bana sitem işittirme .Gönlümün yarasını da deşme ki acımasın!*

**نَاشَدْتُكَ اللَّهُ** : Allah'ın adına yemin ederek birisinden bir şey yapmasını ya da yapmamasını rica etmek için söylenir. Özellikle tarihi metinlerde bazı önemli olaylara anlatan paragraflarda sık rastlanır. Örnekler:

فانتهى علي الى البصرة و راسل القوم و ناشدهم الله ، فأبوا إلا قتاله.

(Hz.) *Ali Basra'ya vardı ve oradakilerle mesaj gönderip Allah rızası için (savaşmamalarını) istedi. Ancak onlar savaştan vazgeçemediler*<sup>32</sup>.

وبعث اليهم من يناشدهم الله في الدماء فأبوا إلا قتاله.

(Hz. *Ali*) *Onlara haber gönderip kan dökmelerini istedi, ancak onlar savaşmakta diretiler*<sup>33</sup>.

**مَخْلُوفِي** : Yemin etti anlamına gelen **خَلَفَ** fiilinin ism-i mefulü olup tek başına yemin etmek için kullanılır. Cahiliye Devrinde Bekr b. Vâ'il kabilesinin cesur savaşçılarından biri olan 'Avf b. Mâlik, kabile mensuplarının sürekli savaştan korkup kaçmaları üzerine **و مَخْلُوفِي لَا يَمُرُّ بِرَجُلٍ مِنْ بَكْرٍ مِنْهُمَ إِلَّا**

*iyorum, Bekr b. Vâ'il'den her kimim kaçtığına rastlarsam kılıcım-la öldürürüm*) diyerek tehdit eder<sup>34</sup>.

**لَعْمُرُ** : Bir isme muzaf olan bu yemin, damme ile mebni olup **عَمْرُكَ** şeklinde mansub olarak da söylenir. Örnekler:

Ebu Zubeyd et-Tâ'î, içki içmesi nedeniyle Kûfe valiliğinden azledilen el-Velîd b. 'Ukbe'yi teselli ettiği bir şiirinde:<sup>35</sup>

وَلَعْمُرُ الْإِلَهِ لَوْ كَانَ لِلْسَيِّئِ فِي مِصَالٍ وَ لِسَانَ مِقَالٍ

مَا تَنَاسَيْتَكَ الصَّفَاءِ وَلَا الْوُدَّ وَلَا حَالَ دُونَكَ الْأَشْغَالِ

*Allah'a and olsun ki, kılıcın saplanacak bir tarafı, ya da dilin söyleyecek bir şeyi olsaydı, ne senin dostluğunu ve samimiyetini unuturdum, ne de meşguliyetim buna engel olurdu.*

A'shâ Hemdân, boşadığı eşi Ummu'l-Celâl'e hitap ettiği bir şiirinde şöyle der.<sup>36</sup>

لَعْمُرُ آيِبِكَ لَقَدْ جَلَّتْنِي ضَعِيفَ الْقَوَى أَوْ شَدِيدَ الْحَالِ

*Babanın adına yemin olsun ki, sen beni ya çok zayıf ya da çok güçlü sanmışsın.*

Mutemmim b. Nuveyre<sup>37</sup>:

لَعْمُرِي ، وَمَا دَهْرِي بِتَأْيِينِ هَالِكٍ وَلَا جِزْعٍ مَا أَصَابَ فَأَوْجَعَا

*Yemin olsun ki, ömrüm, ne bir ölüye yas tutarak ne de başa gelen bir acıdan dolayı üzümlere geçmeyecektir.*

Bu yeminlere ilaveten, **يَمِينُ اللَّهِ** ile bundan türemiş ya da kısaltılmış **كَيْمُنُ** **عَوْضُ** yemini de vardır.

### **Yeminden sonra olumsuzluk lâ'sının düşmesi:**

Arap Dilinde, yeminlerden sonra gelen bir muzari fiilin başındaki olumsuzluk edatının (لا النافية) düşmesinin caiz oluşu, Cahiliyeden beri var olan bir kuraldır. O döneme ait birçok şiirde bunun örneklerine rastlamaktayız:

İmru'ul-Kays<sup>38</sup>:

فقلت يمينَ الله أبرح قاعدأولو قطعوا رأسي لذيك و أوصالي

*Dedim ki: Allaha and olsun, senin yanında başımı ve kollarımı parça parça kesseler bile ayrılıp gitmeyeceğim.*

Bu beyitte geçen **ابرح** fiili, **لا ابرح** anlamındadır.

en-Nâbiğa ez-Zubyânî<sup>39</sup>:

فقلت يمينَ الله أفعال أني رأيتك مسحوراً يمينك فاجرهُ

*Allah'a and olsun ki bunu yapmayacağım. Çünkü ben senin aklını yitirdiğini, yemininin de geçerli olmadığını gördüm.*

Bu beyitte geçen **افعل** fiili, **لا افعل** anlamındadır.

Bu cevazı Kur'an'da da görmekteyiz. Hz. Yakub'un, kaybettiği oğlu Yusuf'a yıllar sonra hâlâ ağlıyor olmasını eleştirenlerin ağzından şöyle denir<sup>40</sup>:

قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف

*Dediler ki, yemin olsun ki sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun.*

Ayette geçen **تفتأ** fiili, **لا تفتأ** anlamındadır.

Sadrulislam ve onu izleyen dönemlerde de bu üslubun devam ettiği görülür. Meselâ Hassân b Sâbit Bedr Savaşından söz ettiği bir şiirinde şöyle der:<sup>41</sup>

اقسمتُ انساها و اترك ذكرها حتى تُعَيَّبَ في الضريح عظامي

*Kemiklerim mezarda kayboluncaya kadar onu unutmamaya ve anısından kopmamaya yemin ettim.*

Emevi döneminde Nusayb, bir mersiyesinde şöyle der<sup>42</sup> (Eğani, 1/346):

تالله انسى مصيبتى ابدأ ما اسمعتني حنينها الإبلُ

*Allaha and olsun ki, develer onun hasretini bana hatırlattıkça yaşadığım musibeti asla unutmayacağım.*

el-‘Arcî<sup>43</sup>:

فقلتُ تجلداً و حلفتُ صبراً  
أبالي اليومَ ما دفعتُ مآتي

*Sabır ve metanet göstererek dedim ki: Gözlerimden boşalan yaşlara artık aldırış etmeyeceğim.*

<sup>1</sup> el-Kâli, *Zeylu 'l-Emâlî fî luğati 'l-'arab*, Beyrut 1398/1978, s. 51-52.

<sup>2</sup> el-Mes‘ûdî, *Murûcu 'z-zehab*, Beyrut 1408/1988, III, 402.

<sup>3</sup> el-İsfehâni, *el-Eğâni*, VI, 57.

<sup>4</sup> *Aynı eser*, VI, 53.

<sup>5</sup> Hatim: Mekke’de Kâbe civarında kutsal sayılan bir yer.

<sup>6</sup> et-Tibrîzî, *Şerhu 'l-kasâ 'idi 'l-'aşr*, Beyrut 1405/1985, s. 135.

<sup>7</sup> el-İsfehâni, *a.g.e.*, II, 103.

<sup>8</sup> *Aynı eser*, II, 347.

<sup>9</sup> el-Makkari, *Nefhu 't-tîb*, Beyrut 1408/1988, I, 252.

<sup>10</sup> el-İsfehâni, *a.g.e.*, I, 228.

<sup>11</sup> *Aynı eser*, IV, 290.

<sup>12</sup> *Aynı eser*, V, 67.

<sup>13</sup> *Aynı eser*, IV, 331.

<sup>14</sup> el-Mes‘ûdî, *a.g.e.*, III, 66.

<sup>15</sup> *Aynı eser*, III, 121.

<sup>16</sup> *el-Eğâni*, V, 67.

<sup>17</sup> *Aynı eser*, II, 171.

<sup>18</sup> *Murûcu 'z-zehab*, IV, 10.

<sup>19</sup> *el-Eğâni*, VI, 80.

<sup>20</sup> el-Ma‘arrî, *Sıktu 'z-zend*, Beyrut 1402/1982, s. 199.

<sup>21</sup> *Murûcu 'z-zehab*, III, 11.

<sup>22</sup> *Dîvân Ebî Nuvâs*, Beyrut 1404/1984, s. 424.

<sup>23</sup> *el-Eğâni*, V, 419.

<sup>24</sup> İbn Bessâm, *ez-Zehîra*, Beyrut 1399/1979, IV/I, 224.

<sup>25</sup> *Sıktu 'z-zend*, s. 248.

<sup>26</sup> el-Ma‘arrî, *el-Luzûmiyyât*, Beyrut 1403/1983, II, 403.

<sup>27</sup> el-Kâli, *Zeylu 'l-emâlî*, s. 217.

<sup>28</sup> *el-Eğâni*, IV, 414.

<sup>29</sup> *Aynı eser*, V, 74.

<sup>30</sup> *Kur‘ân*, XI/22.

<sup>31</sup> el-Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, Beyrut, 6. Baskı, ty., s. 269.

<sup>32</sup> *Murûcu 'z-zehab*, II, 368.

<sup>33</sup> *Aynı eser*, II, 370.

<sup>34</sup> *el-Eğâni*, VI, 136-7.

<sup>35</sup> *Aynı eser*, V, 147.

<sup>36</sup> *Aynı eser*, VI, 61.

<sup>37</sup> *el-Mufaddaliyyât*, s. 265.

<sup>38</sup> *Dîvân İmri 'il-Kays*, Beyrut 1385/1966, s. 141.

<sup>39</sup> eş-Şentemerî, *Eş‘âr şu ‘arâ’ es-sitte el-câhiliyyîn*, Beyrut 1982, s. 266.

<sup>40</sup> *Kur‘ân*, XII/85.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre en-Nebeviyye*, III, 17.

<sup>42</sup> *el-Eğâni*, I, 346.

<sup>43</sup> *Aynı eser*, I, 398.

## AHMET ŞEVKİ VE MEHMET ÂKİF’TE ORTAK UNSURLAR

### Ahmet Kazım Ürün\*

**Özet:** Günümüzde bölge dışı güçlerin ilgi odağı stratejik bir coğrafyada, çok değerli bir asır öncesinde, aynı çatı altında aynı dönemlerde yaşayıp benzer mücadeleler vermiş iki millî şair öne çıkar. Bunlar Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936) ve Ahmet Şevki (1868-1932)’dir. Bu iki şairin öne çıkan ortak özellikleri; etkiledikleri kültür kaynaklarında benzerlikler olması, belli bir çizgide istikrarlı bir hayat sürdürmeleri, gerek mensup oldukları ülkeyi gerekse yurtdışında pek çok ülkeyi gezme imkanını elde etmeleri, millî konuların yanı sıra evrensel konulara da değinmeleri, devlet yönetimiyle ilgili olmaları, toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul görmeleri, vatanlarından uzakta bulunmak zorunda kalmaları ve buradaki duygularını şiirle dile getirmeleri, Hıdiv ailesinden büyük destek görmeleri ve şiirlerinin büyük bir bölümünü bu ailenin mensuplarına ithaf etmeleri, klasik edebiyatı güncelleştirmeye çalışmaları, şiirlerinde aruz ölçülerine uymaları, daha çok lirik tarzda şiirler kaleme almalarıdır. Şevki ve Âkif’in kendilerinden büyük ölçüde etkilendiği Doğudan ve Batıdan pek çok yazar ve fikir adamı arasından iki önemli şahsiyet öne çıkar: Victor Hugo ve el-Mutenebbî. Her iki şaire göre, şiirin asıl iki kaynağı vardır: “Tarih ve tabiat”. Karakter yapısı birbirine benzeyen iki şairin düşüncelerinde tutarlılık açısından da paralellik görmek mümkündür. İki şairin şiirlerine genel olarak bakıldığında, şiirlerde “fotoğraf realizmi” denilebilecek tasvirlerine sıkça rastlandığını, tarih ve tabiat kavramlarının mevcüt durumla bütünleştiğini ve toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul edilen millî, manevî pek çok konunun vezinli olarak ifade edildiğini görmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Şevki, Mehmet Âkif Ersoy, Mısır, Modern Arap Şiiri, Modern Türk Şiiri, Modern Mısır Şiiri, Karşılaştırmalı Edebiyat.

#### The Common Points of Ahmed Shawki and Mehmed Akif Ersoy

Today there comes up two national poets who lived not so long, only a century ago in the same strategic geography, in the same centuries and had the same struggles: Mehmed Akif Ersoy and Ahmed Shawki. The main features of both of the poets were: the similarity of their culture which they were impressed, having a stable life, the opportunity of traveling many places in and outside their country, pointing not only to their national events but also the global ones, being interested in administration of their country, being admissed by their public, to be exiled from their country, telling their feelings in these places with poems, being supported by Khidiv Family, writing most of their poems dedicated to this family (because of their support); trying to make the classic literature current, using prosody measurements in their poems, and choosing lyric styles in their poetries. There are two important persons from east and west whom Shawki and Akif were impressed from. They were Victor Hugo and el-Mutenebbi. According to both Shawki and Akif there were two main sources of poetry: “History and Nature”. It is also possible to see a parallelism in the consistency of the two poets whose character resembles each other. If we generally examine the poems of these two poets we could see too many similar specialties. In their poems we could frequently find many descriptions that are considered “Photographic Realism”. We also see that the natural and historical concepts became a united whole with the present condition and many national and spiritual subjects admitted by the society were expressed with metrical system in their poems.

**Keywords:** Ahmed Shawki, Mehmed Akif Ersoy, Egypt, Modern Arabic Poetry, Modern Turkish Poetry, Modern Egyptian Poetry, Comparative Literature.

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

## AHMET ŞEVKÎ VE MEHMET ÂKİF'TE ORTAK UNSURLAR

Günümüzde bölge dışı güçlerin ilgi odağı olan bir coğrafyada, çok değil bir asır öncesinde, aynı çatı altında, benzer mücadeleler vermiş iki milli şair; Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936)<sup>1</sup> ve Ahmet Şevkî (1868-1932)<sup>2</sup>. Aynı dönemlerde yaşamış bu iki şair ve fikir adamının benzer özelliklerini ele aldığımızdan sonra, kimi şiirlerindeki ortak unsurlara değineceğiz.

Temenni etmeme rağmen, biri Kahire'de diğeri İstanbul'da ikamet eden bu iki şahsiyetin görüşüklerine dair bir bilgiye ulaşamadım. Ancak birbirlerinden haberdar oldukları kuvvetle muhtemeldir. Esâsen yazları İstanbul'da geçiren Ahmed Şevkî'nin, burada bulunan Âkif'le bir vesileyle görüşmüş olduğu düşünülebilir. Veya Âkif'in Kahire'de kaldığı yıllarda, Mısır'ın önde gelen şairi Ahmed Şevkî'yle görüşmüş olması akla gelebilir; hatta kanaatimce, bunu gerçekleştirmeleri gerekirdi<sup>3</sup>.

İki şairde gördüğümüz ortak unsurları, zihinde daha çok yer edinmesi bakımından önce kısa olarak maddeler halinde vermemizin uygun olacağını düşünüyorum:

- Etkilendiği kültür kaynaklarında benzerlikler olması.
- Belli bir çizgide istikrarlı bir hayat sürdürmeleri.
- Gerek mensup oldukları ülkeyi gerekse yurtdışında pek çok ülkeyi gezme imkanını elde etmeleri.
- Millî konuların yanı sıra evrensel konulara da değinmeleri.
- Devlet yönetimiyle ilgili olmaları.
- Toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul görmeleri.
- Vatanlarından uzakta bulunmak zorunda kalmaları ve buralardaki duygularını şiirle dile getirmeleri.
- Hidiv ailesinin büyük desteklerini görmeleri ve şiirlerinin büyük bir bölümünü bu ailenin mensuplarına ithaf etmeleri.
- Klasik edebiyatı güncelleştirmeye çalışmaları.
- Şiirlerinde aruz ölçülerine uymaları.
- Daha çok lirik tarzda şiirler kaleme almaları.

Paris'te kaldığı süre içerisinde tiyatro ile de yakından ilgilenen Şevkî, genelde farklı eğilimlerdeki Victor Hugo, La Fontaine, Shakespeare ve Lamartine gibi Avrupalı şair ve ediplerin eserlerini okumuş ve onların etkisinde kalmıştır. Hattâ Lamartine'in bir şiirini<sup>4</sup> Arapça'ya çevirmiştir. Bazı Fransız şairlerin tarihî şiirlerini okuyan Şevkî'nin onlardan büyük ölçüde etkilendiği görülür. Meselâ: Victor Hugo'nun Esâtîru'l-Kurûn'undan esinlenerek meşhur uzun kasidesi 'Kibâru'l-Havâdis fi Vâdi'n-Nîl''i nazm etmiş ve bunu 1891'de yapılan müsteşrikler kongresine sunmuştur<sup>5</sup>. Şair, kendisiyle yapılan bir mülâkatta, özellikle Fransız olmak üzere Victor Hugo ve Lamartine gibi Batılı yazarları okuduğunu, onlardan etkilendiğini ve kimi zaman bu etkilerin eserlerinde görülebileceğini itiraf etmekte; ancak kendisinin her zaman yeni şeyler oluşturmaya, yaratıcı olmaya meylettğini ifade etmektedir<sup>6</sup>. Bununla birlikte, kimi eleştirmenler, onun eski Yunan edebiyatıyla çağdaş Fransız edebiyatı hakkında pek bilgi sahibi olmadığını ileri sürmektedirler<sup>7</sup>.

Mehmed Âkif de, Batı edebiyatından pek çok eser okuduğu gibi yaptığı geziler esnasında Batı kültürünü ve hayat tarzını tanıma imkanını elde etmiştir. Batı edebiyatından okuduğu kimi önemli eserler şunlardır: Ernest Renan'ın *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*'si , Victor Hugo'nun *Sefiller*'i, Sienkiewicz'in *Quovadis*. Ayrıca Hernani, Jack, Tais, Graziella ve Confession gibi eserleri okumuştur<sup>8</sup>. Frenkler'den en çok Lamartine ile Daudet'i sevdiğini söylemektedir<sup>9</sup>.

Âkif, Ahmed Şevkî'nin okuyup etkilendiği Arap dünyasının önde gelen şair ve ediplerini de okumuştur:

*Arapları çok okudum. Hamasiyatta Antere'nin, İbn Firas'ın; hikemiyatta Mutenebbî'nin, garamiyatta İbn Farid'in , Mecnun'un aşkıyım. Endülüs şuarasının nezahati beni hayran eder. Acemlerden Sadi'yi pek çok okudum. Öyle zannederim: En çok tesiri altında altında kaldığım edip Sadi olacaktır. Mısır Müftüsü Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdi'den gayet büyük istifadem oldu*<sup>10</sup>.

Şevkî'ye bir söyleşide, en çok sevdiği Doğu ve Batı şâirinin kim olduğu sorulunca, el-Mutenebbî ve Victor Hugo diye cevap verir. el-Mutenebbî'nin sevgisiyle büyüdüğünü ve onun hemen hemen bütün şiirlerini ezberlediğini söylemektedir. Ona göre, Victor Hugo'yla el-Mutenebbî arasında hayal dünyalarının genişliği bakımından büyük benzerlik vardır<sup>11</sup>.

Buraya kadar ifade ettiklerimizden Şevkî ve Âkif'in kendilerinden büyük ölçüde etkilendiği, Doğu'dan ve Batı'dan ortak iki önemli şahsiyet öne çıkar: Bunlar Victor Hugo ve el-Mutenebbî'dir.

İstiklal Marşımızın yazarı, şair ve fikir adamı Mehmed Âkif Ersoy, hayatının büyük bir kısmını, gerek aldığı görevler icabı, gerekse içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla, doğup büyüdüğü İstanbul dışında geçirmiştir. Benzer şekilde, Ahmed Şevkî de pek çok Avrupa ülkesinin yanı sıra Lübnan'ı, Suriye'yi ve Türkiye'yi gezmiş, bu gezdiği yerleri dikkatli bir şekilde gözlemiş ve bu gezilerin ürünü olarak seyahat şiirinin en güzel örneklerini vermiştir.

Ahmet Şevkî de Âkif gibi pek çok yurtiçi ve yurtdışı seyahati yapmıştır. Himayesinde yetiştiği Hidiv sayesinde yazları İstanbul'da geçiren şair, gerek görev icabı gerekse tatil yapmak ve şöenlere katılmak üzere, Arap dünyasında pek çok ülkeyi gezme imkanını elde etmiştir. Özellikle sürgün sonrası gitmek zorunda kaldığı İspanya'daki doğal güzellikleri, vatan özlemiyle beslenen duygu dünyasında kaleme almıştır. Bu gezilerinde gördüğü doğa ile ilgili şiirlerinde kır hayatını tasvir etmemiş; genelde şehir doğasından bahsetmiştir. Şair, kimi zaman sadece basından öğrendiği kadarıyla, Mısır'dan çok uzakta meydana gelen bir olayı da sanki bizzat görüyormuşçasına tasvir etme maharetini göstermiştir. Mesela, Japonya'da meydana gelen deprem hadisesini, sanki oradaymış gibi tasvir etmiştir. Ayrıca aynı mısırda, birden fazla teşbihi kullanabilme açısından, pek çok şairi geride bırakmıştır. Nehir, dağ ve bahçe gibi tabiat güzelliklerini kendisine özgü bir tarzda tasvir etmiştir. Bu şiirleri, hemen hemen bütün şiir otoritelerince takdire şayan bulunmuştur.

## AHMET ŞEVKİ VE MEHMET AKİF'TE ORTAK UNSURLAR

Şevkî'ye göre, Şiirin asıl iki kaynağı vardır: "Tarih ve tabiat". Aynı Şekilde Akif'in de Şiirinde daha çok bu iki kaynaktan istifade ettiğini gormekteyiz.

Karakter yapısı birbirine benzeyen iki Őairin dűŐuncelerinde tutarlılık açısından da paralellik gormek moomkündür. İçinde bulunulan Őartlar doğrultusunda savuna geldikleri fikirlerden vazgeememiŐlerdir. Kimseye yaranma kaygısını taŐımamıŐlardır. Őevkî'nin Hıdiv'e yazdığı methiyeleri, kendisine sahip çıkan ve yetiŐmesine vesile olan Hıdiv'e karŐı bir vefa borcu olarak gormek gerekir. Ayrıca Arap Őiir geleneğinde, kral, padiŐah veya emir olsun ulkenin baŐında bulunan kiŐiye methiyeler sunma olgusu, zaten mevcuttur.

Diđer taraftan Akif'in, kabul ederiz veya etmeyiz dűŐuncelerinde tutarlı, doğru sۆzlü sağlam bir karakter sergilediği ve hatta bundan dolayı, vatanından ayrı bulunmak zorunda kaldığı bir gerçektir.

Onun karakterini, kendisini hayalcilikle suçlayan arkadaşı Mithat Cemal'e sۆylediđi Şu sۆzlerde net bir Şekilde gormekteyiz:

*Hayır, hayal ile yoktur benim alış veriŐim;  
İnan ki; her ne sۆylemiŐsem gۆrüp de sۆylemiŐim.  
Budur cihanda benim en beğendiğim meslek;  
Sۆziim odun gibi olsun; hakikat olsun tek<sup>12</sup>.*

İki Őairin de hayatlarında iki önemli kavŐak noktası vardır. Bu noktalarda meydana gelen olayların Őairlerin daha sonraki edebî faaliyetlerinde önemli etkisi olmuŐtur. Bu kavŐak noktaları, Őevkî için sűrgün öncesi ve sonrası, Akif için ise Mısır öncesi ve Mısır'da kaldıđı yıllar Őeklinindedir. Őevkî, himayesinde bűyűdűđü hıdivlik sayesinde aristokrat bir hayat yaŐamıŐtır. Bu yaŐantıya paralel olarak, Őiirlerinde hıdiv ailesi, Osmanlı Devleti ve dođa önemli yer tutmuŐtur. Ahmed Őevkî, sűrgünden dۆndűkten sonra halktan yana bir tavır takınmıŐ, Őiirlerinde gűnlük olayları, dinî, siyasi ve tarihî konuları Mehmed Akif gibi millî Őuurla iŐlemiŐ, cemiyetin dikkatini İŐlâm dűnyasındaki sosyal ve ahlakî çalkantılara ve modern Batı'nın sۆműrgeciliđine çekmeye çalıŐmıŐtır. 'Kılıç darbelerinin altından kalkılabilir, oysa milletler ahlâken öktűđü zaman bunun altından kalkılmaz.'<sup>13</sup> anlamındaki darbimesel haline gelen beyti onun bu devredeki hakim dűŐuncesini gۆsterir.

Öte taraftan Akif, Cumhuriyet öncesi ulkenin içinde bulunduğu olumsuz Őartlar karŐısında, kafasında oluŐturduđu ulkűye ulaŐmak için Millî Műcadeleye katılır. Bunu da Őiirlerine yansıtır. Duygu ve heyecan yűklüdür. Ancak Cumhuriyetle beraber Őekillenen yeni tablo onu Mısır'a gitmeye mecbur bırakır. Bu noktadan itibaren o vecd ve heyecan yok olmuŐ, yerini yalnızlık, ümitsizlik ve ilahî aŐ almıŐtır<sup>14</sup>.

Őevkî'nin divanına baktıđımızda onun Mısır'da ve dűnyadaki olayları adetâ bir gazeteci gibi takip ederek; siyaset, edebiyat, hukuk, tıp ve műzik gibi alanlarda ün yapmıŐ pek çok Őahsiyet hakkında methiyeler veya mersiyeler sۆylediđini gormekteyiz. Ailesinin dıŐında Muhammed Ferid Bey, Servet PaŐa, Sa'd Zađlűl, 'Abbâs Hilmî gibi siyaset adamlarını, Hâfiz İbrâhîm, Muhammed Teyműr, Kâsım Emîn, Victor Hugo, Tolstoy, el-Menfalűtî, el-Muveylihî, İsmâ'il Sabrî ve Corcî Zeydan gibi edebiyat ve kűltür adamlarını,

‘Osman Paşa Gâlib ve Ahmed Fû’âd gibi doktorları, Seyyid Dervîş ve Selâme Hicâzî gibi müzisyenleri, ‘Omer el-Muhtâr, Mevlânâ Muhammed ‘Alî ve Muhammed ‘Abduh gibi kahraman ve önderleri methiye veya mersi-yelerinde konu edinmiştir.

Âkif’in de bütün şiiirlerinin toplandığı Safahat’ına baktığımızda, başta Abbas Halim Paşa olmak üzere, Abdülhamit, Abdülmecit, Ertuğrul Gazi, Orhan Gazi, Osman Gazi, Yıldırım Beyazıt, Yavuz Sultan Selim, Tiryaki Hasan Paşa, Süleyman Paşa gibi Türk idarecilerin, Napolyon, Roosevelt, Bismark, Ferdinand, Neron gibi yabancı liderlerin, Feridüddin Attar, Firdevsi, Gazali, Hafız, Sadi, İbn Sina, İbn Rüşd, İkbâl, Mevlânâ, Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Muhyiddin Arabî, Mimar Sinan, Ebu Ubeyde, Ebu Zer, İmam Şafii, Amnofis, Cengiz ve Selahaddin Eyyubî gibi ünlü fikir ve devlet adamlarını çeşitli vesilelerle ele aldığını görmekteyiz.

Hem Âkif hem de Şevkî, Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında, siya-setle iç içe ve devletin yanında olmuşlar; İtilaf Devletleri’ne karşı yapılan mücadelede üstlerine düşen görevi bihakkın yerine getirmişlerdir. Mısır’da bulunan Şevkî, Hıdiv’in bir bakıma resmi şairidir. Kalemiyle üstüne düşen misyonu başarıyla icra etmiştir. Bu taraftan Âkif, İstanbul’daki merkezi hükümet lehine devletin bekâsı için büyük bir mücadele içerisindeydi. Ancak genelde bütün entelektüeller gibi, ülkenin içine düştüğü çıkmazdan kurtuluş için yegane yol olarak gördüğü Milli Mücadele hareketini destekler. Kaleme aldığı İstiklâl Marşı, Meclis’te oy birliğiyle “Milli Marş” olarak kabul edilir.

Âkif, 1923-24 yılları arasında kışın kaldığı Mısır’da, 1925 yılının Ekim ayından itibaren 1936 yılına kadar 11 yıl kalır<sup>15</sup>. Mısır’da kaldığı günlerde, günümüzde adı Kahire Üniversitesi olan Fuad Üniversitesi’nde Türkçe öğretmenliği yapmıştır. Mısır’da Kahire’ye değil, buraya oldukça uzak bir kasabada Abbas Halim Paşa’nın köşkünün (Kasr-ı Gülşen) ve arazilerinin bulunduğu Hilvan’da (günümüzde Kahire’nin bir banliyösü) yaşıyordu. Kahire’ye, haftada ancak iki gün inmekteydi.

Mehmet Âkif’in, Hilvan’daki hayatını, sayısı pek az mektupları ile, burada iken yazdığı şiirleri ile aydınlatmak mümkündür. Bir mektubundan Hilvan’da, neden münzevî bir hayat yaşadığının sebebini de öğreniyoruz:

*“Mısır’a hariçten gelen Rumlar, Yahudiler, Ermeniler, İtalyanlar, Moskoftar, bidayette yüz kuruşa sahip değilken, şimdi müthiş sermaye sahibi olmuşlar, Her biri, memlekete hakim vaziyette bulunuyor. Sonra, mesela, bizim taraftan gelen birtakım hemşerilerimiz var ki, neuzü billah! Benim Hilvan i’tikafına zannediyorum ki, bu hazin manzaraları görmemek isteyişimin de büyük bir yardımı oluyor.”<sup>16</sup>*

Mısır’da yazdığı şiirler, şairin iç dünyasını aydınlatır. Öncekilerden farklı olarak adetâ İslam ideolojisini yayma misyonunu üstlenmiş bir şair gitmiş; yerine vatan özlemi çeken idealine ulaşamamış bir mistik şahsiyet gelmiştir. Çevresinde olup bitenlerden ziyade kendi iç dünyasını şiirlerine yansıtmaya başlamıştır. Muhammed Sabri, şairin, Hilvân’da kaldığı yıllarda, çokça Mesnevî okuduğunu ve Gece ile Secde adlı şiirlerini, Mevlânâ’nın üslûbuyla kaleme aldığını söylemektedir<sup>17</sup>:



*Ey Allah'ım, bin tecellî çakıp geçmekteyken kiblemden,  
Yokluğunun acısıyla mihraptan mihraba vurur alnım şimdi;  
Ömürler geçti, sen yoksun, gel ey bir tanecik Ma'bûd,  
Gel ey bir tanecik bilinmez, gel ey bir tanecik varlık!  
Ya şu birlik yuvası olan kalbi bir ıssız yurda döndüren ayrılık bitsin,  
Ya bir esintinle bu özleyen kalbe bir inanç, bir güven gelsin.  
Hayır inanıp güvenmekle sona ermez rûhumun ümitsizliği:  
Nefsin ve onun dışındakilerin sensiz anlamı yok, tamtakır hepsi.  
Senin Mecnûn'unum, bir sensin ancak taptığım Leylâ;  
Ezel'den lûtfettiğin şehlâ bakışın sarhoşuyum hâlâ!  
Gel ey ölümsüzlük şerbetini sunan, gel ki Elest<sup>18</sup> sevinçle hatırlansın:  
Yarım kadeh sun, bir yudum sun, tek aynı içkide olsun!  
Her zerremde inlerken o ilahî içkinin kutlu ilhamı,  
Varlıktaki bütün âhenk bir zaman durup dinlesin âhlarımı.  
Gel ey dünyaların Mevlâsı, ey vicdanumdaki Leylâ,  
Adımın anıldığı senin sinen olsun, olursa, son durak bana!<sup>19</sup>*

Âkif, 1925'de Hilvan'da kaleme aldığı "Gece" adlı bu şiir ile "Hicran" ve "Secde" adlı şiirlerinde, Vahdet-i Vücûd felsefesini şiirleştirmiş, mistik şahsiyete bürünmüştür. Tanrı özlemine anlatıyor; bazen O'na, erişemediği bir sevgili şahsiyeti veriyor. O'nu görmek için hasretle yandığına, hatta bazen, önceleri yazdığı dinî şiirlerindeki muayyen ve müspet fikirlere aykırı olarak, Tanrı'nın varlığı hakkında metafizik düşüncelere, şüphelere bile yer vermiştir<sup>20</sup>. Ocak 1926'de yazdığı bu üç şiirde şair, lirizmde zirveye çıkar.

Âkif, 1 Ağustos 1929'da Hilvan'da Emir Abbas Halim Paşa'ya hitaben kaleme aldığı "el-Arıda" adlı şiirde, iyice bunaldığı aşırı bir yaz sıcağında, İstanbul yazına olan özlemine dile getirir. Pek çok şairin yaptığı gibi saba rüzgârını kendisine elçi kılar. İstanbul'u ve buradaki yazı anlatarak özlemine gidermeye çalışır.

*Ey sabâ rüzgarı, uğrayacaksın ya kuzeye?  
Bilmem, bir işim var, sana etsem mi havâle?  
Bir, Heybeli derler –bileceksin- ada vardır.  
Çevresi de az çok ona benzer adalardır...  
Gördün ya? Evet. Şimdi bu sâhilde biraz dur;  
Herkes gibi Abbas Paşa'nın köşküne başvur.  
Sen yolcu adamsın, bakan olmaz ki kusûra...<sup>21</sup>*

Bir talep mektubu üslûbunda yazdığı bu şiirde, mizahi bir tarzda önce mesleğini belirtip, kendisini sıradan bir şair olarak tanıtırken, sakal ve bıyığı ile dış görünüşünün her şeyinin eski olduğunu ve kendisine söylenen "Hadi sen, kumda biraz oyna" ifadesiyle mecbur kaldığı ortamı ince bir nükteyle dile getirmektedir.

*Paşa'ya arz ettirip adını, çıktın mı huzûra,  
Hilvanlıların hepsinin içten sevgisini, ilkin  
Bir bir söyleyiver. Bitti mi defter, de ki:  
Vezne denk düşürür saçmayı bir saçma adam var,  
Şiir adını verdiği bir sürü vezinli, kaftiyeli söz sayıklar!*

*Sanırım, emekliye ayrılmış şairlerden olacak ki;  
Hiçbir yenilik yok, adamın her şeyi eski.  
Hicrî, kâmerî ayları ezber sayar, fakat,  
Yirminci yüzyıl aklına sığmaz, ne kadar karışık!  
Dünyanın mamur yerlerini dolaştıysa da, yer yer,  
En sonunda "Hadi sen, kumda biraz oyna!" demişler.  
Yahû! Sorunuz bir: Bakalım gücü var mı?  
Adam güneşin altında kaynarken oynamak ister mi? Sarar mı?<sup>22</sup>*

Daha sonra Abbas Halim Paşa'nın şahsında, bir yaz günündeki İstanbul hayatıyla Kahire hayatını karşılaştırır. Bu karşılaştırmada, Âkif, özellikle sıcaktan çok bunalmıştır.

*Ey Heybeli iklimine kıştan çekilenler,  
Ey Afrika temmuzunu masal zannedenler!  
Ey yağ gibi üç çifte kayıklar kayanlar,  
Ey Maltepe'den Pendik'i bir hamle sayanlar!  
Ey her nefes aldıkça ömürler kazananlar!  
Siz camları örter, korunurken cereyandan;  
Biz, bodruma inip de kaçarken güneşin kaynamasından!  
Siz, mercan balığının en iyisini yuttukça şişerken  
Biz, kumda çirozlar gibi piştikçe pişerken!  
Siz, Marmara'nın ufuklarını dürbünle süzerken;  
Biz, poyrazı görsek diye, damlarda gezerken!  
Siz, yelkeni açmış, suyun üstünde akarken;  
Biz küplere binmiş, size hasretle bakarken!<sup>23</sup>*

Şair, bütün bu karşılaştırmayla adeta muhatabını köşeye sıkıştırır ve Mısır şartlarında en iyisi olan İskenderiye'nin Remle<sup>24</sup> semtinde kalma talebini dile getirir.

*İnsaf ediniz: Kopmayacak şey mi kıyamet?  
Elbette kopar. Dinle paşam ceddine rahmet:  
Ben Heybeli'den vazgeçerim şimdilik, ancak,  
Üç beş gün için pek hoş olur Remle'de kalmak.<sup>25</sup>*

Ahmed Şevkî de Âkif gibi ülkesinden uzakta İspanya'da sürgündeyken, Siniyye ve Nûniyye adlı kasidelerde, bir taraftan doğayı tasvir ediyor diğer taraftan vatan özlemiyle ilgili duygularını dile getiriyordu. Onun ilham kaynağı İbn Zeydûn iken, Âkif'in ki Mevlânâ'dır<sup>26</sup>.

Âkif'in yetiştiği dönemde, Batı edebiyatının etkisinde kalan Servet-i Fünun devrinde hüküm süren realizm akımı öne çıkmaktaydı. Şairin klasik şekillere bağlı olması, vezni ve dili belli kaidelere uygun olarak kullanması bakımından daha çok Parnasizm akımına yakın olduğu ifadesi<sup>27</sup> daha ziyade Mısır öncesi kaleme aldığı şiirler için söylenebilir. Oysa, Mısır'da kaldığı süre zarfında kaleme aldığı şiirler, duygu yüklü şiirlerdir. Burada dini-didaktik manzumelerin yerini dini-lirik şiirler almaya başlamıştır.

Âkif'in sanat ve edebiyata olan yakın ilgisi, üniversite yıllarında başlar. Babasının ölümü üzerine, geçim sıkıntısına düşerek ayrılmak zorunda kaldığı Mülkiye'de, Muallim Naci'nin öğrencisi olmuştu. Nâci, klasik edebiyatı za-

manın ihtiyaçlarına göre yeniden canlandırmak ve ayakta tutabilmek için çabalıyordu. Âkif de aldığı ilk eğitimin etkisiyle Nâci’nin şiir anlayışından etkilendi<sup>28</sup>. Şiirlerinde bir nevi eskiyi güncelleştiren Âkif’i Ahmed Şevkî’yle neo-klasik şair ortak paydasında buluşturabiliriz. Mesela Ahmet Şevkî, neo-klasik şair dememizi haklı çıkaracak bir şekilde, İmru’u’l-Kays’ın muallakasında yaptığı gibi, şiirine “Durun” ifadesiyle başlar.

*İşte doğa!, Dur ey yolcu! Sana yüce Allah’ın güzel yapısını göstereyim*<sup>29</sup>.

Şevkî’nin İspanya sürgününden uzun yıllardır ayrı kaldığı ülkesine gemiyle dönerken uğradığı İstanbul’da kaleme aldığı şiirlerdeki duygu ve heyecan düzeyi ile, Âkif’in görev icabı yaptığı seyahatler çerçevesinde uğradığı Mısır’ın Luksor şehrinde kaleme aldığı şiirdeki duygu ve heyecan düzeyinde büyük benzerlikler vardır. Her iki durumda da, şairlerin önlerinde başarıya ulaşmaya çalıştıkları bir hedef vardır. Bu hedef, Şevkî’de Mısır’a kavuşma ve hürriyetini elde etme iken, Âkif’de İslâm birliği idealini gerçekleştirme ve vatani içinde bulunduğu badireden kurtarmaktır. Ayrıca bu şiirlerde şairler, buldukları ortamı birer parnasyen gibi tasvir etmişlerdir. Âkif, kişisel acılardan sosyal kritiğe kadar toplumun aktüalitesini dert edinir, samimiyetle benimser. Kimilerine göre Âkif’in bu içtenliğine ve yerliliğine hiçbir şairimiz ulaşamamıştır.<sup>30</sup>

Gemiyle Akdeniz, Ege ve Marmara Denizleri üzerinden İstanbul’a gelen şair, bu yolculuğunu, büyülenmiş bir vaziyette “el-Bûsfür (Boğaziçi)”<sup>31</sup> adlı kasidesinde dile getirir. Şair bu şiirinde, gökyüzünün büyüleyiciliğini ve yolcuların hiç uyumadıklarını belirtmekte ve denizin her tarafındaki adaları kounlara benzetmekte, gökyüzünü de onlara çoban yapmaktadır. Çanakale Boğazı’nı top ve dağların koruduğunu söylerken de vatani Mısır’a özlem duyar. Şiirine Boğaz’ın güzelliklerini tasvirle devam eden şair, bu bölgeyi, nehir elbisesi giymiş bir deniz; yemyeşil doğayı, camilerin, Boğaz’a nazır görkemli sarayların bir arada toplandığı bir yer olarak nitelemektedir. Adeta bir ressam gibi eline fırçayı alır ve Boğaz’ın güzelliklerini çizer:

*Deniz midir sana koşan, gümüş mü, som altın mı, engin ufuk mu yoksa.*

*Ovayı andıran sular da, koyunlara benzeyen adalar kuşatıyor seni.*

*Adeta sen onların dikkatli bir çobanısın, karanlıklara atılırsın, kaçmazsın.*

*Ay ışığı, sonsuz yüksekliklere çıkarak senin üzerinden sonsuz bir toz bulutu gibi geçmektedir.*

*Burası Çanakale denilinceye kadar yürüdüm ona doğru, fecir kılavuzdu.*

*Sabah ışığı göründü ve o ışıktaki Boğaz’a ilerledim.*

*Sana koşuyor şehirler ve insanlar, gezgin ve sabit duran gemiler,*

*Adalar ve dağlar seni bağrına basıyor, kayalar bile sana yumuşaklık gösteriyor.*

*Bazen uzak bir yerde, şelale gibi bir nehir yükselir,*

*Bazen bir kitap misali ufka ulaşırsın.*

*“Orada güneş, saf altın, yakut, mercan veya inci midir?” dedik.  
İçinden tabiatın akıp gittiği tepelerin güzel manzaralarının aynasıyla.*

*İçine cennet yerleştirilmiş bir feza, ve denizlerde benzersiz bir manzara!<sup>32</sup>*

Şair, nerede olursa olsun, güzel bulduğu ve “şiirin kızları” olarak nitelediği doğal güzellikler karşısında, kalemini eline alıp şiir sanatının güzel örneklerini vermeye devam eder:

*Devam edin, ey şiirin kızları! devam edin. Şiirin şımarmasında sizin bir ayıbınız yok.*

*Sizin için karada ve denizde yürüdüm. Siz zamansınız ve her yerdesiniz.*

*Mısır’dan uzakta tabiata ilgi duydun. Tabiatla baş başa iken de “Nerdesin Mısır?” dedin<sup>33</sup>.*

Pek çok Türk ve Arap şair için bir ilham kaynağı olan Boğaz, Şevkî’yi de büyülemiştir. Boğaz için kaleme aldığı şiirlerin yanı sıra, tasvir ettiği başka doğal güzellikleri, İstanbul’un bu güzel bölgesine benzetmiştir.<sup>34</sup>

Âkif ve Şevkî, şiirlerinin bir bölümünü kendilerine çok şey borçlu oldukları hıdiv ailesi mensuplarına ithaf etmişlerdir. Âkif, İstanbul’da kaldığı esnada çocuklarına hocalık yaptığı Abbas Halim Paşa (1866-1934)<sup>35</sup>’nin dostluğunu kazanmış ve daha sonra kendisi tarafından Mısır’a davet edilmiştir. Mısır’da onun himayesinde hayatını sürdürmüştür. Öte taraftan Şevkî, himayesinde büyüdüğü Abbas Halim Paşa’nın kayını olan aynı sülalenin mensubu Abbas Hilmi II (1874-1934)<sup>36</sup>’ye şiirlerinin büyük bir bölümünü ithaf etmiştir.

Âkif’e kendi şiirlerinden birini okuması rica olunduğunda, ya “el-Uksurda (28 Ocak 1914)” şiirini ya da “Necid Çölleri’nden Medine’ye” adlı şiirini okurdu<sup>37</sup>.

Âkif, “el-Uksur’da”<sup>38</sup> adlı şiirini, 5 Ocak 1913’te görev icabı gittiği Kahire’nin 600 km güneyinde, eski Mısırlılardan kalma pek çok heykelin bulunduğu antik Luksor şehrinde kaleme almıştır. Bu mekanları gezdikten sonra, şairlerin en çok sevdikleri bir zaman dilimi olan gurup vakti, Nil kıyısında gördüklerini ve o anki düşüncelerini mısralara döker. Şair, bir seyyah olarak yeni yerler görmenin heyecanı içerisinde her şeye müspet bir gözle bakar. Ona göre her şey gülümsemektedir.

*Gülümsüyor koca vadi, gülümsüyor tepeler;  
Gülümsüyor suyu turmanmak isteyip öteden,  
Uzun kürekli kayıklarla bir büyük yelken;  
Gülümsüyor beriden gölgeler döküp Nil’e,  
Otel binaları kendinden emin tavırlarla;  
Gülümsüyor kıyılardan beş altı adım kadar.  
İçerde, ipli sıvıklarla işleyen kuyular;  
Gülümsüyor suyu kırbayla aktaran çiftçi;  
Gülümsüyor bunu ömründe görmeyen yolcu;  
Gülümsüyor çalılıklarla örtülen dereler,*

*Gülümsüyor sayısız tarlalarla korular;  
Gülümsüyor karılar, başlarında topraktan  
Güğümlü kılıklı birer kap, dönerken ırmaktan;  
Gülümsüyor derelerden balık tutan, çıplak.  
Çoluk çocuk suyu kepçeyle aktarır durarak  
Gülümsüyor sağa baktıkça karşıdan Karnak<sup>39</sup>  
Gülümsüyor o sütunlar ki. Nil'e gömülmüş,  
Titreyen gölgeleriyle oynuyor dalgalar.  
Gülümsüyor, dağınık başlarında altın tac,  
Gökyüzüne fırça vuran hurmalar sâhillerden.<sup>40</sup>*

Buradan itibaren gezdığı antik eserler hakkındaki düşüncelerine yer verir. Burada taşın heykelleri bulunan firavunların acımasız yönetim anlayışlarını eleştirir.

*Sabahleyin dolaşır gördüğüm o heykeller;  
Ki ölümsüzlüğü çalınca arayan zavallı insanoğlunun hırslı  
-Rahmetle anılmayı kalplere nakşedecek yerde-  
Anlamsız varlığını fezaya kazmak için  
Her kayadan binlerce hayata mezar olan taşlar yaptırır,  
Sonra da bu korkulukları vahşetin ifadesi gibi yerleştirmiş;  
Ki yeryüzü ayaklarında secde edecekmiş;  
Ki alınlarındaki kırışma arşı titretecekmiş!  
Fakat zaman dedikleri büyük ve heybetli el.  
Bu kahramanları öyle bir cezalandırmış ki  
Ne kibirli burnu kalmış kırılmadık, ne kolu!  
İbret verici çevresi leş gibi yıkıntılarıyla dolu.<sup>41</sup>*

Ona göre her şey gülümsemektedir; fakat oralarda dolaşan ve neşeli Fransız, İngiliz, Alman seyyahları, ona, başı belalar içinde kalmış olan Şark'ı düşündürür. İşte o zaman, bütün neşesi söner:

*Fransız, İngiliz, Alman, on üç kadar, gezgin,  
Üçer beşer küme olmuşlar: İnlüyor kadehler!  
Birinciler gülüyor... Çünkü dopdolu cepleri.  
Yerinden oynatıyor borçlu dünyayı.  
Sedan<sup>42</sup> düşündürecek olsa maskarayı...  
Rahat, bolluk unutturur insana en derin yarayı.  
İkinciler gülüyor, hem de hakkıdır, gülecek;  
Dünya bir emrine amade... Öl! desin, ölecek...  
Üçüncüler gülüyor, çünkü kolunun kuvveti,  
Ne derse "Doğu!" denen bir namus garantisi;  
İnsanoğlu ki kuvveti vermiyor henüz hakka;  
Ne çare var onu kuvvetle almadan başka?  
Aciz misin? Senin hakkın ağlamak yalnızca!..<sup>43</sup>*

Akif, belki de kendi mahzun durumunu daha etkili kılmak için her şeyi gülümsüyor gösteriyor. Yalnızlığı, sıla hasreti, gezdığı yerlerde gördüğü manzaralar, onu bu kötümser havaya sokar.

*Evet, her şeyin, hatta zevklerin coştuğu bir yerde*

*İçinde ben, zavallı ben gülmüyorum...  
 Oturmuş ağlıyorum, ağlasam da ma'zûrum:  
 Vatanımdan ayrı gibiyim atalarımın diyarında!  
 Ne toprağında şu yurdun, ne akarsularında,  
 Bir dost sesi, yahut bir tanıdık izi var!  
 Bileydim ey koca Doğu dünyası, uçsuz bucaksız dünya,  
 Senin hangi bölgenedeki evlâdın huzurludur?  
 Başın belalara girmiş; elin, kolun çiğnenmiş;  
 İçinden esti mi bir gün bağımsızlık rüzgarı?  
 Görür müyüm diye karşımda Müslüman yurdu,  
 Bütün diyarını gezdim, ayaklarım durdu.  
 Yabancı sesleri geldikçe geçtiğim yollardan,  
 Hep hayâl kırıklığı taşı inleyen ruhumdan!  
 Vatanımdan ayrı olayım bağrında İslam'ın?  
 Bu sonuç, zamanın ne acı bir intikamıdır!  
 Benim ki yaşlıyım artık, düşük kolum, kanadım;  
 Bu intikamı çalışsın da alsın evladım.  
 Batı ufkı acıklı ruhunu hazin hazin döktü;  
 Gariplerin akşamı yeryüzüne yavaş yavaş çöktü.  
 Değiştirdi çehresi Nil'in: önümde az kumral,  
 Uyandı gurbet çeken ruhumda bir olmayacak hayal:  
 Sessiz dünyayı karşımda ağlıyor sandım...  
 O gölgelikten inip nûra doğru tirmandım<sup>44</sup>.*

Âkif, seyahat hâtıralarını içine alan şiirlerinin sonuncusu olan Firavun ile Yüzyüze'yi, 1923'de, Hilvan'da iken neşretti. Bunda Firavun Amnofis II.'in mezarını ve mummyasını tasvir eder. Bu firavun ki, sağ iken, civarından beşer türkerdi; saraylar, sütunlar, abideler, onun bütün hayatını ufuklara ezberletirdi. O, kendi nefisinden, kendi bekasından başka bir şey düşünmüyordu. Hayatını biraz eşiversek, alev fişkırın sıcaklarda, çırpıplak etlere indirdiği kırbacının sesini duyarız. Bu zalim hükümdardan kalan biricik şaheser, mummyaya sığınmış cifesi, bu mummyayı salkıyan ihtişamlı mezarıydı; fakat, beka emeli, bütün beşerin hakkı olmakla beraber, bu, ne taştan, ne de leşten beklenebilir! Bu şiir, onun, tasvir bakımından en güzel şiirlerinden biridir. Bilhassa Firavun'un mummyası ile Nil sahillerini tasviri canlıdır<sup>45</sup>.

*Adaletin ne göz alıcı ve yiğitçe bir tecellisi  
 Şu leş görür gibi görmek İkinci Amnofis'i!  
 Bu Firavun ki çevresine korkudan yaklaşamazdı insanlar;  
 Bu Firavun ki, saraylar, sütunlar, anıtlar,  
 Bütün hayatını ezberletirdi ufuklara  
 Bu Firavun ki eğilmişse boynu bir hakka  
 O sadece kendi ölümsüzlüğüydü, kendi nefsiydi;  
 Bu Firavun ki, o gölgenin sonsuza dek yaşama hayali  
 Dumanlı beynini sardıkça, artık insanlara,  
 İmkânsız olurdu huzur bulma ihtimali dünyada;  
 Bu Firavun ki cehennem olmadan önce uğursuz vücudu,  
 Yeryüzünde insanlara bir cehennem gibiydi kâbusu.*

*Bu Firavun ki insanlar, korkudan büküp belini,  
Yerlere eğilerek tavâf eylemişti heykelini:  
Soyulmadık bir eti kalmış, bilinmiyor kefeni;  
Açıktâ, mummyası hâlâ dağılmayan bedeni.<sup>46</sup>*

Şevki, kimi şiirlerinde “bir dost üslûbuyla” Abdulhamid’i eleştirir. Mese-lâ “Osmanlı İnkılâbı ve Abdülhamid’in Tahttan İndiriliş”<sup>47</sup> başlıklı şiirinde onun padişahlığı dönemindeki uygulamalarını tenkitten kaçınmaz.

*Ey Abdulhamid! Senin gibiler, hesabını Melik ve Gafûr olan Allah’a verecektir.*

*Otuz yıl boyunca padişahlık yaptın. Bu kısa bir yönetim değildir.  
Büyük-küçük her meselede, sana uygun geleni, yasaklarsın, emreder-sin.*

*Ülkede keskin görüş sahibi yıldızlar misâli insanlar olduğu halde sen onlarla istişare etmezsin.*

*Akşamları seni takdis eden, sabahları tanrılaştıran niceleri var.*

*Başlarını eğdiler ve zilletle iki büküm oldular.*

*Sen hadiselerin felaketi iken seni hadiseler nasıl bir felakete uğratabilir?*

*(Bu hadiseler) meydana gelse de sen telaşlanıp yanılmadın.*

*Olayları enine boyuna düşünen, temkinli ağırbaşlı davranan tecrü-beli ihtiyarın hikmeti nerede?*

*Sana ‘terket’ dediler de sen: ‘Hükümü, kadir Allah’a terk ediyorum’ dedin!*

*Senin devletine yıllarca sabrettiler. Sen ise ancak birkaç ay sabredebildin.*

*Onların kanunlarından (meşrûtiyet) incindin ve baskıcı bir yönetimi benimsedin.*

Şevki’nin oğlu Huseyn Şevki, Hıdiv’in yaz aylarında tatilini geçirmek üzere İstanbul’a yaptığı yolculukların birçoğuna kendilerinin de eşlik ettiğini ve Boğaz kıyısında yer alan Büyükdere semtinde denize nazır bir köşkte ikamet ettiklerini söylemektedir. Ayrıca, babasının, kendisinin en çok beğendiği şiir olan “Göksu” kasidesi gibi İstanbul’un güzellikleriyle ilgili şiirleri, burada nazm ettiğini; evinin yanında yüksekte herkesin ilgisini çeken bir kulenin olduğunu, babasının Boğazı ve uzakta olmasına rağmen Karadeniz’i rahat gören bu kulede, misafirlerini ağırladığını söylemektedir.<sup>48</sup>

Şevki’nin 1900’da kaleme aldığı Göksu Şiiri<sup>49</sup>’inde, Göksu’yu, Nil, Dicle ve Şeria’dan üstün tutar. Göksu’nun gönüllere sevinç ve neşe veren, her türlü üzüntü ve kederi gideren bir tabiat harikası olduğunu söyler.

*Sana bir şairden selam, ey Göksu! Senden başka ruhlara rahatlık kaynağı yoktur.*

*Nil, her yıl evleniyor ama sen daima sevinç ve düğün(de)sin*

*(Göksu) sana geldim, gurup vakti, altın tozlarla (güneş ışıkları) dolup taşarken yüksek tepeler için (yeşil) elbiseler dokuyup giydiriyor.*

*Körfezde adeta bir insanın beş parmağı saf altın saçıyor Göksu’ya.*

*Göksu, çimenlerin (ağaçların) boynuna takılmış bir süstür, kulaklarında bir küpe ve gerdanlık misalidir.<sup>50</sup>*

Şevkî, kimi zaman el-Asitane ve Furûk ifadelerini kullandığı İstanbul şehrini ve olağanüstü doğal güzelliğini bir nevi Cennet'e benzetir. Buna bir de hilafetin merkezi olma özelliği eklenince, İstanbul'u şiirlerine konu etmek için yeterli sebepler oluşmuş demektir. Şair, çok etkilendiği İstanbul'dan ayrılışında, şiirlerinin duygudan yoksun olduğu şeklindeki suçlamalara sanki bir cevap olsun diye kaleme aldığı Veda'u Furûk (İstanbul'a Veda)<sup>51</sup> adlı şiirinde, romantizme kayar ve duygularını ince bir üslûpla konuşturur<sup>52</sup>:

*Ayrılığa tahammül etmeye çalıştı, ancak başaramadı. Elveda, dünyanın cenneti, elveda!*

*Belki günler beni sana yine kavuşturur. Ben hayatı, ayrılık ve kavuşma olarak görüyorum.*

*Keşke ülkelerin de, insanları gibi, özlemle parçalanmış kalpleri olsaydı.*

*Keşke bazı üzüntülerim İstanbul'da kalsaydı da, sabahki ayrılık beni bu denli üzmeseydi.<sup>53</sup>*

Şairin duygu ağırlıklı bu şiirinin arasına belki de kişiliğinin bir yansıması olarak siyasî konuları eklemesi ilginçtir. Fakat birbirinden farklı iki temayı aynı kasidede işlemesi hoş karşılanamaz. Okuyucu duygu ağırlıklı bir konuyla baş başa iken, birden ciddî bir konuya intikalden haklı olarak sıkılabilir. Kanaatimizce şair, içinde bulunduğu ortamın etkisinde kalarak, romantik konuları kendisine lüks bulmuş ve Mısır ve Osmanlının içinde bulunduğu kötü şartlardan kurtulabilmesi için kendince çözümler getirmeye çalışmıştır. O taassuptan uzak olarak, Batıyla ortak olan noktaları hep ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Çok sevdiği şehir İstanbul'u, dinleri ve birbirinden farklı gibi gözükken değerleri uzlaştırmada, ortak payda olarak kullanmaktadır ki bu durum onun uluslararası bir üne kavuşmasında önemli bir faktör olmuştur. Âkif, öncelikle İslam birliği ülküsünü gerçekleştirmenin uğraşısını verirken Şevkî, Mısır'daki azımsanamayacak bir nüfusa sahip olan Hıristiyanlarla uzlaşmanın yollarını aramaktadır. .

*Ey Mehmed (Fatih)'in evi, İsa'nın mirası! Onların ikisi de senden hoşnut oldular.*

*Cehaletin aralarına kavga soktuğu bir topluluk, sende taassup mu gösterdi?*

*Haccedilen eve (Beytullah) bir temel, Beytu'l-Makdis'e de bir direk oldun.<sup>54</sup>*

Birbirine benzer oldukça fazla ortak yönün bulunduğu iki şairin şiirlerine genel olarak bakıldığında, şiirlerde "fotoğraf realizmi"<sup>55</sup> denilebilecek tasvirlerine sıkça rastlandığını, tarih ve tabiat kavramlarının mevcûd durumla bütünleştiğini ve toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul edilen millî, manevî pek çok konunun vezinli olarak ifade edildiğini görmekteyiz.

<sup>1</sup> 1873'de dünyaya gelen Mehmet Âkif Ersoy, baba tarafından Arnavutluk (İpek şehri), anne tarafından ise Buharalıdır. İlk şiiri 1895'te Mektep dergisinde yayımlandı.



Devletin çeşitli kademelerinde görev yapan Âkif, içinde milli marşımız olan İstiklâl Marşı'nın da bulunduğu, yedi kitaptan (Kur'an'a Hitab, Süleymaniye Kürsüsünde, Hakkın Sesleri, Fatih Kürsüsünde, Hâtıralar, Âsım ve Gölgelemler) oluşan Safahat (1911) adlı eseri kaleme almıştır. Doğu ülkelerinin İslam ortak paydası altında birleşmelerini savunan şair, ömrünü bunun gerçekleşmesi için harcadı. Ancak bu ideale ulaşamadan 1936 yılında vefât etti. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Cemal Kurnaz ve diğ., *Safahat, Mehmet Âkif Ersoy*, Türk Edebiyatı Dizisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları:2801, İstanbul 2001; Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, 3. baskı, İstanbul 1978; Faruk K. Timurtaş, *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*, Ankara 1987; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkif Ersoy*, İrfan Yayınevi, (İkinci Basım), İstanbul 1973 (Bu eserin son kısmında Âkif hakkında yazılmış eserlerin genel bir kritiği yapılmış bkz. s.199 ve sonrası); M. Âkif Ersoy, *Safahat*, İnkılap Kitabevi, (21. Bsk.), İstanbul; İbrahim Sabri, *ez-Zühal*, Kahire (tarihsiz); Mehmed Âkif Ersoy'la İlgili Eserler için bkz. Ramazan Çiftlikçi, "Mehmed Âkif Ersoy'la İlgili Kitaplar ve Tezler Bibliyografyası", *Yedi İklim*, Sayı: 119, Şubat 2000, s.42-46; Mehmed Âkif Özel Sayısı, *Yedi İklim*, Sayı: 117-118, Aralık-Ocak 1999-2000.

<sup>2</sup> 1868'de Kahire'de Hidiv himayesindeki bir ailede dünyaya geldi. İki yıl okuduğu Hukuk Fakülte'sini bırakarak Tercüme Okulu'na geçti ve buradan mezun oldu. Hidiv tarafından Hukuk öğrenimi yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. Üç yıllık bir öğrenimden sonra, 1893 yılında mezun oldu. Mısır'a döndükten sonra çeşitli devlet kademelerinde görev yaptı. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle, Mısır üzerinde himayeliğini ilan eden İngilizler tarafından 1914 yılında, İspanya'ya sürgün edildi. 1920 başlarına kadar, sürgünde kalan şaire, 1927 yılında, bütün Arap ülkelerinin temsilcilerinin bulunduğu bir toplantıda, "Şairlerin Sultanı" unvanı verildi. 1932 yılında vefat eden şairin Şevkiyat (1898) adında divanı ve Kleopetra'nın Ölümü, Mecnun'u Leyla, Kambiz ve Ali Bek el-Kebir gibi şiirsel tiyatroları vardır. Şair hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kâzım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair Ahmet Şevki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002; Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, *Şu'arâ' Mısır ve Bey'atuhum fi'l-Cili'l-Mâdi*; Ahmed Mahfûz, *Hayat Şevki*; Ahmed eş-Şâyib, *Ahmed Şevki*; Brockelmann, C., GAL, Supplementband, Leiden, 1942; el-Emir Şekîb Arslân, *Şevki ev Sadâkat Erba'in Sene*; Hasan Kâmil es-Sîrâfi, *Hâfız ve Şevki*; Yüksel, Azmi, "Ahmad Şavki", (M.M.Badawi'nin "A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry" (Cambridge 1975) adlı kitabının 29-42 sayfalarının Türkçe çevirisidir.), AÜ DTC Fak. Der., Ankara 1987, C.XXXI, Sayı:1-2, s.479-493.; Mâhir Hasan Fehmî, "Ahmed Şevki"; Mecelletu'l-Kitâb, Kahire Ekim 1947 (Hâfız ve Şevki Özel Sayısı); Mârûn 'Abbûd, Edebu'l-'Arab, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1960; Muhammed Huseyn Heykel, Mukaddimetu'l-Cüz'i'l-Evvel min Divâni's-Şevkiyyât; Necîb el-Keylânî, *Şevki fi Rekbi'l-Hâlidîn*; 'Omer ed-Desûkî, *Fi'l-Edebi'l-Hadis*; 'Omer Rîdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*; Savran, Ahmet, 19.yy. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı; Ramazan Şeşen, "Ahmed Şevki", *TDVİA*, II, 136-138; Şevki Dayf, *Şevki, Şâ'iru'l-'Asri'l-Hadis*; Şevki Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'asir*, s.110-120; Tâhâ Huseyn, *Hâfız ve Şevki*; Tâhâ Vâdi, *Ahmed Şevki ve'l-Edeb*, Rûz el-Yûsuf; Yusuf Uralgıray, "Ahmed Şavki", *DTCF Doğu Dilleri Dergisi*, Sayı:4; Zekî Mübârek, *Ahmed Şevki*; Zirikli, *el-A'âm*, I-VIII; Ahmed Kabbîş, *Târîhu's-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-Hadis*, Beyrut (trz.), s.74-85.

<sup>3</sup> Edebi Kaynaklarda Türk-Mısır İlişkileri için bkz. Muhammed A. Heridî, 'Edebi Kaynaklarda Türk-Mısır İlişkileri', *İlim ve Sanat*, (Mayıs-Haziran), İstanbul 1989, Sayı: 25, s.50-57.

<sup>4</sup> "el-Buhayra (Göl)" kasidesidir.

<sup>5</sup> Şevkî Dayf, *Şevkî Şâ'iru'l- 'Asri'l-Hadîs*, Dâru'l-Maarif (Sekizinci Baskı), Kahire 1982, s.15.

<sup>6</sup> Tâhâ Vâdî, *Ahmed Şevkî ve'l-Edebu'l-Arabiyyu'l-Hadîs*, Ruz el-Yusuf, Kahire 1973, s.167.

<sup>7</sup> Örneğin Tâhâ Huseyn, “Şevkî, İlyada ve Odessa okumuş ve iyi anlamış olsaydı; zincirlerinden kurtulur ve Arap ruhuna uygun şiirler söylerdi. Yine aynı şekilde gençliğinde Yunan tiyatrosu ve çağdaş Avrupa şiiri hakkında bilgi sahibi olsaydı kendine doğru bir şiir tarzını yakalayabilirdi.” demektedir.Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *Şevkî Şâ'iru'l- 'Asri'l-Hadîs*, s.93.

<sup>8</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkif Ersoy*, İrfan Yayınevi, (İkinci Basım), İstanbul 1973, s.12. Büyük ölçüde Abdulhak Hamid'den etkilenen Âkif, Doğu edebiyatından Sadi, Hafız, Fahrüddin Razi, Firdevsi, Ömer Hayyam'dan etkilenmiştir. Aynı eser, s. 16-17, 23.

<sup>9</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *a.g.e.*, s.87.

<sup>10</sup> Alim Kahraman, Mehmed Âkif'in Servet-i Fünun'un Bir Anketine Verdiği Cevaplar, *Yedi İklim*, Sayı: 117-118, Aralık-Ocak 1999-2000, s. 44.

<sup>11</sup> Tâhâ Vâdî, *a.g.e.*, s.173.

<sup>12</sup> Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, (IV, Kitap, Fatik Kürsüsünde), İnkılap Kitabevi (21.Baskı), s. 240.

<sup>13</sup> *Divân Ahmed Şevkî*, C.I, s.239.

<sup>14</sup> Asuman Ahmed Akay, “Mehmed Akif Ersoy'un Şiirlerinde Mısır”, Mecelletu'd-Dirâsâtî'ş-Şarkıyye, Sayı:21, Kahire Temmuz 1998.

<sup>15</sup> Cemal Kurnaz ve diğ. a.g.e., s. 15; Akif'in çağdaşı, Kahire'de sık sık görüştüğü Muhammed Sabri, Âkif'in şapka giymek zoruna gittiği için ülke dışına çıktığını ifade eder. Muhammed Sabri, *ez-Zılâl min Safahat li'ş-Şa'iri't-Türki el-Kebîr Muhammed Âkif*, Kahire (tarihsiz), s. 8; Aralarında Bülbül olmak üzere, Âkif'in Mısır'da kaleme aldığı şiirlerin Arapçaları için bkz. *aynı eser*, s.31 ve sonrası.

<sup>16</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *a.g.e.*, s.121.

<sup>17</sup> Muhammed Sabri, *ez-Zılâl*, s.22.

<sup>18</sup> Allah'ın ruhları yarattıktan sonra “Elestü bi Rabbiküm-Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği an.

<sup>19</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *Safahat II*, s.967.

<sup>20</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *a.g.e.*, 129.

<sup>21</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.985.

<sup>22</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.987.

<sup>23</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.987.

<sup>24</sup> Mısır'ın İskenderiye şehrinin yazlık semtlerinden biri. Şair, buranın serin ikliminden yararlanmak istediğini dolaylı şekilde söylemektedir.

<sup>25</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.987.

<sup>26</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kâzım Ürün, *a.g.e.*, s.56 ve sonrası.

<sup>27</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *a.g.e.*, s.182.

<sup>28</sup> Cemal Kurnaz ve diğ., *a.g.e.*, s.15.

<sup>29</sup> İmîl E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, I-II, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1995, c. II, s.172.

<sup>30</sup> Asuman Ahmed Akay, *a.g.e.*, s.31 (Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, İstanbul 1986, s.50-54 'den iktibas)

<sup>31</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 180-185.

<sup>32</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 180-181.

<sup>33</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 183.

<sup>34</sup> Mesela, İskenderiye'de bulunan el-Muntazah Sarayı çevresindeki ormanlık araziyi, Boğaz'daki yeşillığe benzetmiştir.

<sup>35</sup> Asıl adı Mehmed Abbas'tır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın dördüncü oğlu Halim Paşa'nın ikinci çocuğudur. Said Halim Paşa'nın kardeŐidir. Hidiv Tefvik Paşa'nın kı-zıyla evlendi. Dolayısıyla Hidiv Tefvik Paşa'nın oğlu olan Abbas Hilmi Paşa'nın damadıdır. Mustafa Uzun, "Abbas Halim Paşa" *TDVIA*, I, 24.

<sup>36</sup> Mısır Hıdivi Tefvik Paşa'nın oğludur. İlhan Şahin, "Abbas Hilmi II", *TDVIA*, I, 25-26.

<sup>37</sup> Mahmut Kanık, "Mehmed Âkif'in Şiirlerine Toplu Bakış", *Yedi İklim*, Sayı: 117-118, Aralık-Ocak 1999-2000, s.19.

<sup>38</sup> Âkif, mesnevi nazım Şekliyle kaleme aldığı 63 beyitten oluşan bu Şiirini Abbas Halim Paşa (1866-1934)'ya ithaf etmiştir. Abbas Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa sülalesinden olup son sadrazamlardan Said Halim Paşa'nın kardeŐidir. Çocuklarının hocası olan Mehmet Âkif ile İstanbul'da başlayan dostluğu uzun yıllar sürmüŐtür. Âkif onun davetiyle ömrünün son yıllarını Mısır'da geçirmiştir.

Şiir, Gölgeleler adlı eserde yer almaktadır. Eser, 1933 yılı sonunda Mısır'da Kahire'de basılmıştır. Kitapta 1918-1933 yılları arasında yazılmış kırkbir Şiir vardır.

<sup>39</sup> Mısır'da Nil nehri kıyısında Firavunlar Döneminden kalma pek çok tapınağın bulunduğu yerin adı.

<sup>40</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.607.

<sup>41</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.609.

<sup>42</sup> İmparator III. Napolyon komutasındaki Fransız ordusunun 1870 yılında Almanlar'a yenildiği savaş. Sedan, Fransa'nın Meuse Irmağı kıyısında 15-17. yüzyıllar arasında kurulmuş bir kalenin adıdır.

<sup>43</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.611.

<sup>44</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.611.

<sup>45</sup> Fevziye Tansel, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>46</sup> Ömer Faruk Huyugüzel ve diğ., *a.g.e.*, s.951-953.

<sup>47</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, I, 220-229.

<sup>48</sup> Huseyn Şevkî, *Ebî Şevkî*, s.18 ve sonrası.

<sup>49</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 185-189.

<sup>50</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 186.

<sup>51</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, s.188-189.

<sup>52</sup> Şevkî'nin gazel türüne sokabileceğimiz İstanbul'a olan aŐkıını konu edinen sokabileceğimiz "el-Heva el-Kaderu (Kader AŞkı)" adlı Şiiri için bkz. İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, 133-134.

<sup>53</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, II, s.188.

<sup>54</sup> İmîl E. Kebbâ, *a.g.e.*, I, s.241.

<sup>55</sup> Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, Dergâh Yay. (Dokuzuncu Bsk.), İstanbul 2000, s.62.

**ARAPÇA VE TÜRKÇEDE ORTAÇLAR  
-KARŞITSAL ÇÖZÜMLEME -**

**Emrullah İşler\***

**Özet:** Bu çalışmada karşıtsal çözümlemenin güçlü görüşünden hareketle Arapça ve Türkçenin ortaçlarının karşılaştırılması yapılmıştır. Yapılan karşıtsal çözümleme sonucunda iki dilin ortaçları arasındaki benzerlik ve farklılıklar belirlenmiş, ayrıca güçlük sıra düzenlemesine göre Arapçanın ortaçlarının öğreniminde karşılaşılmaması muhtemel sorunlar üzerinde durulmuş ve söz konusu sorunlar için çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ortaç, karşıtsal çözümleme, güçlü görüş, güçlük sıra düzenlemesi, anadil, amaç dil

**Relative Clauses in Arabic and Turkish**

**-A Contrastive Analysis-**

**Abstract:** In this study, relative clauses in Arabic and Turkish are compared basing on the strong version of contrastive analysis. As a result of the analysis, similarities and differences between relative clauses of two languages are presented. In addition to this, possible problems in learning Arabic relative clauses are dealt with in hierarchy of difficulty and solutions are offered to overcome them.

**Keywords:** Relative clause, contrastive analysis, strong version, hierarchy of difficulty, native language, second language

---

\* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

Lado<sup>1</sup>, dillerin ve kültürlerin sistematik karşılaştırılmasının gerekliliğini anlatırken, iki ayrı dil (anadil-amaç dil)'in dilbilgisel yapılarının da karşılaştırılmasının zorunluluğu üzerinde durmuş ve bunun nasıl yapılması gerektiğini bir bölüm halinde açıklamıştır. Lado'nun yaptığı gibi belli başlı örneklerden hareketle Arapça ile Türkçenin dilbilgisel yapıları genel bir karşıtsal çözümlemeye<sup>2</sup> tabi tutulabilir. Söz konusu çözümleme her hangi bir yapıyı detaylı bir şekilde karşılaştırarak da yapılabilir.

Bu yazıda, her iki dildeki ortaçların karşıtsal çözümlemesi yapılacak ve yapılan çözümleme sonucunda, güçlü görüşten hareketle iki dilin ortaçlarının benzer ve farklı yönleri belirlenecektir. Ortaya çıkan farklılıkların anadili Türkçe olanlara Arapça öğreniminde ne tür güçlükler çıkarabileceği, yapılacak güçlük sıra düzenlemesine göre belirlenecektir. Bu çalışmada yapılan karşıtsal çözümleme ve güçlükler için önerilen çözümlerin, hem Arapça öğretmeni için yararlı olacağı, hem de ders kitabı yazımında önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## A. Arapçada ortaçlar

### 1. Genel

Arapçada ortaç tek bir kelimedenden oluşmamaktadır. Aksine, Türkçede ilgi zamiri diye isimlendirebileceğimiz الاسم الموصول (mevsûl) ve kendisinden önce gelen ismin niteleyeni olan جملة الصلة ayrıca bu cümlede bulunan nitelenen isimle ilgili olan gizli veya açık zamir Arapçanın ortaçlarını oluştururlar. Şu halde ortaç terimi, Arapçada (عائد) + جملة الصلة + موصول yapısından oluşmaktadır..

Arapçanın موصول + جملة الصلة (عائد) terimleri üzerinde geçmişten günümüze varolan bir görüş birliğinden söz edilebilir. Bu konudaki yegane farklı görüş, mevsûllerin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği konusunda çıkmıştır. Sîbeveyhi<sup>3</sup> (ö.180/796) yüzyıllar öncesinde kelimeyi isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırmıştır. Onun bu taksimi sonraki dilciler tarafından da benimsenerek genel kabul görmüş ve günümüze kadar gelmiştir<sup>4</sup>. Öte yandan bazı günümüz dilcileri modern dilbilimin verilerinden hareketle klasik üçlü taksime karşı çıkmışlardır. Örneğin Temmâm Hassân<sup>5</sup>, Sîbeveyhi'nin aksine kelimeyi isim, sıfat, fiil, zamir, hâlîfe, zarf ve edat olmak üzere yediye ayırmış ve mevsûllerini zamir başlığı altında değerlendirmiştir. Temmâm Hassân'ın bu gruptandırması, kelimenin İngilizcedeki sekizli taksimini çağrıştırmaktadır. İngilizcede de mevsûller "relative pronouns" (ilgi zamiri) başlığı altında zamirlere dahil edilmiştir. Biz bu yazıda söz konusu ihtilafı uzak durmak için kısaca موصول (mevsûl) terimiyle yetineceğiz. Türkçe karşılığı olarak ise gerektiğinde "ilgi zamiri" terimini kullanacağız.

### 2. Mevsullerin Çeşitleri

Arapçada iki çeşit mevsûl bulunmaktadır. Bunlar hâs (özel/sınırlayan) ve müşterek (ortak/sınırlamayan) mevsûllerdir. Hâs mevsûller belirli bir tür için kullanılır ve kullanıldığı türden başkasına delâlet etmez. Bunlar<sup>6</sup> şunlardır:

الذي : eril, tekil

التي : dişil, tekil

## EMRULLAH İŞLER

اللذان : eril, ikil

الثان :dişil, ikil

الذين :eril, çoğul

اللائي :dişil, çoğul

Muşterek mevsûller her tür için kullanılabilir. Bunlar<sup>7</sup> şunlardır:

مَنْ : Genelde ‘âkil için kullanılır

مَا : Genelde gayri ‘âkil için kullanılır

### 3. Mevsûllerin kullanımı

Mevsûller i‘rab bakımından raf‘, nasb ve cer durumlarında kullanılabilir. İkil mevsûller mu‘rab kabul edilir, dolayısıyla nasb ve cer durumlarında اللذين / اللتين şeklinde kullanılır. Diğerleri mebnî kabul edilir ve hangi konumda olursa olsun kullanımda bir değişikliğe uğramaz.

| في حالة الرفع     | في حالة النصب    | في حالة الجر          |
|-------------------|------------------|-----------------------|
| جاء الذي نجح      | رأيت الذي نجح    | سلمت على الذي نجح     |
| جاء اللذان نجحا   | رأيت اللذين نجحا | سلمت على اللذين نجحا  |
| جاء الذين نجحوا   | رأيت الذين نجحوا | سلمت على الذين نجحوا  |
| جاءت التي نجحت    | رأيت التي نجحت   | سلمت على التي نجحت    |
| جاءت اللتان نجحتا | رأيت التي نجحتا  | سلمت على اللتين نجحتا |
| جاءت اللائي نجحن  | رأيت اللائي نجحن | سلمت على اللائي نجحن  |

Muşterek mevsûllerden مَنْ ve مَا mebnîdir. Örnek:

اتصل بمن زارك في المستشفى.

Seni hastanede ziyaret edeni ara.

دعوت مَنْ ساعدني الى بيتي.

Bana yardım edeni evime çağırdım.

أحضر ما تشاء من الفواكه.

Meyvelerden istediğini getir.

اشتر ما هو أفضل

İyi olanı satın al.

### 4. Mevsûllerin görevi

Mevsûller isiminden de anlaşılacağı gibi bir cümleyi diğerine bağlarlar. Anlamları ancak kendinden sonra gelen ve sila olarak bilinen cümleyle tamam olur. Dolayısıyla هذا هو الرجل الذي sözü bu şekilde bir anlam ifade etmez ve bir hüküm belirtmez. Bu ifadenin anlamlı olması için sila adı verilen bir cümleyle tamamlanması gerekir.

هذا هو الرجل الذي رأته أمس. Bu, dün gördüğüm adam.

صلة موصول

## ARAPÇA VE TÜRKÇEDE ORTAÇLAR

Şu halde mevsûl ve sila birbirinden ayrılmaz. Ayrılsa önceden de belirttiğimiz gibi anlamlı olmaz. Dolayısıyla جملة الصلة + موصول yapısını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmek gerekir.

### 5. Sila cümlesi

Sila isim, fiil ve şibh cümle olarak gelebilir. Mevsûller Arapçada muhrem kabul edilir. Bu nedenle açıklanmaya muhtaçtırlar. Mevsûllerin açıklayıcısı, başka bir deyişle niteleyeni kendisinden sonra gelen ve silası olarak bilinen cümledir. Ancak sila, hiçbir zaman mevsûlden önce gelmez.

Sila cümlesinde, جملة الصلة + موصول yapısını birbirine bağlayan mevsûlle ilgili *عائد* adı verilen bir zamir bulunur. Bu zamir mevsûle erillik, dişlilik ve sayı bakımından uyar. Söz konusu zamir açık gelebileceği gibi gizli de olabilir. Gizli olduğunda mevsûle göre takdiri yapılır. Aşağıdaki örnekleri inceleyelim.

Bu, geçen sene bizi *okutan* hocadır. هذا هو الأستاذ الذي درسنا في العام الماضي.  
موصول صلة

(İşte, geçen sene bizi *okutan* hoca!)

Bu cümlede sila cümlesi *درسنا* ifadesidir. Bu cümledeki mevsûlle ilgili zamir gizlidir. Takdiri ise *هو* dir.

شكر الأستاذ للطلاب الذين حصلوا على درجات عالية.  
موصول صلة

Hoca, yüksek puan *alan* öğrencilere teşekkür etti.

Bu cümlede mevsûlle ilgili zamir *و* dir.

وصلي الخطاب الذي أرسلته والدي. Annemin *gönderdiği* mektup bana ulaştı.  
موصول صلة

Bu cümlede mevsûlle ilgili zamir *هـ* dir.

## B. Türkçede Ortaçlar

### 1. Genel

Ortaçlar bir yandan bir ismi nitelediği için sıfat, diğer yandan özne, nesne ve tümleç aldığı için fiil olan kelimelerdir. Kısaca ortaçlar fiillerin sıfat olarak kullanılması hadisesidir. Örneğin *yemek yiyen çocuk* cümlesinde *yiyen* kelimesi ortaçtır. Bu ortaç bir yandan hem nesne (*yemek*), hem de özne (*çocuk*) aldığı için fiil, diğer yandan cümlenin öznesi olan *çocuk*'u nitelediği için sıfattır. Ortaçlar Türkçede, Arapçanın aksine, tek bir kelimedenden oluşur, çatı ekleri alır, olumsuz ve edilgen biçimleri yapılır ve zaman kavramı taşır. Ortaçlar bağlı oldukları zamana göre geniş, gelecek ve geçmiş zaman ekleri alır.

Türkçede dilbilgisi terimleri alanında bir birliktelikten söz etmek mümkün değildir. Nitekim bu çalışmada yararlandığımız dilbilgisi kitaplarında<sup>8</sup> ortaç için *sıfat-fiil*, *partisip*, *isim-fiil*, *önad-eylem* gibi farklı terimler kullanıldığını belirledik. Bu çalışmada, günümüzde kullanımı yaygınlaşan ortaç terimi Arapça *جملة الصلة (عائد) موصول* karşılığında kullanılacaktır.

## 2. Ortaçların çeşitleri

Türkçede ortaçlar zamanlarına göre üçe ayrılır<sup>9</sup>.

|                        |  |
|------------------------|--|
| Geniş zaman ortacı :   | -r (-ar, -er, ur, -ir, -ur, -ür)<br>-an (-en)      |
| Gelecek zaman ortacı : | -acak (-ecek)                                      |
| Geçmiş zaman ortacı :  | -dik (-dik, -duk, -dük)<br>-muş (-miş, -muş, -müş) |

Geniş zaman eki alan ortaçlar, mevsûl+sıla yapıyla Arapçaya çevrilmek zorunda değildir. Bu tür ortaçlar genelde ismi fâ'îl veya ismi mef'ûl<sup>10</sup> olarak Arapçaya çevrilirler. Bu durumda söz konusu ortaçlar sıfat, niteledikleri isimler ise mevsûf olur.

Örnek:

|                |                  |
|----------------|------------------|
| Güler yüz      | الوجه البشوش     |
| Tükenmez kalem | القلم الجاف      |
| Akar su        | الماء الجاري     |
| Taşınır mal    | البضاعة المعبولة |
| Anlaşılır şey  | الشيء المفهوم    |

## 3. Ortaçların kullanımları

Geçmişte sıfat fiil olarak isimlendirilen ortaçlar, diğer fiiller gibi etken-edilgen; geçişli-geçişsiz vb. çatılarda kullanılır. Ayrıca olumsuzluk eki de alırlar.

Örnek:

- Okunan (okunulan, okunmayan, okunulmayan vb.)
- Gelecek ( gelinecek, gelmeyecek, gelinilmeyecek vb.)
- Gitmiş ( gidilmiş, gitmemiş, gidilmemiş vb.)

Ortaçları fiillerle karıştırmamak gerekir. Fiil, her zaman cümlede sonunda gelir. Halbuki ortaç, bir addan önce gelir ve ad öbeğinin ikinci derecede bir ögesi olur. Ortaçların kullanımlarına bazı örnekler:

- Az önce burada *oturan* adam nerede? أين الرجل الذي كان يجلس هنا قبل قليل؟
- Konferansı *verecek* kişi salona geldi. Bozulmuş حضر الرجل الذي سيلقي المحاضرة الى الصالة .
- yiyecekleri çöpe attım. ساتن الاديغين daireyi رميت الأطعمة التي قد تعفنت في الزبالة .
- döşedin mi? هل أنثت الشقة التي اشتريتها ؟ Bugün öğrendiğimiz yeni
- kelimelerin sayısı kaç? كم عدد الكلمات الجديدة التي تعلمناها اليوم؟

## III. İki dilin ortaçları arasındaki benzerlikler

1. Türkçe ve Arapçada ortaçlar dönüşümlü cümlelerde kullanılırlar. Örnek:

*Amerika'ya giden dışişleri bakanı döndü.*

Bu cümle, aşağıdaki iki cümlede dönüşümlü halidir.

1. Dışişleri bakanı döndü.
2. Dışişleri bakanı Amerika'ya gitti.

Aynı örneğin Arapçasına baktığımızda benzer durumla karşılaşırız.

عاد وزير الخارجية الذي ذهب الى أمريكا.



1. عاد وزير الخارجية.

2. وزير الخارجية ذهب الى أمريكا.

2. Türkçe ve Arapçada ortaçların nitelediği isim, anlamda bir karışıklığa yol açmadığı zaman kullanılmayabilir.

Evi satın alan adam geldi. Evi satın alan geldi.

حضر الرجل الذي اشترى البيت.

حضر الذي اشترى البيت.

#### IV. İki dilin ortaçları arasındaki farklılıklar

1. Arapçanın ortaçlarında Türkçede ilgi zamiri olarak isimlendirilen mevsüller kullanılır ve mevsüller yerini aldığı ada göre değişir. Söz konusu değişiklik hâs mevsüllerde eril-dişil, tekil-ikil ve çoğul bakımından olur. Müşterek mevsüllerden من genelde ‘âkil; ما ise gayri ‘âkil için kullanılır. Türkçede ilgi zamiri bulunmaz, bu nedenle ortaç ile nitelediği ad arasındaki ilişki ortaç yapan eklerle belirlenir.

2. Türkçede ortaç, fiil kök ve gövdesine bitişen ortaç ekiyle birlikte bir kelimedendir; Arapçada ise جملة الصلة (عائد) + موصول yapısından oluşur. Böylece Arapçanın ortaçları en az iki kelimedendir ibarettir.

3. Türkçede ortaç nitelediği addan önce gelir, Arapçada ise nitelediği addan sonra gelir ve hiç bir zaman nitelediği adın önüne geçmez.

4. Türkçede ortaçlarla nitelediği öznesi arasında tekillik, çoğulluk ve kişi bakımından uygunluk aranmaz. Arapçada ise hem mevsül, hem de sila cümlesinin nitelediği isme tekillik, ikillik, çoğulluk ve erillik-dişillik bakımından uygun olması zorunludur.

5. Arapçada mevsüller belirli isim kabul edilir ve belirli bir isimden sonra gelir. Başka bir deyişle belirsiz isimden sonra mevsül kullanılmaz. Halbuki Türkçede ortaç belirli isimleri nitelediği gibi, belirsiz isimleri de niteleyebilir.

Siz benim yıllardan beri *tanıdığım* bir yazarsınız.

Siz benim yıllardan beri *tanıdığım* yazarsınız.

6. Arapçada sila cümlesi bulunur, Türkçede bulunmaz.

7. Arapçada ortaç ( موصول + جملة الصلة + عائد ) yapısından, Türkçede ise (fiil kökü veya gövdesi + ortaç eki) nden oluşur.

8. Arapçada mevsüller kendi içerisinde hâs (özel) ve müşterek (ortak) olmak üzere ikiye ayrılır. Kullanımı yaygın olan ortaçların sayısı sekizdir. Hâs mevsüller her zaman mevsül olarak kullanılırken, müşterek mevsüller من ve ما kimi zaman soru edatı olarak kullanılır. Türkçenin ortaçlarında ne bir sınırlama ne de soru edatı olarak kullanım söz konusu değildir. Ayrıca Arapçanın mevsüllerini karşılayan ortaç eki sayısı dördüttür.

9. Türkçede ortacın nitelediği ad, ortacın nesnesi, öznesi veya dolaylı tümleci olabilir. Arapçada ise ortaç ile açıkladığı isim arasında böyle bir durum söz konusu değildir. İki dilin yapısı birbirinden farklı olduğundan Arapça ortacın ilk ögesi olan

## EMRULLAH İŞLER

mevsûl cümledeki konumu itibariyle muhteda, fa'îl, mef'ûl, mecrûr ve sıfat olabilir. Mevsûlden sonra gelen sila cümlesinin kendisine etkisi olmaz. Çünkü mevsûl ve silası ayrılmaz bir bütün kabul edilir ve sila cümlesinin i'rabta yeri yoktur.

10. Arapçada اللذين ve اللذين dışındaki mevsûller mebnî kabul edilir. Bu ikisi ise musenna gibi i'rab olunur.

11. Arapça ortaçların ilk ögesi olan mevsûller çeşitli konumda gelebilir. Örneğin muhteda, fâ'îl, mef'ûl, mecrûr ve sıfat olabilir (من ve ما sıfat olarak gelmez). Bu nedenle mevsûllerin dağılımları farklıdır. Hâs mevsûller, müşterek mevsûllere göre dağılım bakımından daha serbesttirler. Öte yandan Türkçenin ortaç eklerinin tek başlarına ne bir işlevi ne de anlamı vardır.

12. Türkçedeki ortaç eklerinin hepsi, Arapçanın ortaçları karşılığında kullanılmaz. Başka bir deyişle Arapçanın ortaçlarını Türkçeye sadece *-an*, *-mış*, *-dik*, ve *-ecek* eklerini kullanarak çeviririz.

13. Türkçede ortaç eksiltilmesi yapılabilir. Ortaç eksiltilmesi yapıldığında cümlelerin anlamı değişmez. Dolayısıyla Arapçanın bazı ortaçları aşağıdaki eksiltili cümlede olduğu gibi ilgi eki *-ki* kullanılarak Türkçeye çevrilir.

Kütüphanede *olan* adam.

Kütüphanedeki adam.

Arapçada ise ortacın ilk kelimesi olan mevsûl kaldırıldığında anlamca tamamen farklı bir cümle kurulmuş olur.

الرجل في المكتبة

الرجل الذي في المكتبة.

### V. Güçlük sıra düzenlemesine göre Arapçanın ortaçlarında karşılaşılabilecek sorunlar

Stockwell, Bowen ve Martin<sup>11</sup> İngilizce ile İspanyolca'yı karşılaştırırken güçlük sıra düzenlemesi de yapmışlar ve gramer kategorileri için önerdikleri güçlük sıra düzenlemesini 5 grup, 16 basamakta ele almışlardır.

|     |   | anadili seçeneği | amaç dil seçeneği |
|-----|---|------------------|-------------------|
| I   | 1 | Ø                | Ob                |
|     | 2 | Ø                | Op                |
| II  | 3 | Op               | Op                |
|     | 4 | Ob               | Ob                |
|     | 5 | Op               | Ob                |
|     | 6 | Ob               | Op                |
| III | 7 | Op               | Ø                 |

## ARAPÇA VE TÜRKÇEDE ORTAÇLAR

|    |    |    |    |
|----|----|----|----|
|    | 8  | Ob | Ø  |
| IV | 9  | Op | Op |
|    | 10 | Ob | Ob |
|    | 11 | Op | Ob |
|    | 12 | Ob | Op |
| V  | 13 | Op | Ob |
|    | 14 | Ob | O  |
|    | 15 | Op | Op |
|    | 16 | Ob | Ob |

Yukarıdaki güçlük sıra düzenlemesinde amaç dil seçenekleri en zordan en kolay göre sıralanmıştır. Buna göre ilk iki basamaktaki anadilde karşılığı olmayan seçeneklerin öğreniminde en fazla güçlükle karşılaşmaktadır. Anadilde karşılığı olmayan (Ø) boş seçenek, amaç dilde zorunlu (Ob) veya zorunlu olmamasına (Op) göre ilk iki sırayı almaktadır. Amaç dilin boş seçeneklerini ise üçüncü grupta anadilin zorunlu ve zorunlu olmayan seçenekleri karşılamaktadır.

Güçlük sıra düzenlemesindeki üç seçeneği Türkçe ve Arapçadan şöyle örneklendirebiliriz:

**Boş seçenek :** Herhangi bir kural veya kategorinin anadil veya amaç dilde olmaması durumudur. Söz gelimi / ع / sesinin Türkçede, / ç / sesinin Arapçada bulunmaması bu seçeneğe örnektir.

**Zorunlu olmayan seçenek:** Bir kural veya kategorinin bir dilde var olması, ancak doğru bir cümle için zorunlu olmaması durumudur. Türkçede *ben gidiyorum* yerine *gidiyorum*; Arapçada da أنا أذهب yerine أذهب denilmesi her iki dilden zorunlu olmayan seçeneğe örnektir.

**Zorunlu seçenek:** Bir kural veya kategorinin doğru bir cümle için zorunlu olması durumudur.

Türkçede *ben gidiyorum* yerine *ben gidiyor*; Arapçada أنا يذهب yerine أنا يذهب denmemesi zorunlu seçeneğe örnektir.

İki dilin ortaçları incelendiğinde yalnızca işlevsel ve anlamsal benzerlik olduğu görülmekte, diğer taraftan aralarında yapısal hiçbir benzerlik olmadığı dikkat çekmektedir. Buradan hareketle anadili Türkçe olan öğrencilerin Arapçanın ortaçlarında karşılaşacağı güçlükleri, karşısalsal çözümlemenin güçlü görüşüne göre hazırlanan güçlük sıra düzenlemesinden hareketle şöyle sıralamak mümkündür.

**1. Mevsüller:** Her ne kadar mevsüller Türkçe ortaçlardaki ortaç eklerini karşılıyor görünse de anadili Türkçe olanlar için yeni bir öge olmaktadır. Çünkü mevsüller Arapçada ayrı bir kelime olup kişilere göre kullanımı değişmektedir. Türkçede ise sayısı bir hayli fazla olan yapım eklerinden bir kaçıdır. Dolayısıyla öğrenciler,

anadilinde bire bir karşılığı olmayan, ancak, kendilerine anlamca (kısmen işlevce) benzeyen ortaç eklerinin sayıca iki katı olan bir ögeyle karşılaşmaktadırlar. Bu ögenin kişilere (tekil, ikil, çoğul) göre değişmesi, ayrıca Arapçanın yapısından kaynaklanan i'rab olgusu doğrultusunda raf, nasb ve cer durumlarındaki farklı kullanımı, öğrencilerin karşılaştıkları bu yeni ögenin öğrenimindeki güçlüğü artıracaktır. Bundan başka mevsüllerin Türkçenin aksine yalnızca belirli isimlerden sonra kullanılmasının bir başka güçlük kaynağı olması beklenmektedir. Diğer taraftan has mevsüllere göre kullanımı daha az olan muşterek mevsüllerin kimi zaman soru edatı ve bunlardan ۷۰۰۰'ın ayrıca olumsuzluk edatı olarak kullanılmasının öğrenimde karışıklığa ve çeşitli yanlış kullanım ve anlama yol açması muhtemeldir.

**2. Sila cümlesi:** Sila cümlesinin anadili Türkçe olan Arapça öğrencileri için başlı başına bir sorun olması kuvvetle muhtemeldir. Fiil sila cümlesinin fiilinin, ortacın nitelediği isme göre çekimi, sila cümlesinin kullanımındaki ilk güçlüğü oluşturacaktır. Gerek fiil, gerekse isim sila cümlesinde bulunacak ۷۰۰۰ zamirinin Arapça ortacın nitelediği isme uygun şekilde kullanımı ise öğrenciler için ikinci derecede bir güçlük oluşturacaktır. Bu güçlük, söz konusu zamirin yanlış kullanımı şeklinde olabileceği gibi hiç kullanmamak tarzında da ortaya çıkabilir.

**3.** Türkçenin bir kelimedenden oluşan ortaçlarına karşın Arapçanın ortaçlarının iki veya daha fazla kelimedenden oluşması öğrenimde çeşitli güçlükler yol açacaktır. Söz konusu güçlükler sadece mevsül kullanmak, yanlış ve eksik (۷۰۰۰ zamirinin zikredilmemesi gibi) sila cümlesi oluşturmak şeklinde olabilir.

**4.** Arapçanın ortaçları sıra bakımından Türkçeninkinden farklıdır. Arapçada ortaçlar nitelediği isimden sonra gelirken, Türkçede nitelediği isimden önce gelir. Söz konusu farklılığın, kullanımda, özellikle başlangıç düzeyindeki öğrencilerde güçlüğe yol açması beklenmektedir.

#### **F. Karşılaşılabilecek güçlüklerin çözüm önerileri**

Anadili Türkçe olan öğrencilerin Arapçanın ortaçlarında karşılaşılabilecek sorunların çözümünde aşağıdaki yollara başvurulabilir:

1. Arapça kural öğretmek
2. Türkçeyle karşılaştırma yoluna gitmek
3. Alıştırma yapmak
4. Çeviri yapmak

Arapça öğretiminde edindiğimiz deneyim ve birikim, yukarıda saydığımız dört alternatiften sürekli olarak birine bağlı kalmanın doğru olmayacağını haber vermektedir. Çünkü, birinci, ikinci ve üçüncü alternatifte bağlı kalmak, dersin büyük oranda klasik dilbilgisi yöntemine göre işlenmesine; öte yandan üçüncü alternatifte bağlı kalmak, dersin direkt yöntem veya kulak-dil alışkanlığı yöntemine göre işlenmesine götürür. Bu yöntemlerin her birinin iyi tarafları olduğu gibi eksik taraflarının da bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla seçmeli yöntemden hareketle her bir alternatiften yararlanmak, öğretime olumlu katkılar sağlayacaktır. Söz konusu alternatiflerden yararlanma oranı öğretmenin öğretimdeki beceri ve birikimiyle yakından ilgilidir. Arapçanın öğreniminde karşılaşılabilecek güçlüklerin hemen hepsinde

olduğu gibi, ortaçlarda karşılaşılan güçlüklerde de üçüncü alternatif yani alıştırma yapmada yoğunlaşmak gerekmektedir. Söz konusu güçlüklerin üstesinden gelirken, zaman zaman Arapça kural hatırlatmak, Türkçeye karşılaştırma yoluna gitmek, ya da anadilden amaç dile veya amaç dilden anadile çeviri yapmak kuşkusuz yararlı olacaktır.

Arapçanın ortaçlarında karşılaşılan güçlükleri aşmada, aşağıdaki alıştırma türlerine başvurmanın yararlı olacağı düşünülmektedir:

1. Cümledeki mevsülü göstermek,
2. Boşlukları uygun mevsülle doldurmak,
3. Cümledeki mevsülü parantez içerisindekiyle değiştirmek ve gerekli değişikliği yapmak,
4. Mevsülleri cümlede kullanmak,
5. Doğru ve yanlış kullanılan mevsülleri göstermek,
6. Verilen iki cümleyi uygun mevsülle birbirine bağlamak,
7. Sila cümlesini göstermek,
8. Sila cümlesinin türünü belirtmek,
9. Sila cümlesinin fiilindeki yanlış bulmak ve doğru şekilde kullanmak,
10. Parantez içerisindeki fiili mevsüle göre kullanmak,
11. Verilen cümlelerden doğru olanı seçmek,
12. Ait zamirini göstermek,
13. Cümledeki mevsül ve ait zamirini göstermek,
14. Yanlış kullanılan ait zamirini doğrusuyla değiştirmek,
15. İçerisinde mevsül bulunan kelimelerden cümle oluşturmak,
16. Verilen cümleleri Türkçeye çevirmek,
17. Verilen cümleleri Arapçaya çevirmek.

<sup>1</sup>Bkz. Robert Lado, *Linguistics Across Cultures*, Michigan 1957.

<sup>2</sup>Karşıtsal çözümlemenin ne olduğu, önemi, yanlış çözümlemesiyle ilgisi ve Arapça öğretimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Emrullah İşler, “Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi” *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6, Yaz 2002, s.123-134.

<sup>3</sup>Sibeveyhi, *el-Kitâb, Dâru'l-Kalem* 1966, I, 1; Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir 1994, s. 27, 87; Soner Gündüzöz, *Sibeveyhi'de Kelime Yapısı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Ün., Sos. Bil. Enst., Samsun 2002, s.103-104.

<sup>4</sup>Bu çalışmada, Arapçanın ortaçları konusunda aşağıdaki kaynaklardan yararlandık: İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûru'z-Zeheb*, Kahire 1968, ss.185-193; İbn Hişâm, *Avdahu'l-Mesâlik ila Elfiyeti ibn Mâlik*, Beyrut, tsz., I,137-178.; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl li Elfiyeti İbn Mâlik*, Kahire 1980, I,137-176.; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, Beyrut 1990, I,129-139.; Abdu'l-'Alîm İbrâhîm, *en-Nahvu'l-Vazîfi*, Kahire, 1968, ss.234-236; Abdurrahmân Muhammed Eyyüb, *Dirâsât Nakdiyye fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Kuveyt, tsz., ss.94-110.

<sup>5</sup>Temâm hassân, *el-Luga el-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, ed-Dâru'l-Beydâ', tsz., ss.86-90.

<sup>6</sup>Hâs mevsüllerin çoğullarının farklı kullanımlarının olduğu bilinmektedir. Ancak biz bu çalışmada kullanımı yaygın olanlarla yetineceğiz.

<sup>7</sup>Müşterek mevsüllerin sayısı kuşkusuz ikiden fazladır. ال-أي - ذو - ذا bazılarınca mevsül olarak kabul edilir. Ancak bunlar herkes tarafından mevsül kabul edilmezler. Bu nedenle biz, bu yazıda

bütün dilciler tarafından müşterek mevsûl kabul edilen ve kullanımı yaygın olan ما ve من ile yetineceğiz.

<sup>8</sup> Ortaç konusunda aşağıdaki Türkçe dilbilgisi kitaplarından yararlanılmıştır. Bk. Haydar Ediskon, *Yeni Türk Dilbilgisi*, İstanbul 1963, ss. 247-250; Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1993, ss. 315-319; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Ankara 1990, ss.422-427; Nurettin Koç, *Yeni Dilbilgisi*, İstanbul 1990, ss. 309-315; Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, Ankara 1995, ss. 251-254.

<sup>9</sup> Burada verilen ortaçlar, çok kullanılan ve herkes tarafından ortaç kabul edilenlerdir. Başka bazı ortaçlar daha vardır. Örneğin Ergin, *-maz, -ası, -dı, -malı, ve -daçı* eklerinin de ortaç eki olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Hengirmen, *-ıcı* ortaç ekine eserinde yer vermiştir.

<sup>10</sup> Türkçede ortaçlara geçmişte partisip denmesinin nedeni ism-i fâ'îl ve ism-i mef'ûl olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Türkçenin geniş zaman ortaçları Arapçaya genelde ism-i fâ'îl ve ism-i mef'ûl olarak çevrilir. Esasen partisip teriminin Arapça karşılığı ism-i fâ'îl ve ism-i mef'ûl dur.

<sup>11</sup> Bk. Robert P. Stockwell, J. Donald Bowen ve John W. Martin, *The Grammatical Structures of English and Spanish*, Chicago 1965, ss. 282-191.

جهد أحمد فارس الشدياق اللغوي في كنز الرغائب ومنتخبات الجوائب  
Mehmet Mesut Ergin\*

**الملخص:** هذا البحث يتناول جهد أحمد فارس الشدياق اللغوي الذي يعتبر من أبرز الأدباء في القرن التاسع عشر وله مصنفات قيمة، من خلال كنز الرغائب ومنتخبات الجوائب، وهو الذي يشتمل على مختارات مما أنشأه أحمد فارس في الجوائب التي أسسها عام 1861 في الآستانة، واعتبرها معاصروه بـ"تاجم الشرق، جمعه له ابنه سليم فارس الشدياق بعد أن توفي والده.  
**الكلمات المفتاح:** أحمد فارس الشدياق، كنز الرغائب، الجوائب، اللغة العربية، النقد.

**Ahmed Fâris Eş-Şidyâk'ın Kenzü'r-Ragâib ve Muntehebâtü'l-Cevâib  
Bağlamında Dil Çalışmaları**

**Özet:** Bu çalışma, Arap edebiyatının silkinışe geçtiği dönem olan XIX. Yüzyılda yaşayan ve pek çok değerli eseri bulunan Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın "Doğunun Times"i olarak nitelendirilen, 1861 yılında İstanbul'da yayın hayatına başlattığı "el-Cevaib" adlı gazetesinde yayımlanmış makalelerinin oğlu Selim Fâris eş-Şidyâk tarafından derlendiği "Kenzü'r-Ragâib ve Muntehebâtü'l-Cevâib" adlı eseri bağlamında dille ilgili çalışmalarını ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Faris Eş-Şidyâk, Kenzü'r-Ragâib, El-Cevâib, Arap Dili, Eleştiri.

**Ahmad Faris Al-Shidyaq's Linguistics Studies As Presented In His Kanz  
Al-Raghaib**

**Summary:** This paper examines Ahmad Faris al-Shidyaq's linguistic studies as presented in his *Kanz al-Raghaib wa Muntakhabat al-Jawaib*. He lived in XIXth century which was a period of revival in Arabic Literature, and left an enormous body of works. In 1861, Shidyaq started to publish *al-Jawaib* in Istanbul. This newspaper soon aquired te reputation of being "the Times of the East". His articles published in *al-Jawaib* were later edited by his son, Salim al-Shidyaq, and collected in a book: the *Kanz al-Raghaib wa Muntakhabat al-Jawaib*.

**Key Words:** Ahmad Faris al-Shidyaq, Kanz al-Raghaib, Al-Jawaib, Arabic, Critic.

\* Dr., Dicle Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

ما من شك أن أحمد فارس الشدياق<sup>1</sup> من أبرز الأدباء والمفكرين في القرن التاسع عشر، حيث وجد حضوراً كبيراً على المستويين الفردي والجماعي وأثر فيهم . بناء على ذلك أردت أن أبين جهده في " كنز الرغائب ومنتخبات الجوائب " محاولاً توضيح جهده في اللغة والنقد وإنشاء المقالة، وذلك من خلال كنز الرغائب ومستعينا بالمصادر الأدبية المتعلقة بها.

### حول الكتاب

إن "كنز الرغائب في منتخبات الجوائب " كتاب يشمل على مختارات مما أنشأه أحمد فارس الشدياق في الجوائب<sup>2</sup> جمعه له ابنه سليم بعد أن توفي والده، وفيه تتمثل آراؤه الأدبية ومعارفه المتنوعة الكثيرة، وذلك يقع في سبعة أجزاء.

تشتمل الأجزاء السبعة على مواد صحفية متفرقة ومتباينة، وكل جزء يختلف عن الأجزاء الأخرى من حيث المضمون، إذ يقول سليم فارس الشدياق في مقدمة الكتاب: "فلا يكون لأحد هذه الأجزاء تعلق بالآخر"<sup>3</sup>.

إن هذه الأجزاء جميعها طبعت في مطبعة الجوائب التي أسسها الشدياق على فترات متقاربة على النحو التالي:

الجزء الأول: وهو يشتمل على المقالات الأدبية واللغوية والعلمية والاجتماعية، طبع سنة 1288.

الجزء الثاني: وهو يشتمل على تفصيل ذكر الحرب التي وقعت في سنة 1870 بين ألمانيا وفرنسا. وطبع هذا الجزء 1289.

الجزء الثالث: وهو يحتوي على نبذة من ديوان أحمد فارس الشدياق مما نظمه في استانبول، طبع سنة 1293.

الجزء الرابع: وهو يشتمل على القصائد التي نظمها كبار العصر من العلماء والأدباء في مدح أحمد فارس الشدياق والجوائب، طبع سنة 1294.

الجزء الخامس: ترد فيه الأخبار والحوادث والحروب في الولايات العثمانية فضلاً عن ذلك ذكر الأوامر والفرامين السلطانية والمعاهدات والمراسلات، طبع سنة 1295.



الجزء السادس: هذا الجزء تفرد بالوقائع المتصلة بالعلاقة بين الدولة العثمانية والدول العظمى مضافاً إلى ذلك يشمل على الدستور العثمانية والمراسلات السياسية والفرامين السلطانية وما يتعلق بالمسألة الشرقية، طبع سنة 1295.

الجزء السابع والأخير طبع سنة 1298. يتحدث عن القضايا نفسها التي تطرق إليها الجزء السادس.

### 1- اللغة

لقد نال أحمد فارس الشدياق شهرة بالدور الذي قام به في معالجة القضايا اللغوية في القرن التاسع عشر، ويعود اهتمامه باللغة وألفاظها ومعجمها إلى أيام طفولته كما يقول لنا هو بذلك في كتابه الساق على الساق: "كان للفارياق ارتياح غريزي من صغره لقراءة الكلام الفصيح، وإمعان النظر فيه، ولالتقاط الألفاظ الغريبة التي كان يجدها في الكتب"<sup>4</sup>.

كان أحمد فارس الشدياق يهجس باللغة في كل موقف، فبينما هو يتفتح عاماً من أعوام الجوائز يستطرد إلى البحث في اللغة، وبينما هو يكتب في موضوع سياسي يستطرد إلى اللغة<sup>5</sup>.

ونراه يسرد آراءه اللغوية ويوضحها في مقالات له تحت عنوان في فائدة لغوية؛ ويطرق من خلالها إلى قضايا لغوية. وخصوصاً يتحدث عن خصائص اللغة العربية، إذ يقول: "قد ذكرت في إحدى الجوائز أن اللغة العربية أصل اللغة السريانية والعبرانية، وأوردت الدليل على ذلك من وجود علامات الإعراب في العربية ثم قلت فمن لم يقتنع بهذا الدليل رجعت إلى سر الليال والمراد بذلك أن هذا الكتاب موضوع لتبيين مشتقات الألفاظ ونسق الأفعال بعضها ببعض لإيضاح معانيها، وبهذه الطريقة تندفع دعوى من يدعي أن بعض هذه الألفاظ مأخوذة من اللغات الأعجمية، مثال ذلك لفظ الكنز زعم العلامة الخفاجي في شفاء الغليل أنه معرب كننج، وقال الثع البي في فقه اللغة فصل في ذكر أسماء قائمة في لغة العرب والفرس على لفظ واحد ثم ذكر منها الكنز فكأنه يزعم أن ذلك على سبيل التوافق فنقول في الجواب بناء على ترتيب سر الليال أن كنه كناً وكنوناً بمعنى ستره ومثله جنه ثم كنه في جرابه كنزه والكانب الممتلي شعباً ثم كنت في خلقه قوى ثم كنبث تقبض ثم كند النعمة كفرها وحقيقة معناها سترها ومثله في المأخذ غمط النعمة فإنه وارد من غم بمعنى ستر أيضاً

ثم كنز الشيء في الوعاء خبأه ويقرب منه جنز ثم كنس ثم كنس الظلي دخل في كناسه فلم ينقطع عن الستر والكنيسة متعبد اليهود أو النصارى وحقيقة معناها مكان يستر فيه<sup>6</sup>.

هنا يعرض لنا الشدياق مثالا آخر من نوعه كما تقدم أنفا إذ يقول: "فأنت ترى أن معنى الستر والجمع دائر في جميع هذه الألفاظ فإذا ادعى فارسي أن لکنز معرب کنج أو سرياني أن الكنيسة معرب کنشي بمعنى جماعة قلنا لهما بل أنتم قوم لثغ لم تحس نوا النطق بألفاظنا فبدلتموها وحرفتموها وقس على ذلك ما إذا كانت اللفظة جامدة ولكن تقدمها ألفاظ مشتقة جات على وتيرة واحدة فإننا نحكم بموقفة معناها لها مثال ذلك لفظة الشمس فإنها تظهر في أول الأمر أنها لفظة جامدة فإذا قابلتها بالشمس والشمخ والشمذ والشمز والشمز وغير ذلك مما يدل على الارتفاع حسيا كان أو معنويا حكمنا للشمس بهذا المعنى وبهذه الطريقة يبطل تمحل الذين يحاولون نسبة القصور إلى اللغة العربية فتراهم أبدا حائمين حول لغات الأعاجم ويقولون أن ألفاظ العرب مأخوذة منها من دون دليل ولا برهان وما ذلك إلا لحصول بعض المشابهة بين العربية وغيرها فكان الأولى لهم أن يقول في الأقل . إن ذلك وقع على سبيل التوارد لا أن يجزموا بكونها معربة، نعم إني لا أنكر أن يكون قد دخل في لغة العرب بعض ألفاظ من لغة العجم وهي أسماء لأشياء لم تكن معروفة عند العرب كلفظة الاستبرق مثلا إلا أن ما كان بخلاف ذلك ينبغي أن يحمل عليه فلا يصح أن يقال أن اللحام معرب لأن العرب عرفت الخيل وما يلزم لها قبل جميع الأمم ومن هذا القبيل الكنز والخوان ونحوهما مم ذكر في شفاء الغليل وكليات أبي البقاء وبما مر من تناسق الألفاظ في العربية تعلم أن هذه المزية مخصوصة بها. والمزية الثانية اشتقاق عند ألفاظ من أصل واحد كقولك من كتب كاتب وكتاب ومكتوب ومكتب (بفتح الميم وكسرها) وكاتب واستكتب فهذه المزية لا توجد في لغات العجم مطردة وقس على هذا سائر المحاسن الغريزية التي اختصت بها هذه اللغة الأصلية دون جميع اللغات ومع هذا فإن الناس هنا يرغبون عنها إلى اللغات المشوهة بالتلفيق والترفيف والتجديع والتقطيع"<sup>7</sup>.

ما من شك إن أحمد فارس الشدياق كان يحب اللغة العربية حبا جما ولذلك يعمد إلى الأجناب فيرمي لغتهم بكل نقص ويربهم بأن اللغة العربية أتم وأكمل، وإن فيها من الأساليب ما ليس عندهم، ومن الصريغ ما يعجزون عن الإتيان بمثله إلى غيرها من الأمور

التي تجيز له أن يلتمس العذر للعربية ومن يتكلمون بها<sup>8</sup> إذ يقول: "إعلم أن محاسن اللغة تنقسم إلى قسمين أحدهما يتعلق بطرق التعبير وحسن الأساليب عند ضم الكلام بعضه إلى بعض وذلك كان تقول إني ذهبت أمس إلى فلان لأسأله عن شيء فلم أجده إذ كان غائبا فلما حضر أخبر بزيارتي له فتأسف كثيرا فلم يلبث أن جاءني ليعتذر لي غيابه فلم يجدي فزاد تأسفه وتأسفت أنا أيضا لأن سؤالي إياه كان أمرا مهما فقصدت زيارته مرة أخرى فلم أجده ثم زارني أيضا ولم يجدي وهكذا مضى علينا عدة أسابيع ولم نجتمع فهذا الأسلوب بين واضح حسن كل الحسن إذ ليس فيه تقديم ولا تأخير ولا تعقيد ولا خروج عما تقتضيه البساطة الطبيعية والتناسق الصناعي حتى إن النصف ليعتقد بأنه لا يمكن تغييره ولا تبديله وإه ينبغي أن يكون قدوة لجميع اللغات فكل لغة حادث عنه حكم عليها بأنها خالية من التناسق فهذا الحسن هو من خصوصيات اللغة العربية"<sup>9</sup>.

وهكذا كان يرفع الشدياق مرتبة اللغة العربية بين اللغات إلى أعلى درجة، كما أن الشدياق كان يتطرق إلى الموضوعات اللغوية في مقالاته التي نبشت دماغه في كل وقت مثل الاشتقاق، والنحت، والترادف وما إلى ذلك.

## 2- النقد

أما نقد الشدياق الأدبي في كنز الرغائب كثير ينتقد فيه أساليب الكتاب والشعراء وتفكيرهم وآراءهم وتعبيرهم فكأنه أقام نفسه معلما أو مدعيا عاما في محكمة الأدب<sup>10</sup> حيث يقول الشدياق: "فليس كل من أورد من النوادر كان عالما، ولا كل من تمثل بالأبيات كان ناظما. فما العلم إلا ما استقر في البال لا ما قرقر في المقال وهذا الذي يفيد الطالبين ويؤدب المتأدبين..."<sup>11</sup>. ويقول في موطن آخر: "وإن كثيرا من الناس يتفصحون ويتحذلقون والناس بهم محذوقون وإليهم محذوقون ليتعمدون حفظ بعض القصص والحكايات مجرد سردها على السامعين بينة على ما لهم من البيان والتبيين والاطلاع على سير الأولين والاضطلاع من علوم المتقدمين فترى أحدهم ينتهز الفرصة لبث ما حفظه ووعاه ويزاحم غيره في الكلام لإظهار دعواه"<sup>12</sup>.

ويتحدث أحمد فارس الشدياق عن العمل الفني في الأعمال الفنية، والعملية الفنية تتم عنده على أساس قيام المخيلة بعملية تأليف الأفكار وترتيب الصور على نظام معين يعجب

السامع والقارىء وكل من أراد أن يستمع بالفن ويتذوق الأدب<sup>13</sup> إذ يقول حول التخيل: "التخيل هو قوة حاصلة في كل ذي إحساس وإدراك يستحضر بها الأشياء المحسوسة وهي متوقفة على القوة الذاكرة... ومن المهم أن يراعى هذه القوى التي بها تقبل التصورات ونضبطها ونؤلفها هي من جملة أشياء يفوتنا شرحها وتفصيلها فإن هذه الموارد الباطنية فينا ليست من نمونا استقلالاً بل هي ممن أتماها فينا ولقائل أن يقول إن المخيلة وحدها هي الآلة التي تمكننا من تأليف الأفكار حتى ما كان منها وراء الطبيعة"<sup>14</sup>. ويرى الشدياق أن المخيلة نوعان: أحدهما المخيلة العقيمة وهي عبارة عن ضبط انطباع الأشياء على وجه بسيط، والثاني المخيلة المنتجة وهي عبارة عن ترتيب الصور المدركة والتأليف بينها على وجوه مختلفة<sup>15</sup>.

وهكذا يشير الشدياق إلى ضرورة العمل الخيال في الأعمال الأدبية فضلاً عن ذلك يتطرق إلى الذوق الذي لا بد منه في الأعمال الأدبية، ويرى أن الذوق مثل الذوق في الطعام حيث يقول في هذا الصدد: "الذوق في الكلام كالذوق في الطعام إن كلا منهما منشأه الألفة والعمادة فمن قلة الذوق المعنوي أنه لم يوضع في لغة من اللغات لفظة خاصة به وبضده وإنما يذكر أهل المعاني والبيان شيئاً من آثارهما فيقولون مثلاً هذه استعارة حسنة وهذا تشبيه بديع أو هذه استعارة مستهجنة وهذا تشبيه بعيد ولا يقولون إن ذلك من الذوق وعدمه مع أنه هو مدار ذلك وليس لغيره مدخل فيه لأن الشاعر الذي يرتكب ما يخل من الذوق ربما كان أعلم أهل زمانه باللغة وبكلام العرب فإتيانه والحالة هذه بما يروق النقاد ناشيء من العلم والذوق وإتيانه بغير ذلك من عدم الذوق لا من الجهل"<sup>16</sup>.

كذلك يلمس الشدياق إلى القدرة علمالتمييز بين الأساليب المختلفة والوقوف في سهولة الألفاظ ويسرد على ما فيها من نقص أو من خلل أو اضطراب<sup>17</sup>، وينشر الشدياق مقالا لهذا الغرض من فصول كتابه المسمى بمنتهى العجب في خصائص لغة العرب<sup>18</sup> في جوائبه.

### 3- المقالة

من خلال كنز الرغائب نستطيع تقسيم المقالات إلى ثلاثة أقسام حسب موضوعاتها.

القسم الأول: مقالات عامة، تناول الشدياق في المقالات العامة مواضع متباينة عن بعضها البعض مثل الموضوعات العلمية والتاريخية واللغوية

تناول الشدياق فيها الأمور العلمية وتطوراتها في العلم في ذلك الوقت، وكان يريد أن يزود القراء بهذه التطورات العلمية، إذ نراه المقالات في كنز الرغائب من هذا القبيل، على سبيل المثال كتب عن "قوة البخار واختراع الباخرة"، و"الغاز"، و"إبرة المغنطيس"، و"في الحديد"، و"القمر"، و"البلون"<sup>19</sup>، وهلم جرا.

كما نرى مقالات ذات لون تاريخي أو أدبي أو لغوي ولا سيما في المجلد الأول والثاني من كنز الرغائب.

يتبين لنا من هذه المقالات ذات الموضوعات المختلفة سعة اطلاع الشدياق على العلوم المختلفة وعلى منتخبات الفكر الإنساني في فنون شتى، مع أن بعض هذه القضايا المختلفة التي تستلزم العمق والترسخ فيها . ولكنه يستخدم أسلوبه الأدبي في إنشاء المقالة حيث يجعلها سهلة القبول والفهم على قرائه.

القسم الثاني: هو ما أسماها الشدياق بـ "الجملة الأدبية"<sup>20</sup>، يتحدث فيها عن الأخلاق و الفضائل التي يجب أن يتحلى بها.

القسم الثالث: هو ما أسماها الشدياق بـ "الجملة السياسية"<sup>21</sup>.

فقد كانت هاتان الجملتان تتصفان بالعرض الواضح والمناقشة المنطقية للوصول إلى الغرض والنتيجة، كما كانت مادتها تدل على اطلاع واسع ومستمر على التيارات الفكرية والأدبية والمذاهب الاجتماعية والعلم بالأحداث العالمية وتطوراتها، وتحت هاتين الجملتين اللتين كان يوضح فيهما الشدياق آراءه ووجهة نظره، وتعكسان أفكاره، وتحتويان أدلته، وتعبيران عما يخلج في نفسه، وبذلك ولد في الأدب العربي ما يعرف بـ "المقالة" أو "أدب المقالة"، والشدياق أول من كتب في هذا الفن في العربية وهو رائده الأول في الأدب العربي وكان يقول عن إنشاء المقالة "أنها نعمة كنظم الشعر"<sup>22</sup>.

#### خاتمة

لا ريب من أن أحمد فارس الشدياق كان من رواد النهضة الأدبية الحديثة . ولو نظرنا إلى مجموعة مقالاته الساسية، والأدبية، واللغوية، والاجتماعية، والتاريخية في كنز الرغائب

بغض النظر عن المؤلفات الأخرى التي صنفها الشدياق لرأينا سعة اطلاعه على العلوم المختلفة المتنوعة، وعلى المنتجات الفكر الانساني في شتى الفنون مع أن بعض قضايا هذه العلوم تستلزم العمق والإمعان فيها، ولكنه يستخدم أسلوبه الأدبي وذكائه الفريد في إنشاء المقالة إذ يجعلها سهلة الفهم على القراء.

تدل مجموعة مقالات الشدياق في كنز الرغائب إلى ثقافته الواسعة المتنوعة إلى حد نستطيع القول إن ثقافته تكاد تشكل موسوعة ذات ألوان متباينة حيث يفيد لكل من يريد أن يطلع عليها . كما تدلنا إلى أنه كان متابعا للتطورات، والاختراعات، والتغيرات التي كانت تحدث في أرجاء العالم في الوقت ذاك، حيث يتحدث كثيرا عن تلك الاختراعات والتطورات.

إلى جانب ذلك يلفت الانتباه في كنز الرغائب على أن الشدياق يهجن باللغة في كل موقف، ففيما هو يكتب في موضوع سياسي نراه يستطرد إلى اللغة، وبينما يكتب في موضوع اجتماعي يستطرد إلى اللغة، كأن اللغة أصبحت عنده قضية رئيسية تشغل باله في كل مكان وموقف. وتنجلي أمامنا الصورة بأن اللغة والشدياق وجهان لعملة واحدة. ونراه يبدع في اللغة لأنه كان صاحب القضية، وصاحب القضية يستطيع أن يبدع فيها. وهذه هي صورة جهد الشدياق ومدى ثقافته المتنوعة في مجموعة مقالاته التي جمعها ابنه في كنز الرغائب ومنتخبات الجوائب.

- <sup>1</sup> أنظر حول حياته: عمر الدسوقي؛ في الأدب الحديث، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1973، 100/1-101؛ لويس عوض؛ تاريخ الفكر المصري الحديث، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1987، ص. 333؛ كمال اليازجي؛ رواد النهضة الأدبية في لبنان الحديث، بيروت، بلا تاريخ، ص. 97؛ أحمد حسن الزيات؛ تاريخ الأدب العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص. 437؛ إبراهيم عبده؛ الصحافة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1994، ص. 50-51؛ حنا الفاخوري؛ الجامع في تاريخ الأدب العربي الأدب الحديث، الطبعة الأولى، بيروت، 1986، ص. 60؛ محمد عبد الغني حسن؛ أحمد فارس الشدياق، القاهرة، بلا تاريخ؛ مارون عبود؛ صقر لبنان، الطبعة الثانية، 1975؛ محمد أحمد خلف الله؛ أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية، القاهرة؛ عماد الصلح؛ أحمد فارس الشدياق آثاره وعصره، بيروت . Kani Özyer, 19. Asır Arap Edebiyatında Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Ü. Sos. Bil. Enst. Bursa 1997; Yakup Civelek, Ahmed Fâris eş-Şidyâk ve el-Cevâib Gazetesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü. Sos. Bil. Enst., Erzurum 1997.
- <sup>2</sup> وهي جريدة أسبوعية سياسية أسسها أحمد فارس الشدياق برزت في الأستانة بتاريخ 1861 كأعظم صحيفة عربية في ذلك الوقت، سماها معاصروه بـ "تايمس الشرق". وقد بزغ نجم الشدياق فيما أذاع من مقالات في الأدب والسياسة امتازت بأسلوبها الرائع ولفتها العميقة . فكانت أخباره السياسية تنقلها صحافة الشرق والغرب على أنها تمثل اتجاه السلطان وتصور التيارات السياسية العليا في عاصمة الخلافة . وقد أرخ الحاج حسين بيهم البيروتي صدرها بمهذه الأبيات:
- إن الجوائب بالأخبار قد شهدت      بالسبق في كل ميدان لمعربها  
من كل فاكهة زوجين قد جمعت      فطاب واردها من طيب مشربها  
تجوب دوما جهات الأرض جباله      أخبار مشرقها أرخ لمغربها
- الفكونت فيليب دي طرازي؛ تاريخ الصحافة ال عربية، بيروت، 1913، 61/1؛ إبراهيم عبده؛ أعلام الصحافة العربية، القاهرة، 1944، ص 52-53.
- <sup>3</sup> سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، أستانة، 1288، 2/1.
- <sup>4</sup> محمد عبد الغني حسن؛ أحمد فارس الشدياق، ص. 134.
- <sup>5</sup> مارون عبود؛ صقر لبنان، ص. 185.
- <sup>6</sup> سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب، 189/1.
- <sup>7</sup> المصدر نفسه، 190/1-191.
- <sup>8</sup> محمد أحمد خلف الله؛ أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية، ص. 125.
- <sup>9</sup> سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب، 200/1-201.
- <sup>10</sup> مارون عبود؛ صقر لبنان، ص. 180.

- 
- <sup>11</sup> سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب، 217/1.
- <sup>12</sup> المصدر نفسه، 216/1.
- <sup>13</sup> أنظر: محمد أحمد خلف الله؛ أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية، ص. 157.
- <sup>14</sup> سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب، 10/1.
- <sup>15</sup> المصدر نفسه، 12/1.
- <sup>16</sup> المصدر نفسه، 140/1.
- <sup>17</sup> محمد أحمد خلف الله؛ أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية، ص. 159.
- <sup>18</sup> أنظر لمزيد من المعلومات في هذا الصدد؛ هاشم ياغي، النقد الأدبي الحديث، القاهرة، 1968؛ هاشم ياغي، "جوانب أحمد فارس الشدياق الناقد"، مجلة الأفكار، عمان، 1966، عدد 1، ص. 27.
- <sup>19</sup> أنظر: سليم فارس الشدياق، كنز الرغائب، 16/1، 21، 22، 37، 42، 49.
- <sup>20</sup> المصدر نفسه، 206/1.
- <sup>21</sup> أنظر المجلد الثاني من كنز الرغائب.
- <sup>22</sup> أنظر: عماد الصلح؛ أحمد فارس الشدياق آثاره وعصره، ص. 56.



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

**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 ( II )**

**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.

**21-Şahıs uyumsuzluğu; muhatab'tan gâibe/gâibten muhâtaba geçmek vb.:** وَجَرَيْنَ بِهِمْ... فَرَحُوا... diye başlayan âyetin<sup>1</sup> az sonra فَرَحُوا... şeklinde muhâtab'tan gâibe geçmesi buna örnek gösterilebilir. Bunun görüldüğü bir kaç âyet daha vardır<sup>2</sup>. Bâzen de.. أَوْلَىٰ لَكَ... de<sup>3</sup> olduğu gibi gâib'ten muhâtab'a geçilmiştir. Bu tür kullanıma şâhid anlamlı gâib hitab ism-i işaretleri de dâhil edilebilir. Örneğin هذا القرآن<sup>4</sup> ile ذلك الكتاب denilmek istenmiştir.

Kurân'da nefis-i mütekellimden hitâb'a<sup>5</sup>; nefis-i mütekellimden gâibe<sup>6</sup>; hitâb'dan nefis-i mütekellim'e<sup>7</sup>; gâib'ten nefis-i mütekellime<sup>8</sup> geçildiği de olur<sup>9</sup>.

**22- Fiillerde zaman uyumsuzluğu:** Kur'ân'da وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا fiili gramatik açıdan قَنَطُوا konumundadır<sup>11</sup>. Zira ilk cümledeki şartın cevabı mâzî gelmiş, ikinci cümlede ise muzârî gelmiştir. Bu uyumsuzluğun nedeni süredeki diğer âyet sonlarının 'ûn' sesi ile bitmesinden dolayı âyet sonlarındaki âhengin burada da korunmasıdır.

Yine bunun bir benzeri وَإِنَّمَا صَامُونَ فَفَرِحُوا âyetinde<sup>12</sup> görülür. Burada صَامُونَ kelimesi صَمْتٌ anlamındadır. Âyetteki<sup>13</sup> وَفَرِحُوا قَرِيبًا كَذَّبْتُمْ وَاذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا ifâdesinde de ilk fiil mâzî, ikincisi ise muzârî kalıbında gelmiştir. Burada da fiiller arasındaki zaman uyumu âyet sonlarındaki ses uyumuna fedâ edilmiştir. وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ve<sup>14</sup> وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ gibi âyetlerde de bu durum görülür.

**23-Gelecek ve geniş zaman anlamında mâzî fiilin kullanılması:** وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا âyetinde<sup>16</sup> mâzî kalıptaki kâne nâkıs fiili ile “Allah her zaman bilir ve görür.” anlamı kastedilmiştir. Kâne fiilinin geniş zaman anlamında kullanıldığı başka âyetler de vardır. فَتَنَّا... أَرْسَلْنَا... âyetinde<sup>17</sup> de 'ersele' fiili ile geniş zaman anlamı kast edilmiştir.

**24-Cemi killet kalıbının yerine cemi kesret kalıbının kullanılması:** Arapçada 'üç'ten 'dokuz'a kadar olan sayıların temyîzleri cem-i killet kalıbında gelmesi gerekirken Kur'ân-ı Kerîm'de bu kuralın dışına çıkıldığı görülür. ... وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... âyetinde<sup>18</sup> selâse kelimesi cem-i killet kalıbı ile kullanılmamış kesret kalıbı ile kullanılmıştır. Halbuki Sîbeveyhi buna sâdece şiirde cevâz verir. Sîbeveyhi hocası Halîl b. Ahmed (130/747)'e ثَلَاثَةُ كِلَابٍ / üç köpek yapısı hakkında sorduğunu Halîl'in bunun şiirde geçerli olup doğru olan yapının ثَلَاثَةُ أَكْلَابٍ olduğunu söylediğini belirtir ve ekler “Ancak bu, normal konuşmada geçiyorsa ثَلَاثَةُ مِنَ الْكِلَابِ [yani mevcut köpeklerden üç tanesi] demektir.” der<sup>19</sup>.

İbn Vellâd (ö.332/943) ise kesret çoğulunun, üç gibi killet çoğulu gerekti-ren bir sayı ile beraber kullanılmasını azlık anlamı kast ediliyorsa mümkün görür<sup>20</sup>. Aslında incelendiğinde Sîbeveyhi'nin bu konudaki şiire

özgü cevâ-zında ثَلَاثَةٌ قُرُودٍ / üç maymun galat-ı meşhuruna dayandığı görülür. Kur'ân da bu esneklikten yararlanmıştı.

**25-Kelime yapısı ile ilgili esneklik:** فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ ; مَدْفُوقٍ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ile مَرْضِيَّةٍ ile مَرْضِيَّةٍ ile مَرْضِيَّةٍ ; مَأْمُونًا ile حَرَمًا أَمِينًا ; مَوْلًا ile عَذَابُ أَلِيمٍ ; مَوْلًا ile مَوْلًا kast edilmiştir<sup>21</sup>.

**26-Bileşik yapıdaki kelimelerin birbirlerinden ayrılması:** İzâfette fasıl: “Muzâf ve muzâfun ileyh birbirinden ayırlamaz” kuralına rağmen<sup>22</sup> ayrı okudukları olmaktadır. İbn ‘Âmir (ö.118/736) kıraati buna güzel bir örnektir. وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ âyetinin<sup>23</sup> bu kıraati kırâat-ı seb‘a’dan olmasına rağmen<sup>24</sup> dilcilerin eleştirisi bombardımanına uğramıştır.

es-Sîrâfî (ö.385/995) bu tür bir kullanımın dilcilerce hata olarak görüldüğünü söyler. es-Sîrâfî bu kıraatin varlığını Şam ehlinin mushafında ‘şürekâ’ kelimesinin imlâsında bulunan [kâide olarak getirilmiş] yâ-i müsbete’ye bağlar. Böyle bir okuma biçiminde ‘katl’ kelimesinin fâiline fasılalı olarak muzâf yapılmak istendiğini ve ‘evlâd’ kelimesinin ‘katl’ mastarının mef’ûlü varsayıldığını belirtir<sup>25</sup>.

ez-Zamahşerî (ö.538/1143) ise İbn ‘Âmir’e âit ‘katl’i, ‘şürekâ’ya muzâf kılarak ‘şürekâ’yı mecrûr, ‘katl’i merfû ve ‘evlâd’ kelimesini de mansûb okuma şeklinin eğer zarûretlerin çok görüldüğü şiirde bile yapılsa berbat ve kabul edilemez / [semc-i merdûd] olduğunu söyler ve sorar, “Mâdem bu şiirde böyledir, mensûr kelâm’da nasıl böyle bir şey olur? haydî bunda da oldu, nazmı ve ifâdesi ile mu‘ciz olan Kur’ân’da bu nasıl olur?” der<sup>26</sup>.

ez-Zamahşerî’nin bu kıraat eleştirisine sünnî bir refleksle Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. el-Muneyyir “ez-Zamahşerî’yi bu hayal perest yoruma gramer kurallarına olan aşırı bağlılığı sürüklemiştir. O aklınca kesin gördüğü bu kurallara dayanarak bu kıraâtı rededebileceğini düşünmüştür.” diye eleştirir<sup>27</sup>. Hatta bu konuya ilişkin şiirlerden “فَدَّاسَهُمْ دُوسَ الْحَصَادِ الدَّائِسِ / onları çiftçinin mahsülü harmanladığı gibi harmanladı.” vb.şâhid de getirir ve “Bütün dil şâhidlerinin iyice taranarak bu kıraatin de gramer kurallarına uyduğunun ispatı yapılmalıdır. Amacımız Arapçaya göre kıraati düzeltmek değil, kıraate göre Arapçayı düzeltmektir.” der<sup>28</sup>.

Hem İbnü’l-Muneyyir hem de es-Sîrâfî muzâf ve muzâfun ileyh’in arasına zarf, harf-i cer-mecrûru ya da bir başka ögenin girebileceğine dâir şiirlerden bir dizi dil şâhidi getirirler.

Başta Sîbeveyhi olmak üzere<sup>29</sup> Basralı dilciler muzâf ve muzâf’ın arasına başka bir öge girmesine sâdece şiirde zarûret olarak cevâz vermişlerdir. Kûfeliler ise şiirlerden kural çıkarmaya daha yatkın olduklarından hem şiir hem de nesirde bunu câiz görmüşlerdir. Hatta temyîz-mümeyyez, harf-i cer-mecrûru, lem-meczûmu, cezm eden şart edatı ve fiili, len ve mansûbu, kem ve mecrûru, atf ve ma’tûfu arasında da faslı câiz görmüşlerdir.<sup>30</sup>

Min'li izâfet terkiblerinin faslına örnek: مِنَ الَّذِي... مِنَ الْجَنَّةِ... مِنَ الْوَسْوَاسِ... Min'li izâfet terkiblerinin faslına örnek: مِنَ الَّذِي... مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ الَّذِي... aslı... 31 âyetinin ve الناس

فَسَمَّ 32 âyetinde... فَلَا أَقْسِمُ... إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ... Sıfat-mevsûfta fası: ...

**27-Yâ zamirinin düşmesi:** Nidâda nasıl ki müfred kelimelerden tenvîn düşürülüyorsa izâfet yâsı da düşürülür. Bunun konuşma dilinde يَا قَوْمِ لَا بَأْسَ يا قَوْمِ لَا بَأْسَ 34 denir. Fakat yâ'nın nidâda kalması da düşmesi gibi bir seçenektir. Kur'ân'da bütün sûreler açısından değil, tek bir sûrede bile bu konuda bir birlik yoktur. Örneğin Zümer, 39/10. âyetinde münâdâdan izâfet yâsı düşürülmüş, 16. âyette hem münâdâdan hem de münâdâdan sonra yer alan emir fiilinin -muhtemelen âyet fasılları dikkate alınarak- vikâye nûnu yerinde bırakılarak mef'ûl yâ'sı düşürülmüş, 17. âyette فَيَشْرُ عِبَادِ cümlesinde mef'ûle muzâf olan yâ düşürülürken 53.âyette münâdâdan yâ düşürülmemiştir.

**28-Nûnu vikâye ile birleşince ref nûnu'nun düşmesi:** Yedi kırâatin bâzısında merfû muzârî fiil, nûnu vikâye ile birlikte kullanıldığında ref nûnu düşer. أَفَقِيرُ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ 36 âyetinde 35 أَتَحَاجُونِي فِي اللَّهِ 37. Bu kırâatlerde 'tahfif/telaffuzu kolaylaştırma' amacı güdülmüştür. Bunlara şiiirden de örnek getirilir. 38 Hatta bu kırâate Hadisten de örnek getirilir. 39 لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تُحَابُوا 40 تَبِعْنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ لَا يُقْرُونَ Ref nûnunun hazfî bir ruhsattır 41. el-Ukberî (ö.616/1219) kırâati izah ederken bunun şiiirlerde çok sık rastlandığını söyler ve şiiirden de örnek verir 42.

**29-Emir fiilin cezasındaki muzârî'nin cezm veya ref edilmesi:** Dil bilginleri emir, nehiy, istifhâm, temennî, arz'ın cevâbındaki muzârî fiillerin cezm edileceğini, ama merfû da okunabileceğini söylerler. Kur'ân âyet fâsıllarını korumak söz konusu olunca bu genişlikten yararlanılmış ve dâima merfû kullanımı tercih etmiştir. Çünkü Kur'ân âyetlerinin ahengi sağlayan fâsıllarında pek çok âyet için ref nûnu temel malzemedir. هَلْ istifhâm harfinin cevâbı durumundaki fiil âyet ortasında yer aldığı için ona bu iki seçenekten cezim seçeneği uygulanmış ve هَلْ أَدُلُّكُمْ... يَغْفِرُ لَكُمْ diye okunmuştur. Kur'ân'da zer/dr' fiilinden sonra gelen bütün muzârî fiiller cezm edilmiş 43 muzârî fiil âyet sonunda ise ذَرُّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ 44 olduğu gibi fâsıla ile âhenk elde etmek için fiil merfû bırakılmıştır. Bâzen de zer fiilinden sonra gelen muzârînin önüne bir مَا eklenerek zer emir fiilinin, ardındaki fiili cezm etmesi engellenmiş ve kuralın dışına çıkılmadan fâsılların bozulmasının önüne geçilmiştir 45.

**30-Şartın cevâbında muzârî'nin cezm veya ref edilmesi:** Yukarıdakine çok benzer bir durum da şart yapılarında cevâbtaki muzârî fiile atfen getirilen muzârî fiil'in ref'inde görülür. Bunu Sîbeveyhi "Söz biter ve sonra bir ثُمَّ atıf edatı getirilirse fiilin cezmi ya da refi tercihe bırakılmıştır." şeklinde açıklar ve ekler "Vâv ve fâ edatlarında da bu böyledir." 46

Fiil âyet sonunda yer almıyorsa **وَأِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ... ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ** âyetinde<sup>47</sup> olduğu gibi cezim tercih edilmiş; fiil **وَأِنْ يُقَاتِلْكُمْ يُوَلُّكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا** âyetindeki<sup>48</sup> gibi âyet sonunda yer alıyorsa diğer âyetlerdeki ‘ûn’ sesinin ahengini bozmamak için fiilin ref’i tercih edilmiştir.

**31-Muzârî’nin cezm yerinde cezm edilmemesi:** İbn Kesîr (ö.120/738)’in kırâatında fiil cezim yerinde olsa da bâzen cezm edilmez<sup>49</sup>. O, âyeti **إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ**<sup>50</sup> şeklinde okur. Hamza (ö.156/772) kırâatında da Tâhâ, 20/77. âyeti **لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى** şeklinde okunur ve tahşâ’nın elifi düşürülmez<sup>51</sup>. Bu tür okuyuşun ‘Abs ve Benû Dabbe lehçesine dayandığı söylenir<sup>52</sup>. Bu âyette illet harfî, ‘tenâsubu’l-favâsil’ düşüncesiyle düşürülmemiştir. Bu şekilde başka âyetler de vardır<sup>53</sup>. Yine âyet fâsıllarına uygun olarak ref nûnunun da düşürülmediği olur<sup>54</sup>. Ama gramerin “cezm durumunda muzârînin nûnu düşer” kuralına uygun olarak nûnların düşürüldüğü âyetler de vardır<sup>55</sup>. Her iki kullanım da doğrudur<sup>56</sup>. Bu konuda şiiplerden de örnekler vardır.

**32- Muzârînin cezm edilmemesi gereken yerde cezm edilmesi:** Mesela ‘Âsım, İbn ‘Âmir ve Hamza kırâatlerinde Hûd, 11/105. âyette hem vasıl hem de vakıfta **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِآذِنِهِ** şeklinde **يَوْمَ يَأْتِ** düşürülmüştür. Nâfî, Ebû ‘Amr, Kisâi ise vasılda **يَوْمَ يَأْتِ** ile, vakıfta **يَوْمَ**’yı düşürerek okurlar<sup>57</sup>. Yine İbn ‘Âmir, ‘Âsım ve Hamza, Fecr, 89/4. âyeti **وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ** şeklinde vasıl ve vakıfta **يَوْمَ**’sız okurlar<sup>58</sup>. ez-Zamahşerî kesre ile yetinerek **يَوْمَ**’sız söylemenin Huzeyl lehçesine göre olduğunu söyler<sup>59</sup>. Bu durumu Sîbeveyhi “Kelâm / günlük konuşma dilinde hafz edilmeyenler kâfiye ve fâsıla söz konusu olunca hafz edilebilir.” şeklinde açıklar<sup>60</sup>.

Ne olursa olsun sonunda bu tür kullanımların bir lehçeye dayandığı görülecektir. Bu ortak edebî dil düzeyinde lehçe farklılaşmasına bağlı bir ruhsattır. Lehçeye dayanmasa bile bu tür bir kullanımın yeni bir anlam katma ya da vurgu hedeflenmiştir. Örneğin Hûd, 11/105. âyette **يَوْمَ يَأْتِ** şeklindeki **يَوْمَ** harfinin düşürülmesi ile hesap gününün ne kadar yakın olduğu ifade edilmek istenmiştir. Kehf, 18/64. âyette **ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ** ifadesindeki kısa hece insan zihninde uzun süren bir yolculuğun ardından “oh nihâyet aradığımızı bulduk.” gibi bir anlamı çağırılmaktadır<sup>61</sup>.

**33- Kalıpların bozulması:** Kalıplarda da böyle bir ruhsat söz konusu olabilmektedir. Bu bâzen kalıbın alışla gelmiş anlamı dışında terkibe bir anlam katmak için kullanılır. el-Hasen el-Basrî (ö.110/728)’nin **سَأُورِيكُمْ دَارَ** **الْفَاسِقِينَ** âyetinde<sup>62</sup> damme hemzeye işbâ edilmiş ve bunun sonucu olarak **vâv** oluşmuştur. (Yeni) bir harfin olduğu bu işbâdan da nesir ve nazma uygun edebî bir yapı ortaya çıkmıştır<sup>63</sup>. İbn Cinnî söz konusu âyette hemzenin dammesini işbâ eden el-Hasen kırâatini şu sözlerle gerekçelendirmeye çalışmıştır: “Fiilin hemzesinden sonra bir **vâv**’ın eklenmesi/[kısaca heceyi uzatmak], tehdit maksatlıdır ve bu, işin vehâmetini bir parça daha artırmaktadır.”<sup>64</sup>

لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ deki<sup>65</sup> 'cinne' kelimesindeki 'tâ' fazladır. Zira kelimenin asıl şekli cin / الجنّ'dir. Bu tâ mübâлага ile izâh edilir<sup>66</sup>. كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَذَابًا âyetinde<sup>67</sup> 'kizzâbâ' mastarındaki elifin 'ikhâm / fazladan' olduğu ileri sürülür. Sûredeki diğer âyetlerin fâsılları durumundaki 'kitâbâ', 'ğassâkâ' gibi bütün kelimelerin son harflerinden önce bir elif bulunduğu için âhengi korumak düşüncesiyle bu kelimeye de bir elif eklenmiştir. Bu, 'akreb' yerine 'akrâb' demeye benzer<sup>68</sup>.

وَقَدْ يَمَطُّ طُطُّ نِمْطَى âyetinde<sup>69</sup> نِمْطَى'nın aslı يَمَطُّ طُطُّ şeklindedir. وَقَدْ دَسَّاهَا دَسَّاهَا دَسَّاهَا دَسَّاهَا'daki<sup>70</sup> دَسَّاهَا'nın aslı ise دَسَّاسٌ'dir. Âyetlerde fâsıla gözetilerek aslı harfler elife dönüştürülmüştür.

وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ âyetinde<sup>71</sup> ise fiilin aslı وَقَفَّتْ'tir. Bu fiil bir sonraki âyetteki أَجَلَّتْ'e uydurulmuş olmalıdır.

Kur'ânda... أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي... âyetindeki<sup>72</sup> يَهْدِي fiili يَهْتَدِي'den bozulmuştur. Bu değişiklikte bu fiilin, âyette üç defa geçen يَهْدِي ve bir defa geçen يَهْدِي fiillerine kalıp uygunluğunun sağlanması düşüncesi etkili olmuş olsa gerektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de أَعَدَّ fiili muttasıl 'nâ' zamiri ile birleşince dâima 'dâl', 'tâ'ya çevrilerek أَعَدَّنَا şeklinde kullanılır<sup>73</sup>. Bir yerde de müenneslik tâ'sı ile birleştiğinde أَعَدَّتْ diye kullanılmıştır<sup>74</sup>. Fiilin aslı أَعَدَّتْ'tir. 'Hazır' anlamındaki عَدِيدٌ kelimesi de Kur'ân'da عَدِيدٌ olarak kullanılır<sup>75</sup>. Fakat bu kelimeler عَدَّ köküne de bağlanabilir.

**34- Âyetteki son kelimenin son hecesine harf eklenmesi:** Araplar şiirleri terennüm/(nağmeli) olarak okurken beyit sonlarındaki tenvinli ya da tenvinsiz kelimelerin son hecelerine elif, yâ, vâv ekleyebilirler. Böyle yaparak kısa sesleri uzatırlar. Böyle yapmalarının nedeni şiirlerin gınâ/şarkı ve terennüm/nağme olarak söylenmek için vaz edilmiş olmasıdır. Şiir söylerken terennüm/nağmeleme yapmazlarsa üç seçenek vardır. İlki Hicâzluların usûlüdür; onlar medde tabir olunan uzun heceleri, nağmelemede olduğu gibi bırakırlar; Benû Temîm ise medde'ye alternatif olarak bir nûn getirirler. Mesela 'Accâc'a âit olan يا أَبْتَا عَلَّكَ أَوْ عَسَاكَ'nın ifâdesinde ve daha pek çok şiirde bu durum görülür. Kur'ân'daki وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سَيْنِينَ âyetlerindeki 'sînîn' kelimesi Benû Temîm'in şiir inşâdındaki bu usûllerini çağrıştırmak-tadır. Şiir inşâdında üçüncü bir şekil kâfiyedeki son harfi sâkin söylemek-tir<sup>76</sup>. Buna benzer olarak عَلَىٰ إِنْ يَأْسِينَ âyetindeki<sup>77</sup> 'il Yâsîn' kelimesi 'İlyâs'ın cemii olarak açıklanmış ve kelimenin aslının الْإِلْيَاسِيِّنِ olduğu yani bu kelimenin ism-i mensûb olarak çoğul olduğu söylenmiştir. Kur'ân'daki عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ifâdesinde<sup>78</sup> olduğu gibi bu kelimedede de nisbet yâsı hafz edilmiştir<sup>79</sup>. Yâni 'tevâlî'l-emsâl / harf üçüzleşmesi'ne bağlı olarak bu hazif olmuştur.

Bâzı âyetlerin sonuna âhengi sağlamak için bir hâ eklenmiştir. Buna istirâhat ve tebyîn hâ'sı adı verilir<sup>80</sup>. Mesela مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةَ هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَةَ

âyetlerinde<sup>81</sup> kelimelere eklenen hâlar sâyesinde sûrenin diğer âyetlerindeki fâsıla durumundaki وَاهِيَةً ve وَاعِيَةً gibi kelimelere uygunluk sağlanmıştır.

**35- Nasb yerinde ref gelmesi / ref yerine nasb gelmesi:** Kur'an'da قُلْ âyetinde 'allâm' bâzı kırâatlerde mansûb okunsa da bunun mushafta merfû olduğu görülecektir. Kelimenin merfû okunuşu dil bilginlerini zorlama tevillere itmiştir. Sîbeveyhi "Kelime fiilde gizli hüve zamirinden bedeldir ya da مَنْ هُوَ؟ takdirinde gizli bir sorunun cevabıdır. Nasbta ise inne'nin ismine uygun olarak okunmuştur." der<sup>82</sup>.

**36-Kalb (Cümledeki ögenin asıl konumundan koparılarak başka bir öge konumunda kullanılması: öznenin nesne, nesnenin özne vb. olması):** مَا إِنَّ مَفَاتِيحَهُ لِتَنْوَاءَ بِالْعُسْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ âyetinde<sup>83</sup> تَنْوَاءَ fiilinin 'zorlanarak taşımak' anlamında olduğu söylenir. Buna göre "Anahtarlar zorlanarak kuvvetli topluluğu taşıyor." demektir. Fakat anlam: "Anahtarlar güçlü bir topluluk tarafından taşınıyor." diye verilir. Özne ile nesne yer değiştirmiştir.

تَنْوَاءَ fiilini ezdâd'tan kabul ederek fiilde 'ağır gelmek' anlamı olduğunu söyleyen dilciler de vardır. Çünkü 'kalb' onlara göre teknik olarak bir gramer yanlıştır ve Allâh'ın kitâbında böyle bir şey olamaz.

el-Esmâî (ö.216/801) ve es-Sicistânî'ye göre bu fiil ezdâd'tandır. Hem taşımak hem ağır gelmek anlamı vardır. Dolayısıyla âyette kalb söz konusu değildir<sup>84</sup>.

Ebü 'Ubeyde bu âyeti fâilin mef'ûl vb.'e tahvili şeklinde gerçekleşen mecâza örnek olarak verir<sup>85</sup>. فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رُسُلُهُ âyetinde<sup>86</sup> وَفَدَّ بَلْعَنِي الْكَبِيرُ مُخْلِيفَ رُسُلِهِ وَعْدَ ذُو كَمْتَلٍ الذي يَنْعِقُ بما لَا يَسْمَعُ 'nun aslı ise كَمْتَلٍ الذي لَا يَسْمَعُ بما يَنْعِقُ'dur. Kur'an'da bunun dışında kalb örneklerine de rastlanır<sup>90</sup>.

Aslında bu tür kullanımın hem Arapların konuşma dilinde örneği vardır, hem de şiirler de. أَدْخَلْتُ فِي رَأْسِي الْقَلَنْسُونَ<sup>91</sup> ifâdesinin harfi çevirisi "Şapkayı başıma geçirdim." şeklindedir. Aslında şapka başa değil, baş şapkaya geçirilmiştir. هذا القميُّ يقطعني cümlesinin ögeleri farklı şekilde kullanılmış olsa da anlamı "Bu gömleği yırtarım."dır.

Ka'b b. Zuheyr (ö.26/646)'in şiirinde de تَلَفَّعَ بِالْقُورِ الْعَسَاقِيلِ<sup>92</sup> ifâdesindeki<sup>92</sup> asâkîl'in, mantarlar anlamı dikkate alınırsa "Mantarlar tepelerle bezendi." gibi bir anlam çıkar. Halbuki kast edilen anlam, "Tepeler mantarlarla bezendi."dir. Şâir burada kâfiyeyi bozmamak için kalb yapar. Yine şiirde نَرَى النُّورَ فِيهَا مُدْجِلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ denir. Ifâdenin tam karşılığı "Orada öküzün gölgeyi başına soktuğunu görürsün." şeklindedir. Kast edilen anlam ise "Başın gölgeye sokulmasıdır." Sîbeveyhi bütün bunları 'sea'tu'l-kelâm' ile açıklar<sup>93</sup>. Bu ise mecâzdan başka bir şey değildir.

### 37-Bâzı edatların ameline ilişkin problemler:

**a-Lem/لَمْ'in ameli:** Bâzı Araplar لَمْ'e nasb ettirirler<sup>94</sup>. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kıraati bu lehçeye uygun gelmiştir<sup>95</sup>. Ebû Ca'fer âyeti<sup>96</sup> أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ şeklinde okur.

**b-İnne/إِنَّ'nin ameli:** Benû'l-Hâris b. Ka'b kabilesinin lehçesinde sâkin yâ, önündeki harf fethalı ise elife çevrilir. Buna bağlı olarak tesniye kelimeler nasb durumunda elifle söylenir. أَخَذْتُ الدِّرْهَمَانَ ve اِسْتَرَيْتُ التُّوبَانَ denir<sup>97</sup>. Bu şekilde bâzı şiirler de gelmiştir. Bu lehçeye uygun şekilde İbn 'Amir, Hamza ve Kisâî kıraatlerinde âyet<sup>98</sup> اِنَّ هٰذَا نَسَاهِرَانَ şeklinde okunmuştur. <sup>99</sup> Ebû 'Amr b. el-'Alâ ve 'İsâ b. 'Ömer'(ö.149/766)'in âyeti اِنَّ هٰذَيْنِ لَسَاجِرَانَ şeklinde okudukları; Hazreti 'Âişe (ö.58/678)'nin ise işâret isminin هٰذَا şeklinde kâtip hatası olduğu görüşünü benimsediği söylenir<sup>100</sup>. Sa'îd b. Cubeyr'den gelen bir rivâyette Kurân'da dört yerde lahın/gramer hatası olduğu söylenir. Bu yerlerden biri de söz konusu âyettir<sup>101</sup>.

İmam mushafta bunun elifsiz, هٰذِن şeklinde yazıldığı, elifle yazılmış olsa da bunun yâ'lı okumaya engel oluşturmayacağı, zira Kur'ân'da الصَّلٰوة, الزَّكٰوة gibi vâv'la yazılan pek çok kelimenin elif'le okunduğu belirtilir<sup>102</sup>.

هٰذِن konumunda kullanılabilir<sup>103</sup>. Buna göre âyetteki هٰذَا kelimesinin bu konumdaki in-inne'den sonra geldiğini ve bu yüzden mübtedâ olarak kullanıldığı görüşünü benimseyenler de vardır.

اِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ âyetini<sup>104</sup> اِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ diye yorumlayarak buradaki اِنَّ'in inne'den muhaffef olduğunu söyleyen dilciler vardır. Aynı şekilde اِنَّ كُلَّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدُنَّا مُحَضَّرُونَ âyeti<sup>105</sup> اِنَّ كُلَّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدُنَّا مُحَضَّرُونَ diye yorumlanmıştır. Bu takdirde âyetlerdeki ما'lar şeddetsiz okunarak lağv / fazladan getirilmiş bir öge kabul edilirler. 'Mâ' şeddelenirse 'in' nâfiye olarak 'lemmâ' işe illâ / اِلَّا anlamında kabul edilir<sup>106</sup>. Medîneliler Kur'ândaki<sup>107</sup> ... اِنَّ كَلَامًا لَّمَّا لَيُوَفِّيهِمْ ... şeklinde okurlar ve muhaffef inne'ye amel ettirirler. Muhaffef olmasına rağmen amel etmesi ise bu harfin fiil konumlu olması ile açıklanır. Zira fiilden bir şey hafz edilse amelinde bir değişiklik olmaz. لَمْ'dan tahfif edilmiş olan لَمْ يَكُ yine aynı ameli yapar<sup>108</sup>.

İbn Hişâm (ö.761/1360) inneden muhaffef in'in amel etmemesi gerektiğini vurgular ve bunu 'ihmâl' terimi ile karşılar. Ona göre in'lerden sonraki ismin merfû okunması günlük konuşma dilinde de görülür ve اِنَّ رَبِّدٌ لَّفَانَمٌ denir. Tahfif durumunda en doğru olan kullanım harfe amel ettirmemektir<sup>109</sup>.

İbn Hişâm'a göre inne'yi şeddeli ve ardındaki ismi merfû okumak problemlidir. Ama bunun bile çeşitli izâhları vardır.

a- Bu yapı Be'l-Hâris lehçesine bağlanır.

b- Tâhâ, 20/63. âyetinin aslı اِنَّ هٰذَا لَهَمَا سَاهِرَانَ şeklindedir. İnne'den sonraki 'zahir-i şân' ve 'humâ' zamiri hafz edilmiş cümledeki diğer ögeler olduğu gibi bırakılmıştır. Bu tür bir yapıya اِنَّ مِنْ اَشَدِّ اَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابًا hadisinde ve diğer bâzı hadislerde rastlanır<sup>110</sup>.



c- ‘Hâzâ’ tesniye yapılıncâ iki elifin bir araya gelmesi söz konusu olur. Bu durumda “İki sâkin bir arada olamaz” kuralına göre bu eliflerden birinin hazfî gerekir. Mahzûf olanın, hâzâ’nın elifi olduğunu düşünen onu cer ve nasb’ta yâ’ya çevirir; mahzûf olanın, tesniye elifi olduğunu kabul eden, bu ism-i işâretin lafzında hiç bir değişiklik yapmaz.

d- Bir kelimenin müfredinde irâb alâmeti zâhirî olmuyorsa –ki burada hâzâ’nın irâb alâmeti zâhirî değildir.- Tesniyesinde de müfrede benzetilerek irâb alâmeti takdîrî olabilir. Zira tesniye, müfredi esas alınarak yapılır. Bu son görüş Allâme Takiyyuddîn Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Teymiyye (ö.728/1328)’nin görüşüdür<sup>111</sup>.

**c-Enne / أَنّnin ameli:** Kur’ân’da أَفَلَا يَرَوْنَ أَن لَّا يَرْجِعُ قَوْلًا âyetinde<sup>112</sup> ‘en’, nasb eden mastariyye harfi sayılmayıp ‘enne’den muhaffef kabul edilmiş ve bu nedenle ‘yerciu’ fiili merfû okunmuştur.

Dilciler bu durumu “Arapçada قَدْ عَلِمْتُ أَن لَّا يَقُولُ denir. Bu أَنَّهُ لَّا يَقُولُ demektir.” şeklinde izah ederler. Fakat bu kullanımın “en lâ yekûlu” kadar sağlam/( kavî ) bir ifâde olmadığı da vurgulanır. Çünkü burada hazife işâret eden bir ıvaz/ipucu yoktur. [halbuki Arapçada ıvazsız hazif olmaz]<sup>113</sup>. Lâ’nın düşmesi durumunda hâlâ fiilin ref’i konusunda ısrar etmek yanlış olur. Çünkü bu, ‘kabîh/berbat’ bir ifâdedir<sup>114</sup>.

Âyette<sup>115</sup> لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل... âyetindeki<sup>116</sup> ‘yekdirûn’ fiilinin merfû okunuşu da aynı gerekçe ile açıklanmıştır. Ubey mushafında âyetin لَئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل... şeklinde okunur<sup>117</sup>.

Bâzı kırâatlerde âyetteki<sup>118</sup> وَالْحَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ şeklinde okunur. Sîbeveyhi şiirlerde de bu ikiliğin yaşandığını söyler. Mesela şiirde كَأَنَّ وَرِيدَهُ hem de كَأَنَّ وَرِيدِهِ şeklinde okunur<sup>119</sup>.

**d-İzen/ إِذْنًا :** Kur’ân’da إِذْنًا لَّا يَلْبِثُونَ خِلَافَكَ and إِذْنًا لَّا يَلْبِثُونَ diye yazılı olduğu belirtilmiştir. Yine Kur’ân’daki فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ifâdesindeki edatın da إِذْنًا olduğu söylenmiştir. Bu takdirde gramere göre nasb etmesi gereken bir edatın Kur’ân âyetinde amelini yerine getiremediği görülür. Bu problem “Tatvîl ve tevkîd için getirilmiş olan لَّا ile, izen / إِذْنًا’in ameli ilgâ edildi/engellendi.” şeklinde çözülmeye çalışılır<sup>120</sup>.

**e-Hattâ/ حَتَّى:** Mücâhid (ö.324/935)’in kırâatinde وَرَأَى لَوْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ ifâdesindeki<sup>121</sup> ‘yekûl’, merfû okunmuştur. Bu, Hicâz ehline âit bir okuma şeklidir<sup>122</sup> ve bilinen gramer kurallarına aykırıdır.

**f-Fe/ فَ:** Kur’ân’da فَ harfinden sonraki muzârî fiil bâzen nasb edilir; وَلَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا... âyetinde<sup>123</sup> fiil mansûb; وَيُؤَدُّنَ لَهُمْ فِي عَنَابِهِمْ... âyetinde<sup>124</sup> ise merfû gelmiştir. Bunun tek bir izâhı olabilir.

İlk âyette fiil âyetin ortasında gelmiş, ama diğer âyette fiil âyetin sonunda gelmiştir. Bu âyette fiilin merfû bırakılması âyetlerdeki fâsıla uyumunu bozmamak içindir. İlkinde ise fiil böyle bir âhengi sağlayacak konumda olmadığı için nasb edilmiştir.

Hârûn'un iddiasına göre وَيُدُّوهُ لَوْ نُدْهِنُ فَيَذْهَبُونَ<sup>125</sup> âyeti bir mushafta فَيَذْهَبُونَ diye yazılı idi<sup>126</sup>. Biz burada Kur'ân'ın istinsâhı ile ilgilenmiyoruz, ama böyle bir yazımın Kur'ân'ın tarzına uymadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu âyetteki 'nûn' ile Sûredeki diğer âyetler arasında bir âhenk sağlanmaktadır. Kur'ân'da böyle durumlarda tercih hep ref'ten yana olmaktadır.

### 38- Lağv/Anlama katkısı olmayan öğelere yer verilmesi:

**a-Lâ/لَا:** Mesela لِنَلَّا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ âyetinde<sup>127</sup> ifâde لَأَنْ يَعْلَمَ anlamındadır<sup>128</sup>. Kur'ân'da hem مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ ifâdesi<sup>129</sup> hem de aynı anlamda زَائِدٌ لَّا ile مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ifâdesi<sup>130</sup> geçmektedir.

Muhammed Hamidullah her iki yapının da Hazreti peygamber döneminde aynı derecede kullanıldığını, bunlardan daha karmaşık olan lâ'lı yapının daha sonraları unutulduğunu söylemektedir<sup>131</sup>.

Kur'ândaki ... فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ... ifâdesindeki<sup>132</sup> lâ'nın da zâid olduğu söylenmiştir. Zaten anlam "Secde etmek için doğru yolu bulamıyorlar." şeklindedir. Bazı bilginler burada bir sıkıntı olduğunu düşünmüşler ve 'ellâ' kelimesini şeddesiz olarak 'elâ / أَلَّا' diye okumuşlar<sup>133</sup> ve şu açıklamayı yapmışlardır: "Burada 'elâ' tenbîh edatıdır. Fiil, muzârî değil emirdir. Tenbîh edatından sonra bir 'yâ / يَا' ziyâdesi getirilmiş, emir fiilinin sâkin harfi ile yâ'nın sâkin elifi bir araya gelince 'ictimâ-i sâkineyn / bir hecede iki sâkin olamaz' kuralına göre yâ'nın elifi düşürülmüştür."<sup>134</sup> Buna göre ayetteki ifâdenin aslı أَلَّا يَا اسْجُدُوا şeklindedir.

Yine وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ âyetinde<sup>135</sup> لَا zâid'tir ve anlam olumludur. Yine âyette<sup>136</sup> geçen لَأَنْهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ifâdesinde لَا zâidtir ve anlam 'dönecekler' şeklindedir. Ama yine de âyeti olumsuz anlayanlar da vardır.

Kur'ân'da لَا أَقْسِمُ yemin ifâdelerinin<sup>137</sup> başında bulunan لَا'lar da zâid'tir ve "Yemin etmiyorum." değil, "Yemin ediyorum." anlamındadır. Ancak "Kur'ân'da zâid harf olmaz." fikri ile bu لَا'ların zâid olmadığını söyleyenler ve bu konuda bir takım yorumlar yapanlar vardır<sup>138</sup>. Bunlardan bâzısı: "muksem aleyh' olumsuz olunca nefyi te'kid için 'lâ'nın gelmesi câizdir"<sup>139</sup>. Bâzısı: "لَا أَقْسِمُ" aslında لَأَقْسِمُ demektir. 'Lâm', işbâ yoluyla lâ'ya dönüşmüştür." görüşünü savunur. Nitekim Kunbul ve Bezzî kırâatlerinde böyle okunur<sup>140</sup>.

**b- Mâ/مَا:** مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ<sup>141</sup> ve مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ<sup>142</sup> gibi Kurân ifâdelerinde geçen mâ/مَا'ların amel ve anlama bir etkisi yoktur. Fakat bu mâların 'şey' ya da duruma uygun bir anlama geldiği, mesela مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ'deki mâ'nın 'zaman' anlamında olduğu da söylenir<sup>144</sup>.

**c- Bâ/b, Min/مِن Lâm/ل gibi anlama doğrudan etkisi olmayan harflerin kullanımı:** لِيُغْفَرَ<sup>146</sup> بآيَاتِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ<sup>145</sup> âyetindeki bâ zâidtir. لِيُغْفَرَ<sup>146</sup> ifâdesindeki<sup>147</sup> mağfiret kelimesinin Kur'an'ın diğer âyetlerinde min'siz şekilleri de vardır. عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ<sup>148</sup> âyetinde kelimenin aslının رَدِفَكُمْ olduğu ve izâfetin ikhâm lâmi adı verilen bu fazladan getirilmiş lâmla çözüldüğü söylenir<sup>149</sup>. Fakat bunun رَدِفَ لَهُ fiili olduğu da ileri sürülebilir.

**d- vâv/و :** ... إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ<sup>150</sup> âyetindeki vâv'ın bir fonksiyonu olmadığı söylenir. Buna göre 'yesuddüne' fiili sılaya dahil edilemez. Bilakis fâili ile birlikte الَّذِينَ'nin haberi durumundadır. وَلَقَدْ آتَيْنَا<sup>151</sup> مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَآءَ وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ âyetindeki<sup>151</sup> 'ziyâen' kelimesinin başındaki vâv'ın da bir görevi yoktur. Sadece haşiv olarak/fazladan getirilmiştir. Buna İmruu'l-Kays'ın şiirinde de rastlanılır. Aynı şekilde فَلَمَّا<sup>152</sup> أَسْلَمْنَا وَتَلَّىٰ لِّلْحَبِيبِ وَنَادَيْنَاهُ ... âyetinde<sup>152</sup> 'nâdeynâ' fiilinin evvelindeki vâv da haşiv / görevi olmayan bir harftir ve nidâ fiili lemmânın cevabıdır<sup>153</sup>.

**39-Gayr-ı munsarif kelimenin munsarif olması:** Bakara 61. âyetteki إِنْ هَدَيْتُمْ مِصْرًا<sup>154</sup> ifâdesindeki 'mısr' gayr-ı munsarif bir kelime olmasına rağmen munsarif olarak kullanılmıştır. Ülke isimleri telaffuzu kolay ya da zor olmalarına bakılmadan gayr-ı munsarif olarak kabul edilirler. Bu kelimenin tenvinli okunması kelimedeki 'şehir' anlamına bağlanarak açıklanmaya çalışılır. Fakat kelimenin 'Abdullah (ö.192/807-8) kırâatında gayr-ı munsarif okunması ve Kur'an'da Yûnus, 10/87; Yûsuf, 12/21 ,99; Zuhrûf, 43/51. âyetlerde bu kelimenin gayr-ı munsarif olarak kullanılması bu âyetteki kelimenin sonuna bir tenvin eklendiğini doğrular<sup>154</sup>. Kur'an'daki سَلَّاسِلًا<sup>155</sup> ve قَوَارِيرًا<sup>156</sup> kelimeleri de gayr-ı munsarif olmalarına rağmen munsarif olarak kullanılmışlardır.

**40- Bir harf-i cerin başka bir harf-i cerin yerine kullanılması:** ... فِي جُدُوعِ النَّخْلِ<sup>157</sup> âyetinde<sup>157</sup> fi/في harfi, alâ/عَلَى yerine kullanılmıştır. ... إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ<sup>158</sup> âyetinde<sup>158</sup> alâ/عَلَى harfi, min/مِن yerine kullanılmıştır<sup>159</sup>. يَجْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجْدًا<sup>160</sup> âyetinde<sup>160</sup> lâm/ل harfi, alâ/عَلَى yerine kullanılmıştır. ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا<sup>161</sup> âyetinde<sup>161</sup> ise 'hedâ' fiili 'ilâ' ile kullanılması gerekirken 'lâm' ile kullanılmıştır<sup>162</sup>. Bunda 'li'llâhi' ve âyetin devamındaki 'li nehtediye' deki lâmlara uygunluk etkili olmuş olsa gerekir.

Bâzılarına göre bu gibi yerlerde harf-i cerler birbirlerinin yerlerine kullanılmamış, fiil kullanılması gereken bir harf-i cerle kullanılmadığına göre o fiil bu harf-i cer'in kullanıldığı başka bir fiilin anlamına dönüşmüştür. Bu görüşteki dilciler bu olayı 'tazmîn' adı ile anarlar<sup>163</sup>.

**41-Edâtların birbirlerinin yerine kullanılması:** Bel / بَلْ anlamında ev/أَوْ<sup>164</sup> وِ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ<sup>164</sup> ev / أَوْ / bel / بَلْ anlamındadır<sup>165</sup>. Ev/أَوْ anlamında vâv/و: وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كُفُورًا<sup>166</sup> âyetinin<sup>166</sup> aslı وَلَا كُفُورًا<sup>167</sup> şeklindedir<sup>167</sup>. Vâv anlamında illâ: ... إِلَّا الَّذِينَ...<sup>168</sup> فَوَلَّوْا<sup>168</sup> âyeti<sup>168</sup> buna örnek

verilir. *فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُقُومَ* âyetindeki <sup>169</sup> levlâ/لَوْلَا, hellâ/هَلَّا anlamında kullanılmıştır. *هَلْ أُنْتِ عَلَى الْإِنْسَانِ* âyetinde <sup>170</sup> hel/هَلْ, kad/كَدْ anlamındadır. <sup>171</sup> *...مَثَلًا مَا بُعِوضَةٌ فَمَا* âyetinde <sup>172</sup> lâ'lar lem konumundadır <sup>173</sup> *فَوَقَّ* âyetinde <sup>174</sup> fevk/فَوْق, dün/دُون anlamındadır. *وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا* âyetinde <sup>175</sup> ba'de/بَعْدُ, ma'a / مَعَ anlamındadır <sup>176</sup>.

#### 42-Kelime dizimi bakımından problemler:

*يَدْعُو مَنْ لَرُءُهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ* âyetinin <sup>177</sup> aslı *يَدْعُو لِمَنْ صُرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ* dir. Lâ'm gelmesi gereken yerde gelmemiştir <sup>178</sup>.

**43-İstisnâ'da müstesnâ'nın nasb yerine ref edilmesi:** İstisnâda müstesnâ ve müstesnâ minh'in nasb edilmesinin ve ittibâ (bedeliyet) üzere duruma göre ref-nasb-cer edilmesinin caiz olduğu yerler vardır. Bu yerler için genel bir kavram olarak gayr-ı müceb yapıdaki cümlelerde müstesnâ hem mansûb hem merfû okunabileceği söylenir. Gayr-ı müceb ile nefy, nehy ve istifhâmli yapılar kast edilir <sup>179</sup>. Kur'ân'da *قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ* âyetinde <sup>180</sup> 'Dâllûne' mansûb değil merfû okunmuştur. Halbuki buna benzer başka âyetlerde mesela *مَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعُ الظَّنِّ* âyetinde 'ittibâ' kelimesi mansûb okunmuştur <sup>181</sup>. 'Dâllûne'nin merfû okunmasını bu âyetin bulunduğu sûrelerdeki âyetlerin 'ûn' sesi ile bitmesi ile açıklayabiliriz. İbn Hişâm kelimenin mansûb okunmasının gramatik açıdan imkan dâhilinde olmakla beraber kırâatin tâbî olunacak bir sünnet olduğunu söyleyerek <sup>182</sup> kırâatlerin otoritesine boyun eğmektedir. Zirâ kırâat-ı seb'a bu kelimenin ref edilmesinde icmâ halindedir.

#### Sonuç:

**Kur'ân'ın kıraatinde geçersiz dil yapıları/gramere aykırı yapılara farklı yaklaşımlar ve bu konuda Sîbeveyhi'nin görüşü:**

1.Kur'ân'da ve Kur'ân kırâatlerinde gramere uymayan yapılar vardır ve bunlar bir gramer hatasıdır. Örneğin Londra Üniversitesinden Prof. Dr. Alfred Guillaume bu görüştedir <sup>183</sup>.

2.Kur'ân kırâatlerinde gramere uymayan ifâdeler vardır ve bunlar gramerle tashîh edilmelidir. Bu görüş ez-Zamahşeri'ye âittir.

3.Kur'ân kırâatleri kusursuzdur ve gramer, Kur'ân kırâatleri ile tashîh edilmelidir. İbnu'l-Muneyyir bu görüştedir.

4.Kur'ân zaman zaman gramere uymayabilir. Bu durum Kur'ân'ın kendi dilini yine kendisinin oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Muhammed Hamidullah'a âit bir görüştür.

5. Gramer Araçların konuşma dilindeki en işlek yapılardan oluşturulmuş hiyerarşik bir yapıdır. Kur'ân, şiir, darb-ı meseller, deyimler, kalıplaşmış ifâdeler, duâ ve bedduâ sîgaları belirlenmiş gramer kurallarına bire bir uymaz. Bu durum onların yanlış olduğu anlamına gelmez. Zira gramerin oluşturulmasında ana malzeme Araçların konuşma dilidir. Kelâm / konuşma

dili merkez dildir. Diğerleri yan dili temsil eder. Bu görüş Sibeveyhi'nin görüşüdür.

Sibeveyhi gramer kurallarını oluştururken temel malzeme olarak kelâm/Arapların konuşma dilini kullanır. Sibeveyhi topladığı malzemeyi edebî dilde kesret/işleklik derecesine göre çeşitli sözel değerlerle anarak belli bir hiyerarşik sistem oluşturur. Bu sisteme ilk kez Profesör Doktor Mehmet Çakır dikkat çekmiş ve bunların sayısal karşılıklarını tespit etmiştir<sup>184</sup>. Gramer dokuz basamaklı bu sözel değerlerin ilk beş basamağından (had/eksiksiz=100 puan; Ecvd/pekiyi=90-99 puan; Kesîr/çok iyi= 80-89 puan; Ceyyid/iyi=70-79 puan; Câiz/geçer-orta=60-69 puan) oluşturulmuştur. Halbuki dil geniş bir coğrafyada esnek bir biçimde kullanılmıştır. Dilde zaîf/zayıf=50-59 puan; kabîh/berbat=40-49 puan; Redî/fenâ=30-39 puan; lâyecûz/Geçersiz=0-29 puan değerindeki yapılar da vardır. Bu yapılardan gramer kuralı çıkarılmaz. Fakat bu düşük değerlerdeki yapılar işlek bir biçimde olmasa da Arapların en azından bir takım lehçeler seviyesinde kullandıkları yapılardır. Gramerin kural koyarken bu yapıları kullanmaması onun edebî dildeki en işlek yapılar üzerinden tümünden gelimci bir çaba ile inşâ edilmesindedir. Mesela mevsûk şiirde ilk beş değer dışında kalan başka bir deyişle gramerin muttarid/genel-geçer kurallarına uymayan yapılar da vardır. Fakat yine de hiç bir Arap bunları red etmez.

Bu şiirler İmru'u'l-Kays (ö.h.ö.76/540), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö.h.ö.13/610) gibi büyük şâirlerce yazılmış ve hepsi de Arapların zevk-i selimlerine uymuştur. Hatta İslâm'dan sonra bile bu değişmemiş, Hazreti 'Ömer "Şiir Arapların dîvânıdır."<sup>185</sup> diyerek bunu ifâde etmiştir. Buna bağlı olarak mevsûk şiirlerdeki gramere uymayan yapılar hata olarak görülmemiş bunlar 'zarûret' terimi ile ifâde edilmiş ve gramere uymayan bu yapıların şiirlere özgü esneklik olduğu düşünülmüştür. Sibeveyhi bu zarûretler hakkında 'ıztırâr'<sup>186</sup>, 'ihtimâl'<sup>187</sup> bir yerde de 'te vessû'/esneklik'<sup>188</sup> kavramını kullanır.

Buna benzer şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de de gramere uymayan yapılar vardır. Bunlar teknik olarak 'Kur'ân zarûreti' olarak anılmasalar da gerçekte bunlar da 'şiir zarûretlerini' andırmaktadırlar. Biz bu yapıları 'Kur'ân ruhsatları' olarak yukarıda ele aldık.

Sibeveyhi, şiirlerde ve Kur'ân'da belirlenmiş gramer kurallarına uymayan bu yapıları gramere uymuyor diye ilk beş basamağın altında bir değerle anmamıştır. Sibeveyhi bu yapılar konuşma dilinde icrâ edilse bunları çekinmeden ilk beş basamağın altındaki 'kabîh', 'lâyecûz' gibi bir değerle anardı. Sibeveyhi Kurân ve mevsûk şiirin otoritesine boyun eğerek bunlardaki gramere uymayan yapıları şiirde 'ıztırâr', 'ihtimâl', 'te vessû'; Kur'ân'da 'sünnet' terimi ile 'kesîr' sözel değerine taşımıştır.

Darb-ı meseller ve dua ve bedduâ gibi deyimleşmiş ifâdelerin gramere uymayan yapılarını da 'hüccet/otorite'<sup>189</sup> kavramına dayanarak yine 'kesîr' sözel değerinde kabul etmiştir. Bu eğilimin kaynağı onun *ecri mâ tucri'l-'Arab/Araplar dili nasıl konuşuyorsa öyle konuşmalı*<sup>190</sup> ve *istehsin mâ*

*istahseneti*'l-'Arab/Arapların zevk-i selimine uyanı olduğu gibi kabul etmeli<sup>191</sup>. ilkelerine dayanır.

Sîbeveyhi zaman zaman Arapların konuşma dilindeki bir takım galat-ı meşhûrları da 'ihmâl/kuralı görmezden gelme'<sup>192</sup> gerekçesine dayanarak normalde 'kabîh' vb. değerdeki bir yapıyı, örneğin müzekkerin müennese sıfatlandığı bir takım galat-ı meşhûrları; 'ahad' gibi her zaman olumsuz yapıda gelmesi gereken kelimelerin olumlu yapıda geldiği galat-ı meşhûrları yine 'kesîr (80 puan)' değerine taşımıştır.

Kur'ân'daki gramere uymayan yapıları işte bu çerçevede görmek gerekir. Şiirlerde gramere uymayan yapılar nasıl gramatik açıdan hatalı kabul edilemiyor, bunlar 'zarûret' terimi ile; gramere uymayan mesel ve deyimler 'hüccet' terimi ile; hatta konuşma dilindeki galat-ı meşhûrlar yerleşik ifâdeler olduklarına bakılarak 'ihmâl' terimi ile makbûl sayılıyorsa, Kur'ân'daki gramere uymayan yapılar da 'sünnet' terimi ile makbûl sayılmıştır. Zira Kur'ân-ı Kerîm sadece edebî lehçeden beslenmez, onun dil yapısında eşit derecede olmasa da 64 Arap lehçesinin payı vardır. Hâlbuki gramer edebî lehçeye dayanılarak oluşturulmuş bir yapıdır.

<sup>1</sup>Yûnus, 10/22.

<sup>2</sup>Rûm, 30/39; Hucurât, 30/7.

<sup>3</sup>Kıyâmet, 75/33-34.

<sup>4</sup>Bakara, 2/1-2.

<sup>5</sup>Yâsîn, 36/22.

<sup>6</sup>Kevser, 108/1-2.

<sup>7</sup>Tâhâ, 20/72-73.

<sup>8</sup>Fussilet, 41/12.

<sup>9</sup>Bu tür şahıs zamirlerinde farklılaşma bir sanat olarak kabul edilir ve 'iltifât' olarak anılır. İbn Kemâl, *Telvînu'l-Hitâb* adını verdiği eserinde iltifatı tamamen üstteki kullanımlara uygun şekilde altı kısımda inceler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Ege, *Telvînu'l-Hitâb İbn Kemâl*, basılmamış yüksek lisans tezi, İzmir, 1995, s. 45-46.

<sup>10</sup>Rûm, 30/36.

<sup>11</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 435.

<sup>12</sup>Â'râf, 7/193.

<sup>13</sup>Bakara, 2/87.

<sup>14</sup>Leyl, 92/1-2.

<sup>15</sup>Şems, 91/3-4.

<sup>16</sup>Meryem, 19/29.

<sup>17</sup>Fâtır, 35/9.

<sup>18</sup>Bakara, 2/228.

<sup>19</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 202, Ayrıca *el-Kitâb*, II, 179'ta da buna temas edilir.

<sup>20</sup>el-Mubberred, *el-Muktadab*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ts., II, 158-159.

<sup>21</sup>Sirasıyla: Tarık, 86/6; Hâkka, 69/21; Kâria, 101/7; Ankebût, 29/67; Bakara, 2/10 ve pek çok âyette.

- <sup>22</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 89.
- <sup>23</sup> En'âm, 6/137.
- <sup>24</sup> Bkz. İbn Mucâhid, *es-Seb'a fî'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1972, s.270.
- <sup>25</sup> Muhammed Hamâse 'Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r Dirâsetun fî'd-Darûreti's-Şi'riyye*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1996, s.326.
- <sup>26</sup> ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, II, 42.
- <sup>27</sup> İbnu'l-Muneyyir, *el-İntisâf*, (Keşşâf'ın kenarında basılmıştır.), II, 42.
- <sup>28</sup> es-Sirâfî, *Şerh*, I, 248.
- <sup>29</sup> Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 89, 90, 91.
- <sup>30</sup> Bkz. Kemâlu'd-Dîn, Ebû'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyene'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Matba'atu'l-İstikâmet, Kahire, 1945., I, 240, 60. Mes'ele; es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, nşr. Bedruddîn el-'Inânî, Dâru'l-Ma'rife, ts., II, 57.
- <sup>31</sup> Nâs, 114/4-5-6.
- <sup>32</sup> Vâkıa, 56/75-76-77.
- <sup>33</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 316.
- <sup>34</sup> Zümer, 39/16.
- <sup>35</sup> En'âm, 6/8
- <sup>36</sup> Zümer, 39/64.
- <sup>37</sup> Bkz. İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 261.
- <sup>38</sup> Hamâse, el-'Alâka, s. 365.
- <sup>39</sup> İbn Mâlik, *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh li Muşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, Kahire, ts., 173; es-Suyûtî, *el-Hem'*, I, 51.
- <sup>40</sup> Buhârî, *Sahîh*, III, 172 .
- <sup>41</sup> Ahmed b. el-Emîn eş-Şenkîti, *ed-Dureru'l-Levâmi' 'alâ Hem'i'l-Hevâmi' Şerhu ve Cem'u'l-Cevâmi' fî'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1973, I, 28.
- <sup>42</sup> el-'Ukberî, *İmlâu Mâ Menne bihi'r-Rahmân*, I, 249.
- <sup>43</sup> Hicr, 15/15; Zührûf, 43/83; Meâric, 70/42; A'râf, 7/73; Hûd, 11/64; Mü'min, 40/26.
- <sup>44</sup> En'âm, 6/91.
- <sup>45</sup> En'âm, 6/112; 137.
- <sup>46</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 447.
- <sup>47</sup> Muhammed, 47/38.
- <sup>48</sup> Âl-i İmrân, 3/111.
- <sup>49</sup> İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, 351; Kurtubî, *el-Câmi'l-i Ahkâmi'l-Kur'an*, 3485.
- <sup>50</sup> Yûsuf, 12/90.
- <sup>51</sup> Bkz. İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, 421.
- <sup>52</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 161.
- <sup>53</sup> Ahzâb, 33/10,67; İnsân, 76/15; Mürselât, 77/36.

- <sup>54</sup> Örneğin; Mürselât, 77/35-36.
- <sup>55</sup> Örneğin; Fâtır, 35/36.
- <sup>56</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 226.
- <sup>57</sup> İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 338-339.
- <sup>58</sup> İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s.683.
- <sup>59</sup> Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ-iki Ğavâmidî't-Tenzil, Kahire*, 1354; II, 235; Kurtubî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, 3324.
- <sup>60</sup> Bkz Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 289.
- <sup>61</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, thk. 'Abdu'l-'Azîz Ğanîme vd., Şa'b, V, 171; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4054; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, XV, 176.
- <sup>62</sup> A'râf, 7/145.
- <sup>63</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, I, 258.
- <sup>64</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, I, 258.
- <sup>65</sup> Secde, 32/13.
- <sup>66</sup> İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 245.
- <sup>67</sup> Nebe, 78/28.
- <sup>68</sup> İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 220.
- <sup>69</sup> Kıyâmet, 75/33.
- <sup>70</sup> Şems, 91/10.
- <sup>71</sup> Mürselât, 77/11.
- <sup>72</sup> Yûnus, 10/35.
- <sup>73</sup> Nisâ, 4/18, 37, 151, 161; İsrâ, 17/10; Kehf, 18/29, 102; Furkân, 25/11, 37; Ahzâb, 33/31; Fetih, 48/13; Mülk, 67/5; İnsân, 76/4.
- <sup>74</sup> Yûsuf, 12/31.
- <sup>75</sup> Kâf, 50/18, 23.
- <sup>76</sup> Şiir inşâdındaki bu yöntemler için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 299.
- <sup>77</sup> Saffât, 37/130.
- <sup>78</sup> Suarâ, 26/198.
- <sup>79</sup> Mekkî, *Muşkîlu İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 618-619.
- <sup>80</sup> İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 241.
- <sup>81</sup> Hâkka, 69/28-29.
- <sup>82</sup> Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 286.
- <sup>83</sup> Kasas, 28/76.
- <sup>84</sup> Âişe 'Abdurrahmân bintu's-Şâtî', *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrak Dirâsetun Kur'âniyye Lugaviyye ve Beyâniyye*, Dâru'l-Ma'ârif, 2. baskı, Kahire, 1984, s. 564'ten naklen.
- <sup>85</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ts., I, 12.
- <sup>86</sup> İbrâhîm, 14/47.
- <sup>87</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkîli'l-Kur'ân*, s.193
- <sup>88</sup> Âl-i İmrân, 3/40.



- <sup>89</sup>Bakara, 2/171.
- <sup>90</sup>Mesela; Âdiyât, 100/8; Necm, 53/8; Furkân, 25/74;
- <sup>91</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 92.
- <sup>92</sup>Ka'b b. Zuheyr, *Dîvân*, nşr. 'Alî Fâûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s.64.
- <sup>93</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 92.
- <sup>94</sup>İbn Hişâm, *Mugnî'l-Lebîb*, I, 217; el-Eşmûnî, *Şerh*, IV, 8; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Matba'atu's-Seâdet, Kahire, 1328, VIII, 488.
- <sup>95</sup>Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, II, 366; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 221.
- <sup>96</sup>İnşirâh, 94/1.
- <sup>97</sup>el-Ahfeş, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 292.
- <sup>98</sup>Tâhâ, 20/63.
- <sup>99</sup>İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, 419; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, II, 439. İbn Kesîr ve Hafs nûnu tahfîf ederek okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Takrîbu'n-Neşr*, 141.
- <sup>100</sup>İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, s.51.
- <sup>101</sup>Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhîf*, Matba'atu Rahmâniyye, Kâhire, 1936, s.33. Bu iddiaya göre diğer lahınlr Mâide, 5/69'daki 'sâbi'ûn'; Nisâ, 4/162'deki 'mukûmîne'; Münâfikûn, 63/10'daki 'feesaddeka' kelimelerindedir.
- <sup>102</sup>İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, s.57.
- <sup>103</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 474-475; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 22.
- <sup>104</sup>Târik, 86/4.
- <sup>105</sup>Yâsîn, 36/32.
- <sup>106</sup>İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, 282.
- <sup>107</sup>Hûd, 11/111.
- <sup>108</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 283.
- <sup>109</sup>İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, s.46.
- <sup>110</sup>Müslim, *Sahih*, Mektebetu ve Matba'atu el-Meşhed el-Huseynî, Kahire, ts, Libâs, (VI, 161); Ahmed Davudoğlu, *Sâhîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez nşr., İst., 1978, Libâs, 98, 2109, (IX, 5684) Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Buhârî, *Sahih*, Edeb, 75, Libâs, 89,91, 92, 95; Müslim, *Sahih*, Libâs, 96- 97, 99.
- <sup>111</sup>İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, s.49.; inne / in'in kullanım şekilleri hakkında ayrıca bkz. Hâdî Atıyye Mataru'l-Hilâlî, *el-Hurûfu'l-Âmile fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâgıyyîn*, 'Âlemu'l-Kutub-Mektebetü'n-Nahda el-'Arabiyye, 1.baskı, Beyrut, 1406/1986. s.49-50-51.
- <sup>112</sup>Taha, 20/89.
- <sup>113</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 440.
- <sup>114</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 390.
- <sup>115</sup>Müzzemmil, 73/20.
- <sup>116</sup>Hadîd, 57/29.
- <sup>117</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 481.
- <sup>118</sup>Nûr, 24/9.

- <sup>119</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 480.  
<sup>120</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 389; 411.  
<sup>121</sup>Bakara, 2/214.  
<sup>122</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 417.  
<sup>123</sup>Fâtır, 35/36.  
<sup>124</sup>Mürselât, 77/36.  
<sup>125</sup>Kalem, 68/9.  
<sup>126</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 422.  
<sup>127</sup>Hadîd, 57/29.  
<sup>128</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 306.  
<sup>129</sup>Sâd, 38/75.  
<sup>130</sup>A'râf, 7/12.  
<sup>131</sup>Bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, Beyan, İstanbul, ts., s.86.  
<sup>132</sup>Neml, 27/24-25.  
<sup>133</sup>İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 195.  
<sup>134</sup>el-Ahfeş, *Me'ânî'l-Kur'ân*, II, 648.  
<sup>135</sup>En'âm, 6/109.  
<sup>136</sup>Enbiyâ, 21/95.  
<sup>137</sup>Bu ifâdenin geçtiği âyetler: Vâkıa, 56/75; Hâkka, 69/38; Meâric, 70/40; Kıyâmet, 75/1-2; Tekvîr, 81/15; İnşikâk, 84/16; Beled, 90/1.  
<sup>138</sup>Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sâdık Kılıç, *Yemin Olsun ki, Aksâmu'l-Kur'ân*, İhtar, İstanbul, 1996, s.29-32.  
<sup>139</sup>İbn Kesîr, IV, 447.  
<sup>140</sup>el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, ts., XXIV, 136.  
<sup>141</sup>Nisâ, 4/155.  
<sup>142</sup>Nûh, 71/25.  
<sup>143</sup>Mü'minûn, 23/40.  
<sup>144</sup>el-'Ukberî, *İmlâu Mâ Menne bihi'r-Rahmân*, II, 149.  
<sup>145</sup>Bakara, 2/195.  
<sup>146</sup>İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 282.  
<sup>147</sup>İbrâhîm, 14/10.  
<sup>148</sup>Neml, 27/72.  
<sup>149</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 238.  
<sup>150</sup>Hac, 22/25.  
<sup>151</sup>Enbiyâ, 21/48.  
<sup>152</sup>Sâffât, 37/103.  
<sup>153</sup>İbn Şakîr, *Muhallâ*, 267.  
<sup>154</sup>Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 42-43.  
<sup>155</sup>İnsân, 76/4.  
<sup>156</sup>İnsân, 76/15.  
<sup>157</sup>Tâhâ, 20/71.

- <sup>158</sup>Mutaffîfîn, 83/2.
- <sup>159</sup>Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 14.
- <sup>160</sup>İsrâ, 17/107.
- <sup>161</sup>A'râf, 7/43.
- <sup>162</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 233; A'râf, 7/57; Âl-i İmrân, 3/193'te de aynı durum vardır.
- <sup>163</sup>Mâlekî, Ahmed b. 'Abdunnûr, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1985, s.248-249.
- <sup>164</sup>Sâffât, 37/147.
- <sup>165</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 273.
- <sup>166</sup>İnsân, 76/24.
- <sup>167</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 268. Bu manada Sâffât, 37/16-17; Vâkıa, 56/47-48; âyetleri de sayılabilir.
- <sup>168</sup>Bakara, 2/150.
- <sup>169</sup>Vâkıa, 56/83.
- <sup>170</sup>İnsân, 76/1.
- <sup>171</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 131.
- <sup>172</sup>Kıyâmet, 75/31.
- <sup>173</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 282.
- <sup>174</sup>Bakara, 2/26.
- <sup>175</sup>Nâziât, 79/30.
- <sup>176</sup>Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 14.
- <sup>177</sup>Hac, 22/13.
- <sup>178</sup>İbn Şakîr, *el-Muhallâ*, 239.
- <sup>179</sup>Bunun için bkz.es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye li'l-lugati'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., s.217.
- <sup>180</sup>Hicr, 15/56.
- <sup>181</sup>Nisâ, 4/157; Yine Leyl, 92/19-20 âyetinde müstesnâ mansûb okunur.
- <sup>182</sup>İbn Hişâm, *Şuzûru'z-Zeheb*, s. 209.
- <sup>183</sup>Guillaume bu iddialarını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin dâvetlisi olarak geldiği 1953 yılında 11-17 Mayıs'ta verdiği konferanslarında dile getirmiştir. Bunların tam metni için bkz. İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi, cilt I-IV, s.119-145,1953, İstanbul, Ayrıca bkz. Osman Keskiöglü, "Kur'ân'da Gramer Hatası Yoktur", Ahmet Parlakışık, *Oryantalizm'in Soruları*, İnsan, İstanbul, 1995.s.135-144
- <sup>184</sup>Bkz. Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir, 1994, s.50-81.
- <sup>185</sup>el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, s.15; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, V, 269; İbn Raşîk, *el-'Umde*, I, 30; Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 470.
- <sup>186</sup>el-Kitâb'ta ıztırâr terimi için bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 346, 387, 435.
- <sup>187</sup>el-Kitâb'ta ihtimâl terimi için bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 8.
- <sup>188</sup>el-Kitâb'ta tevessû' terimi için bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, II, 303.
- <sup>189</sup>Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 127-128.

<sup>190</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 166, 206,

<sup>191</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 252.

<sup>192</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 363, 459; II, 204.

## KLÂSİK ARAP EDEBİYATINDA EDEBÎ TENKİDİN ORTAYA ÇIKIŞI

M. Akif Özdoğan\*

**Özet:** Klâsik Arap edebiyatında edebî tenkit önceleri basit, sade ve gerekçe belirtilmeden yapılıyordu. H. III. asırdan itibaren edebî tenkit İbn Sellâm ile birlikte ilmî bir hüviyet kazanmıştır. Bu dönemde edebî tenkit bağımsız bir ilim haline gelmese de, bu ilim ile ilgili pek çok konu hızlı bir şekilde gelişme kaydetmiştir. Kudâme ise “Nakduş-‘şî’r” ve Nakdu’n-nesr” adlı eserlerinde nakd-tenkit ismini kullanmış, tenkitle ilgili pek çok meselelerden bahsetmiştir. H. IV. asırda muhdes ve kadîm şâirler tartışması gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda önemli tenkit meseleleri ele alınmıştır. Hatta bu dönemde edebî tenkit karşılaştırmalı olarak da incelenmiştir. Karşılaştırmalı tenkitlerin en önemlisi muhdes şâirlerin öncüsü şâir Ebû Temmâm ile kadîm şâirlerin öncüsü el-Buhturî etrafında gerçekleşmiştir. es-Sûlî, “Ahbâru Ebî Temmâm” adlı eserinde Ebû Temmâm’ı medhederken; el-Buhturî’yi kötülemiştir. el-Amidî ise “el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buhturî adlı eserinde el-Buhturî’yi savunmuş ve onu Ebû Temmâm ile mukâyese yapmıştır. Kâdî el-Curcânî, ise “el-Vasâta beyne’l-Mutenebbî ve husûmihi” adlı eserinde şâir el-Mutenebbî hakkında o edebi çevrede yapılan övgü ve yergilere cevap vermeye çalışmıştır.

### Beginning of Literary Criticism in Classic Arabic Literature

**Summary:** In the classic Arabic literature, literary criticism was being held simply, plain and without reason. Beginning from 3th century after hegira, the literary criticism was gained a scientific feature by Ibn Sallam. In this period, the literary criticism, without being an independent science, rapidly developed, many subjects about it. Kudâme b. Ja’far in his works “Nakd al-Shi’r” ve Nakd al-Nathr” used the name nakd/criticism and largely mentioned about critical matters.

In the 4th century after hegira, the argument of new-muhdas and old-qadîm poets was occurred. In these arguments, many literary criticism topics were held. Even in this period, literary criticism done comparatively. The most significant of comparative criticism was argued around Abu Tammâm, the pioneer of new (muhdas) poets, and el-Buhturî, the pioneer of old (kadîm) poets. es-Sûlî, in his work “Ahbâr Abî Tammâm” praised Abû Tammâm while al-Buhturî satirized him. But al-Amidî, in his work “al-Muvâzane beyne Abî Tammâm va’l-Buhturî, advocated al-Buhturî, and compared him with Abû Tammâm. And Qâdî al-Jurjânî, in his work “al-Wasâta” tried to give replies to praises and satires which were done in literary environment about al-Mutanabbi.

---

\* Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*Edebî tenkit* kavramının klasik Arap edebiyatında tarifi yapılmamakla birlikte, edebî tenkit kabul edilebilecek tenkitler yapılmış, bu konuda önemli meseleler ele alınmış, hatta eserler te'lif edilmiştir. Bu çalışmalar h. IV. asırda ileri bir düzeye ulaşmakla birlikte; bağımsız bir ilim olamamış; edebiyat, belâgat gibi ilimler içerisinde ele alınmayı sürdürmüştür. H. IV. asırda hem edebî tenkît hem de karşılaştırılmalı edebî tenkit, ilmî kabul edilebilecek düzeye gelmiştir. Bu dönemde karşılaştırmalı tenkidin ortaya çıkması ve önemli eserlerin te'lif edilmesinin arka planındaki sebepler çok önemlidir. Zira bu sebepler olmasaydı, belki karşılaştırmalı tenkit o dönemde hızlı bir şekilde gelişmeyecekti. Biz bu çalışmamızda karşılaştırmalı tenkîdin h. IV. yüzyıla kadarki durumu ile bu dönemde hızlı bir şekilde ilmî kabul edilebilecek çalışmaların ortaya çıkmasını sağlayan faktörleri ve bu çalışmalarını tanıtmaya çalışacağız.

Edebî tenkit, ister şiir ister nesir olsun, bunları tahlil edip, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi bir takım değerlendirmede bulunan edebî bir ilimdir<sup>1</sup>. Karşılaştırmalı edebî tenkit ise, iki veya daha fazla edebî eser ya da edip hakkında yapılan mukayeseli değerlendirmelerdir<sup>2</sup>.

Karşılaştırmalı (muvâzene/mukârene) edebî tenkit, Araplarda normal edebî tenkit gibi basit, sade ve gerekçe belirtilmeden câhiliyye döneminde dahi yapılıyordu. Bu tenkitlerde, ilmi ölçüler olmayıp, edebî zevk ön planda idi.

Câhiliyye döneminde, “*en büyük şâir kimdir? Arapların söylediği en iyi şiir beyti hangisidir?*” gibi sorulara verilen cevaplar, edebî tenkîdin ilk örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>3</sup>. Bu değerlendirmeler aynı zamanda karşılaştırmalı tenkîdin de ilk örnekleri olarak da görülmektedir. Meselâ; en-Nâbîga ez-Zubyânî (18/604) Ukâz panayırında kırmızı bir çadır içerisinde şâirlerin şiirlerini dinler ve orada, sade ve sebep belirtmeksizin karşılaştırmalı tenkitler yapardı<sup>4</sup>: Bir defasında el-A‘şâ ( 7/629), en-Nâbîga’nın çadırına girip şiirini inşâd etmişti. Daha sonra da Hassân bin Sâbit ( 54/674) girip şu şiiri okumuştur: (Tavîl):

$$B \downarrow \varepsilon \nabla \phi \zeta \wp \oplus \downarrow \emptyset \wp \times \subseteq B \otimes \downarrow B \in \mu X \zeta \quad \odot Z \zeta \approx B I \oplus \blacklozenge \aleph \dots \subseteq \\ \wp \leftarrow \approx A \Pi B \otimes \circ \zeta \approx A B \otimes \approx$$

“*Kuşluk vaktinde parlayan beyaz kazanlarımız vardır,*

*Savaşta kahramanlarımızın kılıçlarından kan damlar*”.

“en-Nâbîga, Hassân’a: “*sen şâirsin ama şiirinde tabaklar (  $\Pi B \otimes \circ \zeta \approx A$ ) ve kılıçlar (  $B \otimes \downarrow B \in \mu A$ ) kelimelerinin azlık ifâde eden çoğul sığasını kullandın, halbuki çokluk ifâde eden (“ $\subset \in \mu - \emptyset B \circ Y$ ”) şekillerini kullanıydın daha iyi olurdu, ayrıca kendi neslinden bahsettiğin halde atalarından bahsetmedin*”, demiştir. Daha sonra el-Hansâ’ (24/644)nın çadıra girip şiirini inşâd etmesinden sonra, en-Nâbîga’nın, el-Hansâ’ya: “*el-A‘şâ az önce şiir inşâd etmemiş olsaydı seni insanların ve cinlerin en büyük şâiri kabul eder-*

*dim*” diyerek onu medhettiği rivâyet edilmiştir<sup>5</sup>. en-Nâbiga'nın bu karşılaştırmalı tenkîdine göre, el-A'sâ en büyük, el-Hansâ' ondan sonra gelen büyük bir şâir, Hassân ise üçüncü derece bir şâirdi.

Bu dönemde iki şâir arasında yapılan mukâyeseli/karşılaştırmalı tenkitlerin en meşhuru, İmru'u'l-Kays ( m. 545)'ın hanımı Ummu Cundeb'in, İmru'u'l-Kays ile 'Alkama hakkında yaptığı tenkittir<sup>6</sup>. İmru'u'l-Kays ile 'Alkama el-Fahl (m. 603) kendilerinden hangisinin “*daha büyük şâir*” olduğu konusunda tartışmışlardı. Zira her ikisi de kendisini “*en büyük şâir*” kabul ediyordu. Şiir kabiliyetine sahip olan İmru'u'l-Kays'ın hanımı Ummu Cundeb'i hangisinin daha büyük şâir olduğunu takdir etmesi için hakem yani tenkitçi tayin ettiler<sup>7</sup>.

Önce İmru'u'l-Kays şu beyti söyledi<sup>8</sup>: (Tavîl):

$$\Lambda\eta\cup\downarrow\Xi\varphi\alpha X \heartsuit \geq (\varphi\downarrow\otimes\downarrow'c v\dots\approx\varphi \quad \nabla\uparrow\epsilon\partial Bv\dots\approx\varphi\Lambda c \\ \cup\approx X\varphi Y\lambda\dots\downarrow$$

“*Kamçı ateşler, baldır darbesi ise kamçılar, azarlamak ise hızını artırır*”.

Daha sonra 'Alkame de aşağıdaki beyti okudu: (Tavîl):

$$\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square K\dots ZN\aleph\approx A \quad \bar{A}\varphi\approx A \varphi\aleph\bullet\varphi\aleph\subseteq \supset \\ \wp B\otimes\clubsuit \oplus\downarrow B\in \wp B\Theta \oplus\cup\bullet\epsilon\Delta\downarrow$$

“*Onlara ikinci bir kez başından yetiştii, sanki o kesif bir bulutun gidişi gibi gideriyaktı*”.

Ummu Cundeb, bu iki şiiri dinledikten sonra 'Alkame'nin “*daha büyük şâir*” olduğunu söyledi. İmru'u'l-Kays, bu hükme razı olmadı ve “*hayır ben daha büyük şâirim diyerek*” eşine verdiği hükmün gerekçesini sordu. Ummu Cundeb, kocasına, “*'Alkame'nin tasvir ettiği at, senin tasvir ettiğin attan daha iyidir. Senin atın iyi olmadığından, onu harekete geçmesi için ittin ve kırbaçladın. Halbuki 'Alkame'nin atı iyi olduğundan onu itmedi ve kırbaçlamadı*”, dedi. İmru'u'l-Kays, eşininin, 'Alkama'ye duyduğu ilgiden dolayı onu tercih ettiğini söyledi ve ondan ayrıldı. 'Alkame de bu olaydan sonra Ummu Cundeb ile evlendi<sup>9</sup>.

Sadru'l-İslâm döneminde de sade olarak karşılaştırmalı tenkitlerin yapıldığı görülmektedir. el-Kuraşî (170/1090), Hz. Peygamber (a.s.)'in, İmru'u'l-Kays'ın şiirlerini beğendiğini ifade etmiş ve onun hakkında şöyle söylediğini rivâyet etmiştir<sup>10</sup> :

$$\varphi\blacklozenge\rho\approx A \odot\downarrow \supset\downarrow\varphi\times N\approx \iota B\otimes\approx A \odot\approx\Gamma \Im\cup\sqrt{A}c\dots I \prod A\varphi\blacklozenge\rho\approx A \\ \Re\varphi\times\subseteq \supset \wp\Gamma$$

“*İmru'u'l-Kays, şiirdeki üstünlüğünden dolayı, onları cehenneme götürürken de şâirlere sancağı ile öncülük yapacaktır.*”

Yine Hz. Ebû Bekir, en-Nâbiga'yı, şiirinin diğer şâirlerin şiirlerinden daha iyi ve daha hoş olması yönü ile diğer şâirlere tercih etmiştir. Hz. Ömer de Zuheyir (m.610)'i şiirde az kullanılan kelimelere yer vermediği için diğer şâirlerden üstün görmüştür<sup>11</sup>.

Emeviler döneminde Irak'ta el-Mirbed panayırında, **el-Ferzadak** (112/730), **Cerîr** (114/732) ve **el-Ahtal** (92/710) şiir inşâd ederler, şiirleri dinleyen tenkitçiler ve diğer edebî zevke sahip kimseler de hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek amacıyla mukayeseli tenkit yaparlardı<sup>12</sup>. Bu üç şâirden biri diğerini *hususî bir vezin ve kâfiye ile hicveder*, diğer şâir de yine aynı vezin ve kâfiye ile karşılık verirdi ki bu şâirlerin atışmalarının bir neticesi olarak **"nakâid"** şiiri de önemli ölçüde gelişme kaydetti<sup>13</sup>.

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde karşılaştırmalı edebî tenkit yine sade bir şekilde yapılmaya devam etmekle birlikte, bölge ve şehirlerde en iyi şâir olma, şiir temalarında öncülük etme gibi özellikleri ile şâirler karşılaştırmaya da tâbî tutulmuştur. Meselâ; İbn Sellâm el-Cumahî (232/846)'ye göre, en iyi mersiye şâiri, Mutemmim b. Nuveyre (30/650), Mekke'nin en büyük şâiri 'Abdullâh b. ez-Ziba'râ (15/636), Medine'nin en büyük şâiri Hassân b. Sâbit'tir.

İbn Sellâm, İbn Kuteybe (276/947), el-Câhiz (255/869), İbnu'l-Mu'tez (296/908) gibi tenkitçiler, edebî tenkit kuralları ve kavramları ile ilgili önemli çalışmalar yapmışlar, Kudâme b. Ca'fer (337/948) ile de edebî tenkit, ilmî bir seviye kazanmıştır.

H. IV. asırda genelde edebî tenkitten, özelde ise karşılaştırmalı edebî tenkitten önemli gelişmeler olmuş ve bu alanda çok kıymetli eserler te'lif edilmiştir. es-Sûlî (336/947), el-Âmidî (371/981) ve el-Kâzî el-Curcânî (392/1002)' gibi tenkitçiler, karşılaştırmalı edebî tenkit kabul edilebilecek eserler yazmışlardır. Bu eserlerin te'lif edilmesine etki eden bazı faktörler vardır ki; bunların incelenmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir. Zira bu nedenler bu tür tenkitlerin yapılmasına ve bu konuda eserler yazılmasına sebep olmuştur. Bunlar, *kadîm (eski)–muhdes/müvelled (yeni) şâirler meselesi ile şiir sirkati (hırsızlığı) meselesidir*. Bu konular, aynı zamanda edebî tenkidin önemli konuları olarak ele alınmıştır.

#### **Kadîm (Eski) –Muhdes/müvelled (Yeni) şâirler meselesi**

Abbâsîler döneminde, Arap toplumuna farklı milletlerin değişik kültürleriyle karışması, yabancı milletlerden yapılan eser tercümelemleri ile Abbâsî medeniyetin hızlı bir şekilde gelişmesi gibi bir takım nedenlerle kendilerine muhdes veya müvelled şâir denilen yeni bir şâir ekolünün ortaya çıktığı görülür<sup>14</sup>. Muhdes şâirlerin en önemlileri Beşşâr b. Burd (167/890), Mutî' b. İyâs (169/785) Mervân b. Ebî Hafsa (182/905), Ebû Nuvâs (198/813), Ebû Temmâm (231/845) v.s.'dir<sup>15</sup>. Muhdes şâirlerin uslûbu; manâ, lâfız ve vezin yönüyle kadîm şâirlerden farklıdır. Bu şâirler, önceki Arap şiir kültürüne, etkilendikleri yabancı kültürleri de ekleyerek<sup>16</sup> hem lâfız hem de manâda bazı değişiklikler yapmışlardır. Bu şâirler, kolay üslup yerine, anlaşılması zor üs-



lubu seçmişlerdir. Muhdes şâirler sanat yapmak, lâfızları seçip onları yerli yerince kullanmak, geniş manâli, karmaşık ifâdelere yer vermekle tanınmışlardır<sup>17</sup>.

el-Câhiz, İbn Kuteybe gibi tenkitçiler söz konusu şiir ekolünü benimsemişlerdir<sup>18</sup>. el-Câhiz, muhdes şâirlere destek veren ve objektif görüşler belirten en önemli ediplerendir. Ona göre eski ve yeni şâirlerin üstünlük ölçüsü, şiirlerinin iyi olmasındadır. el-Câhiz'in bu ifâdelerinden tenkitçiler cesaret almış ve muhdes şâirlerin yanlarında olmaktan çekinmemişlerdir. Meselâ; es-Sûlî, muhdes şâirlerden Ebû Temmâm'ı "*Ahbâru Ebî Temmâm*"<sup>19</sup> adlı eserinde açıkça savunmuştur. el-Curcânî de bu konuda eski şâirler ile yeni şâirler arasında orta yolu bulmaya çalışır. Eski şiir taraftarlarının, yeni şiir beytini duyduklarında çok beğendikleri halde, şiirin yeni şâir taraftarlarından birine ait olduğu söylendiğinde, önceki ifâdelerini değiştirip kötülemeğe çalışmalarını insafsızca bir tutum olarak görür<sup>20</sup>. İbn Reşîk (456/1063)'e göre ise, eski ve yeni şiir diye bir şey yoktur. Zira her eski şâir kendisinden önceki zamana göre yenidir. Meselâ; Cerîr ve el-Ferezdak, muhadram ve câhiliyye şâirlerine göre yenidir. Ama kendilerinden sonra gelen dönemde onlar da eski kabul edilmişlerdir<sup>21</sup>. İbn Reşîk, yine sonradan gelen şâirlerin şiirleri iyi ise onların sonradan gelmesinin mahzuru olmadığını, önce gelen şâirlerin şiirleri iyi değilse, önce gelmesinin de fayda vermeyeceğini belirtir<sup>22</sup>.

Muhdes şâirlerden en çok etkilenen ve tenkitçiler tarafından hakkında görüş belirtilen şâir Ebû Temmâm (231/845) olmuştur. el-Buhturî (284/897) ise kadîm şâirler çizgisinde olup bu görüşün önemli taraftarı olan bir şâirdir. H. IV. asırda bu iki şâir hakkında yapılan tenkitler, karşılaştırmalı edebî tenkit ile ilgili çok önemli eserlerin te'lif edilmesinde etkili olmuştur. Beşşâr ve Ebû Nuvâs, muhdes şâirlerin öncüleri oldukları halde bunların Ebû Temmâm kadar etkileri olmamıştır. Ebû Nuvâs'ın yeni bir şiir tarzına çağrısında fazla etkili olamayışının bazı sebepleri vardır: Tenkidin onun döneminde ilmî anlamda yeni gelişiyor olması, yenilik fikrinin geniş çaplı olmaması, onun Arap asıllı olmayışı, yenilik fikrinin itibar edilmemesine neden olmuştur<sup>23</sup>.

Muhdes şiire çağrı konusunda, Ebû Nuvâs'tan sonra gelen Ebû Temmâm'ın etkisi büyük olmuştur. O, şiire önemli yenilik getirmiştir. Ancak onun yeniliği, şiirin sanat yöntemlerinde olmayıp şiirin biçiminde olmuştur. Şiir temaları, kasidenin yapısı, ve manalar aynı kalmıştır. Şâir, özellikle bedî sanatlarına, tekellüflü, karmaşık, garîb (az kullanılan) kelimeler kullanma tarzını getirmiştir<sup>24</sup>.

İbnu'l-Mutez (296/908), bedî sanatlarını, Beşşâr b. Burd (167/785), Muslim b. Velîd el-Ensârî, Ebû Nuvâs (198/813) vs. gibi şâirlerin ortaya koymadıklarını, onların bunu sadece isim olarak kullandıklarını belirtir. Onun bu sanatların, Kur'ân, hadis, Arap dili, sahabe sözleri ve şâirlerin şiirlerinde zaten var olduğunu ifâde etmesi ile birlikte<sup>25</sup>, genelde muhdes şâirler özelde ise Ebû Temmâm etrafında büyük bir husûmet başlamıştır. Zira İbnu'l-Mutez, bu ifadesiyle bu muhdes şâirlere destek vermemiştir.

Ebû Temmâm, şiir sirkati yaptığı ve yeni şiir tarzına çağırdığından dolayı Arap kültürünü tahrip etmekle suçlanmıştır. el-Buhturî ise kadîm şâirlere önem verdiği ve kolay ifadeler kullandığı için destek görmüştür. İşte bu iki şâir etrafında çok şiddetli tenkitler yapılmıştır<sup>26</sup>. Bu iki şâir etrafında yapılan tenkitlerin, karşılaştırılmalı tenkit üzerine eserler te'lif edilmesine neden olduğu görülür.

Görüldüğü gibi eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'a şiddetli eleştiriler yapmışlar, bu amaçla eserler te'lif etmişlerdir. Buna mukâbil eski şiir taraftarı el-Buhturî'yi ise medhetmişler ve onun hakkında eserler yazmışlardır. Yeni şiir taraftarları da Ebû Temmâm'ı savunarak el-Buhturî'yi eleştirmişlerdir. Bu iki şâirin en çok eleştirildiği ortak konu da bunların şiirlerinde çok miktarda sirkat olmasıydı. Karşılaştırılmalı tenkit eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan şiir sirkati meselesini de kısaca ele alalım.

### Şiir Sirkati

Lügatte, gizli ve örtülü bir şeyi çalmak anlamına gelen sirkat kelimesi<sup>27</sup> edebiyat ıstılâhında, bir şâirin başka bir şâirin şiirini alarak (çalarak) kendine mal etmesi manâsında kullanılmaktadır<sup>28</sup>.

Şiir sirkati, klasik Arap edebiyatında h. III. asırdan önce görülmekle beraber bu dönemden sonra, edebî tenkîdin önemli konuları arasında yer almaya başlamıştır. Muhdes şâirlere yapılan husûmetle birlikte, bu şâirler hakkında şiir sirkati suçlaması, sirkatin yaygın hale gelmesine sebep olmuştur. Bununla beraber hem muhdes, hem de diğer şâirlerin önceki dönemden daha fazla sirkat yaptıkları görülmektedir. Bu dönemde bazı tenkitçiler, sevdiği şâirleri savunmak, sevmediklerini de yermek maksadı ile eserler te'lif etmişler, bu eserlerinde de sevmedikleri şâirlerin şiir sirkatlerini ortaya koymuşlardır. el-Kazî el-Curcânî gibi mutedil tenkitçilerin, bu dönemde edebî sirkatin hangi konularda olduğu konusunda orta bir yol bulmak amacıyla eserler yazdıkları görülür<sup>29</sup>.

Muhammed Mendûr'un şiir sirkatinin Ebû Temmâm'la başladığını belirtmesi<sup>30</sup>, bu meselenin ilmî olarak gündeme getirildiğine işâret etmektedir. el-Hadîdî<sup>31</sup> Mendûr'un bu görüşüne katılmaz.

Görüldüğü gibi, eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ı eleştirmek amacı ile onun şiir beyitlerinin çoğunun, başka şâirlerin şiirlerinden sirkat edildiği iddiasında bulunmuşlardır. Yeni şiir taraftarları da aynı şekilde el-Buhturî'nin şiirlerinin çoğunun başka şâirlerin şiirlerinden sirkat edildiğini belirtmişlerdir. Şimdi bu iki şâir etrafında meydana gelen mukâyeseli edebî tenkidî inceleyelim.

### Ebû Temmâm ve el-Buhturî Etrafında Yapılan Karşılaştırılmalı Edebî Tenkit

Ebû Temmâm (231/845) ve el-Buhturî hakkında; *es-Sûlî* (336/947,) *Ahbâru Ebî Temmâm ile Ahbâru'l-Buhturî, el-Âmidî* (371/981)' ise *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî adlı eseri te'lif etmiştir*.

es-Sûlî, eski-yeni şâir tartışmalarının içine girmiş ve el-Buhturî'nin öncülüğünü yaptığı eski şiir taraftarlarına karşı muhdesûn (yeni şiir taraftarları) safında yer almış ve Ebû Temmâm'ı savunmuştur<sup>32</sup>.

es-Sûlî, eski şiir taraftarlarının Ebû Temmâm'a yaptıkları ithamlara cevap vermek ve onu savunmak gayesi ile "*Ahbâru Ebî Temmâm*" adlı karşılaştırmalı tenkit eserini te'lif etmiştir. Ancak es-Sûlî, tenkitçide bulunması gereken objektiflik yerine Ebû Temmâm'a duyduğu hayranlık ve eski şiir taraftarlarına özellikle el-Buhturî'ye kızgınlığından dolayı taraflı davranmıştır. Eserinde Ebû Temmâm'ı son derece medhedip kusurlarını görmemeye çalışmış, el-Buhturî'nin ise tüm kusurlarını araştırıp, ortaya koymaya çalışmıştır. Tenkitçimiz, taraflı bir tenkit yapmış olsa da mukâyeseli tenkit metodu ve edebî zevk unsurunun öne çıkması açısından bu eser, çok önemli bir karşılaştırmalı edebî tenkit kitabıdır.

Tenkitçi, eserinin başında, arkadaşı Muzâhim b. Fâtik'e yazdığı risalede, Ebû Temmâm hakkında insanların farklı görüşler belirttiklerini, onu öven ve yerenlerin, şiiri tam olarak bilmediklerini, halbuki bir şâir hakkında tenkit yapabilmek için geniş bir bilgi birikimine sahip olunması gerektiğini belirtir<sup>33</sup>. es-Sûlî, Ebû Temmâm'ın şiirlerinin başka şâirlere ait olduğunun iddia edildiğini, ancak iddia sahiplerinin delillerinin olmadığını belirtir<sup>34</sup>. Ebû Temmâm'dan önceki şâirler kasidelerinde bir veya iki beyitte ibdâ' (orijinal mana)'yı gerçekleştirirken, onun bütün şiirlerinde ibdâ gerçekleştirildiğini, ancak onun sanatından anlamayanların taraflı olarak onu eleştirdiklerini anlatır<sup>35</sup>.

es-Sûlî, "*bir beyit şiir söyleyemeyen, şâirlerin on binlerce söylediği şiirden on tanesini bile ezberleyemeyen kimselerin, Ebû Temmâm'ı tenkit etmeye cesaret ettiklerini*" belirtip "*keşke onun kusurları olsaydı da tenkit etseydim*", diyerek Ebû Temmâm'ı kusursuz olarak gösterir<sup>36</sup>.

Şiir sirkatine geniş yer veren es-Sûlî, bu konuda aşağıdaki ilginç tespitleri yapmıştır: "*Bir şâirin şiir çalıntısından uzak durması mümkün olsaydı, yaratıcı şâir olması nedeniyle Ebû Temmâm olurdu. Ancak şiir çalıntısından uzak durmak imkansızdır. İki şâirin şiirleri arasında benzerlik görülürse şöyle yapılır: Eğer iki şâirin biri önce diğeri sonra yaşamışsa, sonraki şâirin önceki şâirden sirkat ettiği kabul edilir. İki şâir, aynı zamanda yaşamışlarsa birbirlerinden sirkat etmiş olabilirler*"<sup>37</sup>. Tenkitçimiz, aynı dönemde yaşayan şâirlerin birbirlerinden şiir çalıntısı yapmalarının mümkün olacağını söyler. el-Buhturî'nin şiirlerinin çoğunun Ebû Temmâm'dan sirkat olduğunu ifade eder ve çok miktarda örnek verir. Ancak verdiği örneklerin karşılaştırmasını yapmaz veya Ebû Temmâm'ı haklı çıkaracak bir tarzda ele alır<sup>38</sup>.

el-Âmidî, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan bazı şiirleri sirkat ettiğini kabul ettiği görüşüne katılır<sup>39</sup>. Hem es-Sûlî hem de el-Âmidî, aşağıdaki beyti, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan sirkat ettiğini kabul eder.(Kâmil):

εcνΨ ØBv≈ BU≈  $\bar{B}MX O_{\subseteq} \square$  ®...εζ↓ φρ ϕ ▷...≈A  
εAıX AγΓϷ

“Allah, saklı olan bir erdemi yaymak isterse, hasetçi bir kimsenin diliyle yayar”<sup>40</sup>.

el-Buhturî'nin sirket ettiği iddia edilen beyit ise şudur: (Tavîl):

φμBZI B∪∈...♣ | ≈φM ∩≈ O ϕ X AγΓ ®S♦ ϕ ♥ψC∟ φ  
∩φ≈A ⊕∈9NvM ⊕≈Ç

“Eğer nimeti hasetçi bir kimseye göstermezsen, bu nimet kıyamete kadar ortaya çıkmayacaktır”<sup>41</sup>.

es-Sûlî, eserinde karşılaştırma metodunu, güzel bir şekilde uygulamış; ancak savunduğu Ebû Temmâm'ın üstünlüklerini anlatıp, kusurlarını görmemiş ama el-Buhturî'yi de sürekli tenkit etmiştir.

el-Âmidî, (ö. 371/981) “*el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi*” adlı eserinde ele aldığı bir şahsı ön yargılı olarak değerlendirmeyip mümkün olduğu kadar objektif olmaya çalışmıştır<sup>42</sup>. Kendilerine muhdesûn denilen, şiirde sanat ve karmaşık bir uslûbu tercih eden ve eski şiire sıcak bakmayan Ebû Temmâm ve taraftarlarına objektif olarak bakmaya çalışmıştır. Ancak eski şiir hakkında sadelik, zevk ve tabiiîlik unsuru yönleri ile değerlendirmelerde bulunmuş ve eski şiir taraftarı olan el-Buhturî'yi desteklemiştir<sup>43</sup>.

Döneminde yaygın hale gelen eski ve yeni şiir tartışmalarını ve şâirler arasında yapılan taraflı hükümleri takip eden el-Âmidî, özellikle es-Sûlî'nin Ebu Temmâm'a destek verdiği “*Ahbâru Ebî Temmâm*” adlı eserinde, yeni şiirin öncüsü Ebû Temmâm'ı taraflı ve kayırganlık içinde desteklemiştir. Hem eski şiire destek verip el-Buhturî'ye yeni şiir temsilcilerinin yönelttikleri taraflı ithamlarına cevap vermek hem de Ebû Temmâm'ın iyi ve kusurlu yönlerini değişik yönlerden ortaya koyup hangisinin daha üstün şâir olduğunu ortaya koymak amacıyla *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* adlı karşılaştırmalı tenkit eserini te'lif etmiştir<sup>44</sup>.

Müellif eserine başlarken, döneminde iki şiir ekolü olduğunu ifâde etmektedir: Birincisi el-Buhturî ve taraftarlarının oluşturduğu tekellüften uzak (karmaşık), matbû şiir ekolü, ikincisi ise Ebû Temmâm ve taraftarlarının oluşturduğu şiirleri tekellüflü, zor ifâdeler içeren, ta'kidli (karmaşık olmayan), garîb lâfızlar kullanan şiir ekolüdür. Ona göre, Ebû Temmâm'a sanat ehli şâirler, ince manâ ve derin felsefe sahibi edebiyatçılar destek verirken, el-Buhturî'ye ise katipler, tabii şâirler ve belâgatçılar destek verirler<sup>45</sup>.

Şevkî Dayf, *en-Nakd* adlı eserinde el-Âmidî'nin önemli derecede el-Buhturî taraftarı olduğunu, iki ekolün karşılıklı olarak görüşlerini verirken el-Buhturî taraftarlarının yerine kendini koyduğunu ve kendisinin iddialara cevap verdiğini belirtir. Ancak yine de eserin objektifliğe yakın olduğunu söyler<sup>46</sup>. Bizim kanaatimize göre el-Âmidî, el-Buhturî'yi desteklemekle birlikte, el-Buhturî taraftarları derken doğrudan kendisini kasetmemiş, ama bazen onun taraftarı olarak kendi fikirlerini de serpiştirmiş olabilir. el-Âmidî'nin, yer yer el-Buhturî'nin kusurlu yönlerini söylemesi, Ebû Temmâm'ın yerine göre kusurlu ve iyi yönlerini belirtmesi çok açık olarak

taraf olmadığına önemli bir göstergesi sayılabilir. Daha net bir ifâde ile el-Âmidî, eski şiir ve şâirlere destek vermekle birlikte onların kusurlu yönlerini de belirtmekten çekinmez. Ama es-Sulî, Ebû Temmâm'da kusur görmediği gibi, el-Buhturî'nin de iyi yönlerinden bahsetmez.

el-Âmidî, iki tarafın iddialarını ele aldıktan sonra Ebû Temmâm'ın başka şâirlerden aldığı şiir çalıntılarına çok miktarda örnek verir<sup>47</sup>. el-Âmidî, Ebû Temmâm'ın şiirde yaptığı hatalar bölümü ile onun kusurlarını ele alır ve aşağıdaki beyti<sup>48</sup> şiirde yaptığı mana hatasına örnek olarak verir. (Basît):

φ...I D...∩X ⊕♣ αζξ Ξ≈▷♦μC• ®♦μAζ ~ι←A ØX C  
≈ ιφυ KΨι ζ

*Yeryüzü, insanın gönlü kadar geniş olsaydı, memleket, halka dar gelmezdi.*

Müellif, bu beytin manasının hatalı olduğunu belirterek “şehirler darlığından dolayı değil, sıkıntılardan dolayı insanları sıkır. Şehirleri on kat genişletseniz de orada sıkıntı verecek şeyler varsa insana yine dar gelir” der<sup>49</sup>.

el-Âmidî, Ebû Temmâm'ın yaptığı medh hatalarına, kötü istiâre ve tecnislerine (cinâs) de geniş yer verir. Onun tekellüflü de olsa belâgat sanatlarını icra ettiğini, sanat yönüyle el-Buhturî'nin ona yetişemediğini belirtir.

el-Âmidî, el-Buhturî'nin altı yüz beyit şiir sirkati yaptığını ve bunlardan yüz tanesini de Ebû Temmâm'dan sirkat ettiğini, ancak onun, şiir sirkatinden başka önemli kusurunun olmadığını belirtir. el-Âmidî, el-Buhturî'nin başka şâirlerden ve Ebû Temmâm'dan sirkat ettiği şiirlere örnek verir. es-Sûlî'nin “*Ahbâru Abî Temmâm*” adlı eserinden el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan yaptığı sirkata yukarıda örnek vermiştik<sup>50</sup>. el-Buhturî'nin, özellikle belâgat kavramları ile ilgili tecnis kötülüğü, tak'îd gibi hatalar yaptığını belirtir<sup>51</sup>. el-Âmidî, şiir vezinleri ile ilgili olarak el-Buhturî'nin kusurlar yaptığını, ancak Ebû Temmâm'ın da bu konuda daha çok hatalar yaptığını söyler.

### el-Mutenebbî Etrafında Yapılan Karşılaştırmalı Edebî Tenkitler

el-Mutenebbî (354/965), uslûbunun farklılığı ve câzibesinden dolayı Abbâsî edip ve şâirlerini hatta halkı kendi şiiri ile yakından ilgilenilmesine neden olmuştur. Onun şiirde ortaya attığı meseleler kendi hakkında olumlu-olumsuz ifâdeler söylenmesine yol açmıştır. Bu nedenle el-Mutenebbî, bu dönemde diğer şâirlerden üstün tutulmasa da hakkında en çok konuşulup hüküm verilen şâir kabul edilmiştir<sup>52</sup>.

Ebû Temmâm ile el-Buhturî arasındaki karşılaştırmalı tenkit hareketinin azalmaya başladığı sırada aynı edebî çevrede, şâir el-Mutenebbî hakkında olumlu-olumsuz iddialar ortaya atılır. es-Sâhib b. 'Abbâd (ö. 375/985), *el-Keşf 'an mesâvi'l-Mutenebbî*, el-Hâtimî, *er-Risâletu'l-hâtimiyye fî meâhizi'l-Mutenebbî el-mu'ibe*, İbn Vekî' (ö.306/916)<sup>53</sup>, *el-Munsif* adlarında eserler te'lif ederek el-Mutenebbî'yi eleştirmişlerdir<sup>54</sup>. Ancak el-Hâtimî onu eleştir-

diği gibi *er-Risâletu'l-hâtimiyye fi meâhizi'l-hamîda* adlı eserinde de övmüş-tür.

Bu dönemde el-Mutenebbî hakkında yapılan en objektif tenkîdi, el-Kâzî el-Curcânî (ö. 392/ 1002), genel olarak el-Mutenebbî'ye yapılan saldırılara, özel olarak da es-Sâhib b. 'Abbâd'a cevap vermek maksadıyla *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî va Husûmihî*" adlı eserinde yapmıştır<sup>55</sup>.

el-Curcânî bu eserinde, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Cerîr gibi şâirlerin ha-ta yaptıklarını belirtip, onların hatalarını ortaya koyarak el-Mutenebbî'yi sa-vunmaya çalışır<sup>56</sup>. Tenkitçi, eski-yeni şâirler hakkında orta yolu bulmaya ça-lışır. Ancak eski şiir taraftarlarının, yeni bir şiir duyduklarında çok beğendik-leri halde, şiirin, yeni şiir taraftarlarından birine ait olduğu söylendiğinde ön-ceki ifâdelerini değiştirip kötülemeğe çalışmalarını insafsızca bir tutum ola-rak görür<sup>57</sup>. O, el-Mutenebbî'nin kusurlarının abartılmaması için, câhiliyye ve İslâmî dönem şiirlerinde de "lâfiz, mânâ, nazm, tertib, taksim ve i'râb yönü-yle" hatalar yapıldığını ama âlimlerin eskiye saygılarından dolayı bu hataları ortaya koymadıklarını belirtir<sup>58</sup>. Sonra el-Mutenebbî ile aynı dönemde yaşa-yan şâirlerin şiirlerini değerlendirir. Ebû Temmâm'ın şiirinin tabii olmadığını, sanat için yaptığını bu yüzden tekellüflü şiir olduğunu vurgulamakla be-raber genel olarak şiirini beğenir<sup>59</sup>. el-Buhturî'nin şiirlerinin tabii ve anlaşılma-sı kolay olduğunu belirtir ve medihlerini beğenir. Cerîr'in şiirinin hoş oldu-ğunu ifâde eder<sup>60</sup>.

el-Curcânî, el-Mutenebbî'nin şiirlerini savunup, lâfiz ve mânâ yönü ile iyi olduğunu ancak diğer şâirlerde olduğu gibi hataların varlığını kabul eder. Şiir çalıntısı konusunda oldukça müsamahalı davranır<sup>61</sup>. Mendûr'un, onun şi-ir çalıntısı konusundaki bu tavrının, el-Mutenebbî'yi bu konuda fazla kusurlu bulmamak için ortaya koyduğunu söylemesi<sup>62</sup> bize el-Curcânî'nin el-Mutenebbî hakkında biraz müsamahakar davrandığı işaretini verir. Ancak o dönemde şiir sirkati yaygınlık kazandığından, el-Curcânî'nin bir şâiri "*manâ alma (sirkat)*" yönüyle küçümsemenin orta yol olmadığını vurgulamaya ça-lıştığını görmemiz daha doğru olacaktır.

el-Mutenebbî'nin şiir sirkati yaptığını kabul eden tenkitçi, onun sirkatle-rinin lâfızda olmayıp mânâda olduğunu belirtir ve bunu kusur olarak görmez. el-Curcânî, kendinden sonra gelen tenkitçiler için, sirkatin teorik temellerini ortaya koymuştur. Ancak bu teorileri tatbik edememiştir<sup>63</sup>. Lâfiz ile mânâyı aynı ölçüde önemli görür ve bunları bir arada kullanabilen şâirleri tercih eder<sup>64</sup>. el-Curcânî'den sonra gelen çoğu tenkitçiler hem onun tenkit ölçüle-rinden hem de el-Mutenebbî hakkındaki değerlendirmelerinden yararlanmış-lardır<sup>65</sup>.

Sonuç olarak; h. III. ve IV. asırda *eski ve yeni şiir* tartışmaları ile *şiir sir-kati* meselesi doğal olarak şâirlerin eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu-nun sonucu olarak muhdes ve kadim şâirlerin önde gelenleri şiddetli eleştiri-lere maruz kalmışlardır. Muhdes şâirlerden Ebû Temmâm kadim şâir ve ta-raftarları tarafından eleştirilirken; ona en büyük desteği es-Sûli vermiş ve eser te'lif etmiştir. Kadim şâirlerden el-Buhturî'yi ise muhdes şâirler tenkit etmiş-

ler, el-Âmidî de hem bu eleştirilere cevap verip orta yolu bulmak hem de destek vermek amacıyla amacıyla eser yazmıştır. Bu iki şâir etrafında alevlenen tenkitler azalmaya başladığı sırada şâir Ebu Temmâm hakkında eleştiriler artmış, el-Kâdî el-Curcânî de onu ve diğer şairleri mukâyese ederek onu değerlendirmiştir. İşte bu üç şâir etrafında yapılan tenkitler, doğal olarak karşılaştırmalı tenkitlerin yapılmasını sağlamış ve edebî tenkidi geliştirmiştir.

- <sup>1</sup>Şevkî Dayf, *en-Nakd*, Kahire, 1984, s. 9;  
Muhammed Guneymî Hilâl, *el-Medhal ila 'n-nakdi'l-edebe'l-hadis*, Kahire, 1958, s. 10; Mecdî Vehbe-Kâmil Muhendis, *Mu'camu'l-mustalahât*, Beyrut, 1983, s. 147; Tahsin Yüce, *Eleştirinin ABC'si*, Simavi yay., İstanbul, 1991, s. 7.
- <sup>2</sup> Mecdî Vehbe-Kâmil Muhendis, *a.g.e.*, s. 147; Hasan Boynukara, *Eleştiri Üzerine Söyleyiş*, Yedi İklim yay., s. 34.
- <sup>3</sup> Huseyn el-Hâc Hasan, *en-Nakdu'l-edebe*, Beyrut, 1996, s. 15.
- <sup>4</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Beyrut, 1953, I, s. 219.
- <sup>5</sup> İbn Sellâm, *a.g.e.*, I, s. 219.
- <sup>6</sup> Reşad Muhammed Sâlih, *Nakdu kitâbi'l-Muvâzene beyne't-Tâyyeyn*, Beyrut, 1987, s. 68.
- <sup>7</sup> el-Merzubânî, *el-Muvaşşah*, nşr. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1965, s.24; Bedevî Tabâne, *Dirâsât fi'n-nakdi'l-edebe'l-'arabî*, Kahire, 1965, s. 47.
- <sup>8</sup> İmru'u'l-Kays, *Divân*, Beyrut, 1972, s. 69.
- <sup>9</sup> Bedevî Tabâne, *a.g.e.*, s. 48.
- <sup>10</sup> el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, nşr. M. 'Ali el-Hâşimî, Dimeşk, 1987, s. 186, Ahmed b. Hanbel, Müsned, 222.
- <sup>11</sup> Hâlid Yûsuf, *Fi'n-nakdi'l-edebe*, Beyrut, 1987, 55.
- <sup>12</sup> Bedevî Tabâne, *a.g.e.*, s. 100.
- <sup>13</sup> el-İsfahânî, *el-Egânî*, Kahire, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1970-1994, IV, s. 131.
- <sup>14</sup> Şevkî Dayf, *el-Balâga târih ve tatavvur*, Kahire, 11984, s. 19.
- <sup>15</sup> Tâhâ İbrâhîm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe 'inda'l-'Arab*, Beyrut, 1985, s. 95.
- <sup>16</sup> Muhammed 'Azzâm, *İstilahât nakdiyyat*, Dimeşk, s. 203.
- <sup>17</sup> Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 19.
- <sup>18</sup> Şukrî 'İyâz, *el-Mezâhibu'l-edebiyye ve'n-nakdiyye*, Kuveyt, 1993, s. 1.
- <sup>19</sup> bkz. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, nşr. Halil Mahmûd 'Asâkir, Kahire, 1973.
- <sup>20</sup> el-Kâzî el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*, nşr. Muhammed el-Bicâvî, s. 50.
- <sup>21</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, 1982, I, s. 90-91,
- <sup>22</sup> İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 200.
- <sup>23</sup> Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, Kahire, 1976, s. 76.
- <sup>24</sup> Muhammed Mendûr, *a.g.e.*, s. 76.
- <sup>25</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-bedî*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935, s.1.
- <sup>26</sup> Muhammed Mandûr, *a.g.e.*, s. 76
- <sup>27</sup> el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, I-VIII, Beyrut, 1988; el-Cevherî, *Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'arabiyya*, I-VII, Beyrut, 1977, İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I-VX, Beyrut, 1994. (*"s-r-k md.*)
- <sup>28</sup> 'Abdullatif el-Hadîdî, *es-Serikât beyne'l-Âmidî ve'l-Curcânî*, Kahire, 1995, s. 16.
- <sup>29</sup> Bkz. el-Kâzî el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*.
- <sup>30</sup> Muhammed Mendûr, *a.g.e.*, s. 357.
- <sup>31</sup> 'Abdullatif el-Hadîdî, *a.g.e.*, s. 16.
- <sup>32</sup> Ahmet Savran, *Abbâsiler Devri Edebiyatında Sûlî'ler ve Ebû Bakr es-Sûlî*, Erzurum, 1981, s. 189.
- <sup>33</sup> es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, s. 6.
- <sup>34</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 6.
- <sup>35</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 38.

- <sup>36</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 38.  
<sup>37</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 100.  
<sup>38</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 77.  
<sup>39</sup> el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, nşr. S. Ahmed Sakr, Kahire, 1973; el-Merzubânî, *el-Muvaşşah*, s. 437.  
<sup>40</sup> Ebû Temmâm, *Divân*, s. 65; el-Merzubânî, *a.g.e.*, s. 437.  
<sup>41</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 77.  
<sup>42</sup> Şevkî Dayf, *en-Nakd*, s. 80.  
<sup>43</sup> 'Abdulkâdir Huseyn, *el-Muhtasar fi târihi'l-belâga*, Kahire, 1982, s. 160.  
<sup>44</sup> el-Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 4.  
<sup>45</sup> el-Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 5.  
<sup>46</sup> Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 80.  
<sup>47</sup> el-Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 112.  
<sup>48</sup> Ebû Temmâm, *Divân*, s. 74.  
<sup>49</sup> el-Âmidî, *a.g.e.*, s. 193.  
<sup>50</sup> es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 77.  
<sup>51</sup> el-Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 357.  
<sup>52</sup> Muhammed Kemâl Hilmi Bey, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî*, Dimeşk, 1986, s. 6.  
<sup>53</sup> Hayatı ve eserleri konusunda bkz. Musa Yıldız, "İbn Vekî", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 444.  
<sup>54</sup> Şevkî Dayf, *en-Nakd*, s. 89.  
<sup>55</sup> Bkz. el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*.  
<sup>56</sup> el-Hadîdî, *Nazarât fi'l-Vasâta*, s. 163.  
<sup>57</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 50.  
<sup>58</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 4.  
<sup>59</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 19.  
<sup>60</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 25-29.  
<sup>61</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 100-122.  
<sup>62</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 187.  
<sup>63</sup> Mahmûd es-Semire, *el-Kâzî el-Curcânî*, s. 213.  
<sup>64</sup> el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 15.  
<sup>65</sup> Ahmed Bedevî, *el-Kâzî el-Curcânî*, s. 84.



**TARİH ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

**Altan Çetin\***

**Özet:** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1963 yılından itibaren neşredilmeye başlayan Tarih Araştırmaları Dergisi 2002 yılında 32. sayısını yayımlamıştır. Tarih sahasında muhtelif ilmî çalışmalarını neşir ile faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu çalışmada derginin ilk sayısından itibaren yayımlanan makaleler listelenerek araştırmacıların bu dergiden daha rahat yararlanmaları hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Sosyal Bilimler, Bibliyografya

**Journal of the Historical Researchs**

**Summary:** Journal of historical research, which have been published by Ankara University Faculty, Faculty of Languages, History and Geography (Faculty of Letters), Historical research institute since 1963, pressed 32nd volume in the year 2002. Journal is carrying out its activity with scientific publications in historical field. In this study articles which have been published since the first volume, are listed to provide researchers with beneficial usage of the journal.

**Key Words:** History, Social Sciences, Bibliyography

---

\* Dr., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü tarafından yayımlanmakta olan *Tarih Araştırmaları Dergisi* ilk sayısını 1963 yılında neşretmiştir. Bu tarihten itibaren 32. sayısı 2002 yılında yayımlanan dergi yayın hayatına devamlı ilim hayatımıza hizmeti sürdürmektedir.

16 Ağustos 1962 tarihinde Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine bağlı olarak *Tarih Araştırmaları Enstitüsü* kurulmuş ve buraya Tarih Bölümündeki Eskiçağ, Ortaçağ, Yeniçağ, Yakınçağ ve Genel Türk Tarihi Kürsüleriyle Devrim Tarihi Enstitüsü ve Kütüphanecilik Kürsüsü bağlanmıştır. Konusunda yayım yapma bu enstitünün belli başlı gayeleri arasında belirlenmiş; Enstitüye üye bulunan öğretim üyeleri ve yardımcıların, yaptıkları araştırmaları topluca ve zamanında ilim âlemine sunmak imkânına mâlik olamamaları sebebine binaen dergi bu ihtiyacı karşılamak gayesiyle çıkarılmaya başlanmıştır. Bunun yanında enstitü, kendi dışında yapılan ilmî çalışmalarından da kendi faaliyet alanı içinde önemli bulduklarını yayımlamayı öngörmüştür. Dergi altı aylık süreler hâlinde yılda iki defa yayımlanma takvimiyle planlanmıştır. Dergide orijinal araştırmaların sonuçları, tarihî belgeler ve yayın eleştirmelerinin yer alacağı ön sözünde ifade edilmiştir.

Derginin yayımını üstlenenlerle ilgili olarak ilk sayısında bir kayıt bulunmamakla beraber 2-3. sayıların başında Prof. Dr. Şinasi Altundağ, Prof. Dr. Mustafa Akdağ, Prof. Dr. Halil İnalçık, Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat ve Dr. Nejat Kaymaz isimleri yayın kurulu olarak görülmektedir.

Tarih Araştırmaları Dergisi 1963'ten 1982 yılına kadar kesintisiz 14 cilt hâlinde yayımlanmış ancak 1982'de 1991 yılına kadar Kürsü Sisteminden Bölüm sistemine geçiş sürecinde karşılaşılan çeşitli meseleler sebebiyle derginin neşri aksamış 1991 yılında dergi yılda bir kez yayımlanma takvimiyle ilim hayatımıza geri dönmüştür. Yeni dönemde dergi Prof. Dr. Melek Delilbaşı, Prof. Dr. Mahmut Şakiroğlu, Yard. Doç. Dr. Sedat Erkut, Öğretim Görevlisi Yılmaz Kurt ve Araş. Gör. Süleyman Özbek'ten müteşekkil bir heyet nezaretinde yayımlanmaya başlamıştır.

Biz bu çalışmayla ülkemizde sınırlı sayıda yayımlanmakta olan tarih sahasındaki ehemmiyetli dergilerden birini tanıtmaya çalıştık. Ancak bu tabii olarak keyfiyete müteallik bir tanıtım olmayıp, kemiyeti ortaya koymak şeklinde olmuştur. Bu çalışma sadece bir derginin tanıtımının ötesinde Türk tarihçiliğinin tekamül zincirinin tespitinde de bir vasıta olabilecektir. Zira Türk tarihçiliğinde bir geleneği temsil eden D.T.C.F. Tarih Bölümünün bünyesinde yeşeren bir ağacın semerelerinin derildiği yer olan bu dergi, gelişen yeri anlamada faydalı olabilecektir. Ayrıca bu çalışmayla, Tarih Araştırmaları Dergisinde yayımlanan araştırmaları ilk sayısından itibaren listeleyerek bu derginin araştırmacılar tarafından daha verimli kullanılabilmesi ve muhtevasının genel bir perspektifle görülebilmesi sağlanmış olacaktır düşüncesindeyiz. Derginin muhtevasının başlıklandırılması dergiye mutabık kalınarak yapılmıştır.

**SAYI:1**

**Makaleler**

- Sümer, Faruk: Çukur-ova Tarihine Dâir Araştırmalar (Fetihten XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar) s.1-113.
- Vryonis, Speros: Problems in the History of Byzantine Anatolia s.113-133.
- Yücel, M. Yaşar: Kastamonu'nun İlk Fethine Kadar Osmanlı-Candar Münasebetleri (1361-1392) s.. 133-145.
- Özkaya, Yücel: III. Selim Devrinde Nizam-ı Cedid'in Anadolu'da Karşılaştığı Zorluklar s.145-157.
- Turan, Şerafettin, Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları s.157-203.
- Cunbur, Müjgân, Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfıyesi s.203-219
- Demircioğlu, Halil, Linear-B Yazısının Çözülmesi ve Tarih (Bir Yıldönümü Vesilesiyle) s.219-235

**Tercümeleler**

- Toynbee, Arnold: Tarih Konferansları (Çeviren: Akdes Nimet Kurat) s.235-249
- Erdem, İlham: Bourne, Kenneth: İngiltere ve Girit İsyanı, 1866-69 (Great Britain and the Cretan Revolt, 1866-69) (Çeviren: Yuluğ Tekin Kurat) s.249-275
- Padover, S.K.: İslâm Kütüphaneleri (Muslim Libraries) (Çevirenler: Osman Ersoy, Özer Soysal) s.275-297

**Kitaplar**

- Tveritinova, A.S., Vosstanie Kara Yazıdjı-Deli Hasan v Turtsii (Türkiye'de Karayazıcı Deli-Hasan İsyanı) (M. Akdağ) s.297-311
- Parrot, André: Assur. L'Univers des Formes (F. Kınal) s.311-319
- Mateos, Urfalı: Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (A. Sevim) s.319-3323.
- Atiya, A.S.: Crusade, Commerce and Culture (N. Kaymaz) s.323-329
- Kennedy, John F.: Profiles in Courage (Fazilet Mücadelesi) (M. Sümer) s.329-335.
- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü Yönetmeliği s.335.

**SAYI: 2-3**

**Makaleler**

- Akdağ, Mustafa: Celâli İsyanlarından Büyük Kaçgunluk (1603-1606) I. s.1-51

- Mantran, Robert: L'Evolution des Relations Politiques entre le Gouvernement Ottoman et les Odjaks de L'Ouest du XVI. au XIX. siecle s.51-67
- Baykal, Bekir Sıtkı: Fatih Sultan Mehmet-Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi s.67-83.
- Köymen, Mehmet Altay: Selçuklu Tarihinin Devirlere Taksimi Meselesi s.83-91
- Kaymaz, Nejat: Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü I s.91-157
- Yücel, M. Yaşar: Candar-Oğlu Çelebi İsfendiyar Bey (1392-1439) s.157-175
- Kurat, Akdes Nimet: Berberî Ocakları ile Amerika Birleşik Devletleri Münasebetleri (1774-1816) s.175-215
- Kınal, Fürüzan: İstanbul Müzesindeki Mari Eserleri s.215-223
- Cunbur, Müjgan: Münif Paşa Lâyihası ve Değerlendirilmesi s. 223-233
- Sümer, Mine: Robert Kolej Müdürü Dr. Gates'in Paris Sulh Konferansı Dolayısı ile Gönderdiği bir Mektup s.233-237
- Ersoy, Osman: Bir İngiliz Konsolosunun 1846 yılında Erzurum'dan Kars'a Seyahati s.237-251
- Arıkan, Muzaffer: Türk-İspanyol Münasebetleri Bakımından Aragon Kraliyet Arşivi'nin Ehemmiyeti ve Türklerle İlgili Vesikalar s.251-277

#### **Tercümeleler**

- Ayyubi, N. Akmal: Hindistan Türklere Neler Borçludur? (Çeviren: Nejat Kaymaz) s.277-285
- Taeschner, Franz: Tebrizli Ahicûk ve Bunun Ahmedî'nin İskendernâmesindeki Yeri (Çeviren: Hüseyin Dağtekin) s.285-291.

#### **Kitaplar**

- İbn Şaddad: Al-A'lâk al-Hazıra fi Zikr Umarâ' al-Şâm va al-Cazira (A.Sevim) s.291-303
- Köymen, Mehmet Altay: Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II s.303-381
- Mantran, Robert: İstanbul dans la seconde moitié du XVII. siecle, Essai d'Historie Institutionelle Economique et Sociale (H. İnalçık) s. 381-403

#### **SAYI: 4-5**

#### **Makaleler**

- Kınal, Fürüzan: Inanna'nın Cehenneme İnişi Efsanesi s.1-23
- Kaymaz, Nejat: Selçuklu Devletinin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü II s.23-63

- Turan, Şerafettin: Fâtih Mehmet-Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik s. 63-139
- Akdağ, Mustafa: Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş Devrinde Esas Düzen s.139-157
- Kurat, Yuluğ Tekin: 1878 Kıbrıs Konvansiyonu ve Enosis Kıvılcımları s.157-165
- Soysal, Özer: School Libraries in Turkey s.165-183

#### **Kitaplar**

- Kurat, Akdes Nimet: Osmanlı Tarihinin ilk Devrine ait Bulgar ve Sırp Kronikleri s.183-197
- -----: Hazarlara ait bir kitabın tanıtılması s.197-237

#### **Belgeler**

- Sümer, Mine: Wilson Prensipleri Cemiyetinin Amerikan Cumhurbaşkanı Wilson'a gönderdiği bir muhtıra s.237-245

#### **SAYI: 6-7**

#### **Makaleler**

- Köymen, Mehmet Altay: Alp Arslan Zamanı Selçuklu Saray Teşkilâtı ve Hayatı s.1-101
- Sevim, Ali: Bugyetü't-Taleb fi Tarih-i Haleb'e göre Emir Ak-Sungur s.101-127
- Taneri, Aydın: Müsâmeretü'l-Ahbâr'ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilâtı Bakımından Değeri s.127-173
- Turan, Şerafettin: Sakız'ın Türk Hâkimiyeti Altına Alınması s.173-201
- Akdağ, Mustafa: Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi s. 201-249
- Baykal, Bekir Sıtkı: Mithat Paşa Hakkında Yeni Yayınlar ve Görüşler s.249-261
- Kurat, Akdes Nimet: Hazine-i Bîrun Kâtibi Ahmed bin Mahmud'un Prut Seferine ait Defteri s.261-427
- Kurat, Yuluğ Tekin: Ayastefanos Buhramı ile İlgili Vesikalar s. 427-505
- Koprıman, K. Yaşar: Nureddin'in Faaliyeti s.505-521
- F. K. : A Neolithic Tawn in Anatolia s.521-525
- Kurat, Yuluğ Tekin: The Eastern Question s.525-529
- İ., Aka: İlk Müslüman Türk Devletleri s.529-539
- Koprıman, K. Yaşar: Birinci Dünya Savaşı Sırasında Türkiye'de Bulunan Alman Generallerinin Raporları s.539-547
- Ercan, Hikmet Yavuz: Sultan II. Bâyezid'in Siyasi Hayatı s.547-554

**SAYI: 8-9**

**Makaleler**

- Köymen, Mehmet Altay: Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askerî Teşkilâtı s.1-75
- Taneri, Aydın: Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik s.75-189
- Gülensoy, Tuncer: Moğolların Gizli Tarihi'ne ve Altan Tobçi'ye Göre Çinggis-Han'ın Şeceresi s.189-193
- Kınal, Fürüzan: Yamhad Kırallığı s.193-213
- Wagner, Georg: Das Osmanenreich und Österreich s. 213-241
- Vinaver, Vuk: Jugoslawien und die Türkei 1918-1934 s.241-287
- Kurat, Akdes Nimet: Türkiye ile Amerika Birleşik Devletleri Arasındaki Münasebetlere Ait Arşiv Vesikaları s.287-373
- Şah, Razaulhak: Açı Padişahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu s.373-411
- Ercan, Hikmet Yavuz: Fener ve Türk Ortodoks Patrikhanesi s.411-439
- Erol, Mine: Mustafa Kemal Paşa'nın Başkumandanlık Meselesi s.439-443
- Demircioğlu, Halil: Roma Devletinin Eyalet (Provincia) Sistemi hakkında s.443-459

**SAYI: 10-11 (Malazgirt Zaferi'nin 900. yıldönümü anısına armağan)**

**Makaleler**

- Hamdani, Abbas: A Possible Fâtimîd Background to the Battle of Manzikert s.1-41
- Cahen, Claude: Ibn Sa'îd sur l'Asie Mineure Seldjuqide s.41-51
- Sourdel, D. Et-Sourdel-Thomine, J.:Un Acte de Vente Arabe Portant sur la Region d'Ahlât au VII./XIII. Siecle s.51- 61
- Hüseyinof, R. A.: Malazgird ve Kafkaslar s.61-73
- Stephens, Alonzo T.: The Battle of Manzikert: Genesis of International Cultural Cultivation s.73-87
- Decei, Aurel: Le Probleme de la Colonisation des Turcs Seldjoukides dans la Dobrogea au XIII. Siecle s.87-113
- Alexsandrescu-Dersca Bulgaru, M. M.: Les Relations du Prince de Valachie Mircea l'Ancien avec les Emirs Seldjoukides d'Anatolie et leur Candidat Musa au Trône Ottoman s.113-127
- Moayedi, Hasan Gholi: Invasion Seldjoukides en Arménie Byzantine s.127-137
- Esin, Emel: Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri) s.137-217

- Mori, Masao: Sici ve SSÛ-CHIH s.217-225
- Saguchi, Tôrun: On the Origin of the Ch'in-Hai Salars s.225-231
- Halman, Talât Sait: Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre s.231-241
- Kortepeter, Carl Max: The Origins and Nature of Turkish Power s.241-285

### **SAYI: 12-13**

#### **Makaleler**

- Kınal, Fûrûzan: Çivi Yazısının Doğuşu ve Gelişmesi s.1-17
- Battersby, Harold R.: A Survey of Uzbek Settlement, with regard to some Economic and Shelter changes, in the Khwarizm (Khiva) Oasis, North to the Delta of the Amu Darya, based on Russian Ethnographic Reports s.17-33
- Aires, Pentti: Probleme des Türkischen Kriegszwecks s.33-49
- Kaldy Nagy, Gy: XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Merkezi Yönetimin Başlıca Sorunları s.49-57
- Horvarth, Anna: Le Commerce dans l'Éyâlet de Buda Durant la Seconté Moitié du XVI. éme Siecle s.57-65
- Tveritinoval, A. S.: XVI. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun Malî ve İdarî Sistemini İlgilendiren bazı Belgeler s.65-89
- Blaskovics, Jozef: Osmanlılar Hâkimiyeti Devrinde Slovâkya'daki Vergi Sistemi Hakkında s.89-119
- Özkaya, Yücel: Canikli Ali Paşa'nın Risâlesi: "Tedâbirü'l-Gazavât" s.119-193

#### **Çeviriler**

- Cahen, Claude: Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı (Çeviren ve notlayan: Nejat Kaymaz) s.193-223
- Marinesco, Costantino: Don Antonio de la Torre Tarafından yayınlanan "Katolik Kralların Uluslar arası Belgeler"inin Genel Tarih Bakımından Önemi (Çeviren: Muzaffer Arıkan) s.223-247
- Teply, Karl: Nemçe İmparatorlarının İstanbul'a Yolladığı Elçi Heyetleri ve Bunların Kültür Tarihi Bakımından Önemli Tarafları (Çeviren: Bekir Sıtkı Baykal) s.247

### **SAYI-14-23**

#### **Makaleler**

- Kınal, Fûrûzan: Ugarit Kırallarının Tarihi s.1-17
- Yinanç, Refet: Mengüceklere Ait Bir Vakfiye Sureti s.17-23
- Delilbaşı, Melek: Johanns Anagnostis, "Diigis Peri Tis Telefteas Aloseos Tis Thessalonikis s.23-51

- Akdağ, Mustafa: Osmanlı Tarihinde Âyânlık Düzeni Devri s.51-63
- Çadırcı, Musa: Anadolu'da Redif Askeri Teşkilâtının Kuruluşu s.63-77

#### Çeviriler

- W. Barthold: Âzerbaycan ve Ermenistan (Çeviren: İsmail Aka) s.77-89
- Grammont, Jean-Louis Bacqué: Kanunî Sultan Süleyman'ın I. François'ya İki Mektubu (Çeviren: Refet Yinanç) s.89-99
- Baer, Gabriel: Türk Loncalarının Yapısı ve Bu Yapının Osmanlı Sosyal Tarihi İçin Önemi (Çeviren: Sami Ferliel) s.99-121

#### Bibliyografya

- Coğrafya-yi Hâfız-i Âbrû: Herat, 1349 (İsmail Aka) s.121-124

### SAYI: 24 (Atatürk'ün 100. doğum yıldönümüne armağandır)

#### Makaleler

- Ersoy, Osman: Şer'iyye Sicillerin Toplu Kataloğuna Doğru s.1-21
- Özkaya, Yücel: Sofya'da Milli Kütüphane "Nationale Biblioteque"deki Şer'iyye Sicilleri s.21-31
- Ergenç, Özer: Nişancı Hamza Paşa'ya İlişkin Yeni Bilgiler s.31-45
- Çadırcı, Musa: Tanzimat'ın İlanı Sırasında Anadolu'da İç Güvenlik s.45-89
- Aybars, Ergün: Mustafa Sübhi'nin Anadolu'ya Gelişi Öldürülüşüyle İlgili Görüşler ve Erzurum'dan Trabzon'a Gidişiyle İlgili Belgeler s.89-105
- Seçil, Akgün: Türkçe Ezan, s.105-129
- Erol, Mine: Amerikan Trablusgarp İlişkileri s.129-155

#### Çeviriler

- Jahn, Karl: Tebriz Doğu İle Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi (Çeviren:İsmail Aka) s.59-79
- Evans, J.A.S.: Heredotos ve İonia İsyanı (Çeviren: Ömer Çapar) s.79-115
- Laroche, E.: Hurriler'de Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar (Çeviren:Adil Alpman) s.115-123

#### Kitap Tanıtma:

- Çapar, Ömer: Roma İmparatorluk Tarihi s.123-129

### SAYI: 25 (ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILDÖNÜMÜNE ARMAĞAN)

#### İçindekiler

- Turan, Şerafettin: Atatürk'te Yurt ve Ulus Kavramları, Ulusçuluk, Bağımsızlık, Özgürlük s.1-23



- Yücel, Yaşar: Atatürk'ün Cumhuriyetin Kuruluşundaki Görüş ve Etkinlikleri s.23-41
- Ercan, Yavuz: Kurtuluş Savaşı, Savaşta Atatürk, Savaşın Sonuçları s.41-61
- Akgün, Seçil: Yeni Türkiye Cumhuriyetinde Halifelik Örgütünün Yersizliği s.61-69
  - Akgün, Seçil: Şapka Kanunu s.69-81
  - Erol, Mine: Mondorostan Lozan'a Kadar Türk Siyaseti s.81-113
  - Güneş, İhsan: I. Türkiye Büyük Millet Meclisinde II. Müdafaa-i Hukuk Grubunun Programı (II. Grub'un) s.113-123
  - Sevim, Ali: Halep Selçuklu Melikliği Alp-Arslan ve Sultan-Şah Devirleri I. Alp Arslan Devri I Halep Meliki Oluşu ve İlk İcraatı s.123-139
  - Çadırcı, Musa: Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarîk-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kânunname'si s.139-163
  - Çadırcı, Musa: Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün, (2. Baskı) Töre Devlet Yayınevi, Ankara, 1981, 304s., 80 s.163-171
  - Özkaya, Yücel: Osmanlı İmparatorluğunda XVIII. Yüzyılda Göç Sorunu s.171-211
  - H. Şakiroğlu, Mahmut: Fatih Sultan Mehmet'in Galatalılara verdiği Fermanın Türkçe Metinleri s.211-225
  - H. Şakiroğlu, Mahmut: Prof. Agostino Pertusi 1918-1979 s.225-233
  - Süslü, Azmi: Un Aperçu Les Ambassadeurs Ottomans Et Leurs Se-faretname s.233-261
  - Akın (Yusufoğlu), Hicran: Zotikos'un Varna Savaşına Dair Manzumesi I s.261-283
  - Alpman, Adil: Huriler s.283-315
  - Alpman, Adil: Kral Parratarna Öldü ve Yakıldı mı? s.315-321
  - Alpman, Adil: Nuzi Vesikalarındaki Adoptionum (Evlâtlık Almanın) Gayesi s.321-335
  - Oğuzoğlu, Yusuf: 17. Yüzyılda Konya Şehri Ekonomisini Etkileyen Bazı Faktörler s.335-343
  - Oğuzoğlu, Yusuf: Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru s.343-361
  - Delilbaşı, Melek: Sultan II. Murad'ın Fetihden sonra (29 Mart 1430) Selânik'te İzlediği Politika ve Bir Hamam Kitabesi s.361-365
  - Yinanç, Refet: Paris Biblioteque Nationale Yazmalar Bölümü Türkçe Eski Eserler Kısmı s.365-381
  - Arıkan, Zeki: Bir Özel Sayı: s.381-387
  - Çapar, Ömer: Ahhiyava Sorunu s.387-415

• İlhan, Mehdi: Some Notes On The Settlements And Population of The Sancak of Amid According To The 1518 Ottoman Cadastral Survey s.415-436.

**SAYI: 26**

**Makaleler- İncelemeler**

• Akalın, Ayşe: Troas Limantepe Larisa'nın Tarihi ve Arkeolojik Araştırması s.3-27

• Arık, F. Şamil: Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları s.27-59

• Buharalı, Eşref: Çigiller s.59-63

• Onat, Ayşe: Eski Ortaasya Kavimlerinin Çin İle Olan İlişkileri Hakkında Kısa Bir İnceleme s.63-73

• Delilbaşı, Melek: Türk Sultan ve Beylerine Ait Yunanca Belgeler Hakkında Bazı Bilgiler s.73-85

• Erdem, İlhan: Akkoyunlu Ordusunu Oluşturan İnsan Unsuru s.85-93

• Savvides, A. G. C.: Acropolites And Gregoros On The Byzantine-Seljuk Confrontation At (A.D. 1211). English Translation And Commentary s.93-103

• Olgıati, Giustina: The Genosa Colonies In Front Of The Turkish Advance (1453-1475)

• Şakiroğlu, Mahmut: Çukurova Tarihinden Sayfalar I, Payas Ayanı Küçük Ali Oğulları s.103-141

• Vatın, Nicolas: Sur Quelques Propos Geographiques d'İbrahim Pacha, Grand Vizir de Soliman le Magnifique (1533) s.141-153

• Çadırcı, Musa: Tanzimat Döneminde Karayolu Yapımı s.153- 169

• Kurt, Yılmaz: Adana Sancağında Kişi Adları s.169-253

• Ortaylı, İlber: Osmanlı Bulgar Basımı Üzerine Notlar s.253-261

• Bono, Salvatore: La Patrecipation d'Enver Pacha a La Guerre de Libye (1911-1912) s.261-269

• Sezer, Hamiyet: III. Selim Döneminde Kayseri'de Fiyatlar s.269-283

**Konferanslar**

• Loules, Dimitris: The French Revolution And Its Influence Upon Greece (Çev. Kılıç, Selda Kaya) : Fransız Devriminin Yunanistan Üzerindeki Etkisi s.283-291/s.291-297

**Çeviriler**

• Balta, E. (Çev. Millas, Herkül): XV. Yüzyıl Sonlarında Eğriboz Adası Ekonomi ve Nüfus 1474 Yılıının Osmanlı Kayıtları s.297-303

• Drews, R.(Çev.Çapar, Ömer): Karadeniz'de En Eski Grek Yerleşmeleri s.303-329

• İnalçık, H.(Çev. Sünbül, Tahir): Osmanlı Devletinin Kuruluş Sorunu s.329-341

• Riemscheider, K.(Çev. Yiğit Turgut): Eski Anadolu'da Hapishane ve Ceza s.341-351

**Bibliyografya**

• Haydaroğlu, İlknur P.: Beylerbeyi Gazi İskender Paşa Adlı Kitabın Tanıtımı s.353-359

• Özbek, Süleyman: Kahire Üniversitesi Edebiyat ve Dar el-Ulum Fakültelerinde Türkoloji Sahasında Yapılmış Master-Doktora Tezleri s.359-381

• Giustina Olgıatı: The Genoese Colonies in Front of The Turkish Advance (1453-1475) s.381-389

**SAYI: 27**

**Makaleler-İncelemeler**

• Gömeç, Sadeddin: Kök Türkçe Kaynaklarda Geçen Bayırkular s.1-5

• Sevim, Ali: Munkizî Müellif'lerinin Selçuklularla İlgili Kayıtları s.5-13

• Arık, F. Şamil: Selçuklular Zamanında Anadolu'da Meydana Gelen Depremler s.13-33

• Ataoğlu, Remzi: Hısn-ı Keyfa Artuklu Hükümdarı Davud'un Siyasi Faaliyetleri s.33-45

• İlhan, M. Mehdi: 1518 ve 1540 Tarihli Mufassal Tahrir Defterlerine Göre Diyarbakır şehrinin Nüfusu ve Vakıfları s.45-115

• Akşin, Sina: Sened-i İttifak ie Magna Carta'nın Karşılaştırılması s.115-125

• Kokolakis, Mihalis: The Later Pashalık Of Yannina(Yanya) s.125-133

• Kurat, Y. Tekin: 1878-1919 Arasında Türk-Rus İlişkileri s.133-143

• Sphini, Aleksandra: Fener'de Dil ve Zihniyet(17-18. Yüzyıl) s. 143-147

• Yaman, A. Emin: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Büyük Zafer s.147-173

• Akgün, Seçil: Toplumsal Bilinçlenmede Öğrenim Birliği s.173-189

- Millas, Herkül: Yunanca'nın Türkçe Harflerle Yazılışı s.189-199
- Balta, Evangelia: The Bread in Greek Lands During The Ottoman Rule s.199-227

**Konferanslar**

- Fedotoviç, F. J.: Saha Yeri ve Saha Türkleri s.227-243
- Moacanin, Nenad: The Historical Fate of Croatia and Turco-Croatian Relations in the Past s.243-257
- Bağcı, Hüseyin: Bosna-Hersek "Soğuk Savaş Sonrası Anlaşmazlıklara Giriş" s.257-281

**Yayınlar-Haberler**

- Akgün, Seçil: Yahya Akyüz, Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoymu s.281-285
- Akgün, Seçil: Gönül Tankut, Bir Başkentin İmarı s.285-287
- Kurt, Yılmaz: I. Milletler Arası Osmanlı Tahrir Defterleri Sempozyumu'nun Ardından s.287-291
- Özbek, Süleyman: Mısır Arap Cumhuriyeti Ayn-Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türkoloji Sahasında Yapılmış Master-Doktora Tezleri-II s.291-304

**SAYI: 28**

**Makaleler-İncelemeler**

- Arık, F. Şamil: Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar s.1-51
- Erdem, İlhan: XIII. Asrın İkinci Yarısı ile XV. Asrın İlk Yarısı Arasında Göller Bölgesinin Siyasi, İktisadi ve Kültürel Vaziyeti s.51-65
- Demirel, Ömer: Osmanlı Dönemi Sivas Vakıfları'nın İdari Organizasyonu ve Problemleri s.65-71
- Gömeç, Saadettin: Terhin Yazıtı'nın Tarihi Açından Değerlendirilmesi s.71-85
- Günay, Selçuk: II. Abdulhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrımcılık Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri s.85-109
- Haydaroğlu, İlknur: II. Abdulhamit'in Hafiyeye Teşkilatı Hakkında Bir Risale s.109-135
- Sarı, Hüseyin: II. Mahmut Döneminde Mudurnu'da Fiyat Hareketleri ve Kentin Genel Giderleri s.135-155
- Sezer, Hamiyet: Tepedelenli Ali Paşa'nın Oğulları s.155-165
- Taneri, Aydın: Türk Tarihinde "Eman" Kurumu s.165-173
- Yalçın, Semih E.: Mütareke Döneminde Mustafa Kemal Paşa'nın İstanbul'daki Faaliyetleri s.173-207
- Yavuz, Nurcan: Erzincan Mütarekesi'nin Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi s.207-233

- Yiğit, Turgut: Tarih Öncesi ve Hitit Döneminde Isuwa Bölgesi s.233-253

#### **Çeviriler**

- Buharalı, Eşref: İranlılar Zamanına Ait İslami Sikkelerin Tahlili İncelemesi s.253-267
- Buharalı, Eşref: Irak Müzesi'nde Bulunan İlhanlı Çağına Ait İslami Sikkeler s.267-295
- Kurt, Yılmaz: Tarih Araştırmaları Dergisi'nde Uyulacak Yazım Esasları s.295-303

#### **Haberler**

##### **Emekli Olan Öğretim Üyelerimiz**

- Sezer, Hamiyet: Prof. Dr. Şerafettin Turan s.303-311
- Armağan, Latif: Prof. Dr. Muzaffer Arıkan s.311-315
- Özbek, Süleyman: Prof. Dr. Ali Sevim s.315-321
- Gündoğdu, Abdullah: Prof. Dr. Bahaeddin Ögel s.321-331

##### **Vefat Edenler**

- Özbek, Süleyman: Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen s.331-339
- Taneri, Aydın: Dahi Bilim Adamı Bahattin Ögel s.339-341

#### **SAYI: 29**

##### **İçindekiler**

- Akşin Somel, Selçuk: Osman Nuri Paşa'nın 17 Temmuz 1885 Tarihli Hicaz Raporu s.1-39
- Batmaz, Eftal: İltizam Sisteminin XVIII. Yüzyıldaki Boyutları s.39-51
- Bayraktar, Bayram: Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi Gereken Bir Düşünür: Prens Sabahattin Bey s.51-63
- Boztemur, Recep: Özel Girişimciliğin Gelişiminde Devletin Rolü: İş Bankası Örneği s.63-81
- Gömeç, Saadettin: Kagan ve Katun s.81-91
- İnan, Kenan: Klasik Devir Osmanlı Tarihçilerinde Kaynak Kullanma Usulleri s.91-137
- Kılıç, Selda Kaya: Kanûn-i Esâsinin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnâmeler s.137-155
- Sarı, Hüseyin: II. Mahmut Dönemi'nin Askerî Faaliyetlerine Mumdurnu Kazası'nın Katkıları s.155-169
- Sezer, Hamiyet: 1894 İstanbul Depremi Hakkında Bir Rapor Üzerine İnceleme s.169-199
- Taş, Kenan Ziya: 16. Yüzyılda Safranbolu İdari Yapısı ve Vakıflar s.199-207

- Unan, Fahri: Official Ottoman Ideology and its Science Institutions in The XV. and XVI th Centuries: Fatih Medreses s.207-217
- Yılmazçelik, İbrahim: XVIII. Yüzyıl İle XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Eyaletinin İdari Yapısı ve İdari Teşkilâtlanması s.217-233
- Yiğit, Turgut: Hitit Kral Ailesi Üyelerinin Siyasal Etkinlikleri Üzerine s.233-247
- Bulduk, Üçler: Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkaslar s.247-253
- Kurt, Yılmaz: Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik) Hakkında s.253-259
- Seyidov, M.A.: Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi (Çeviren: Gömeç, S.) s.259

### **SAYI: 30 (CUMHURİYETİN 75. YILINA ARMAĞAN)**

#### **İçindekiler**

- Armağan, A. Latif: XVI. Yüzyılda Teke Sancağındaki Konar-Göçerlerin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma s.1-37
- Bulduk, Üçler: İdari ve Sosyal Açından Karakeçili Aşiretleri ve Yerleşimleri s.37-53
- Erdem, İlham: Çivirilli İki Gönül Sultanı Beyce Sultan ve Habib-i Acem s.53-57
- Erdem, İlham: XIII. Asrın İlk Yarısında Anadolu'nun Doğusunda Yaşanan Hakimiyet Mücadeleleri s.57-69
- Erler, Mehmet Yavuz: Trabzon Vilayetinde Kanun Kaçakları (1856-1869) s.69-99
- Eyicigil, Ahmed: Maraş'ta 1855'te Tacirli Aşireti'nin İsyanı s.99-135
- Haydaroğlu, İlknur: II. Abdulhamid'in Hafiyeye Teşkilatı Hakkında Bir Risale (II. Kısım) s.135-175
- Gömeç, Sadeddin: Tarihte ve Günümüzde Saha Türkleri s.175-205
- İnbaşı, Mehmet: Kayseri'de 1476 Tarihli Bir Vakfiye s.205-215
- Sezer, Hamiyet: Yeniçeri Ocağının Kaldırılışının Taşraya Yansıması (1826-1827) s.215-239
- Yaman, Ahmet Emin: Kurtuluş Savaşı Basınında Büyük Zafer s.239-273
- Yiğit, Turgut: M.Ö. II. Binyıl Anadolu Kentlerinden Samuha'nın Tarihi ve Lokalizasyonu Üzerine s.273-289
- Yiğit, Turgut: Hititçe Çivi Yazısı Metinlerde Munus (Mes.) Kar. Ktd. s.289-299

#### **Çeviriler:**

- Arık, Feda Şamil: Bizans Döneminde İstanbul'da Depremler s.299-319

- Gömeç, Sadeddin: Çin Türkmenleri s.319-364

**SAYI: 31**

**İçindekiler**

- Erdem, İlhan: Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri s.1-37
- Lıvşits, V.A.: Eski Türk Runik Yazısının Ortaya Çıkışı Üzerine s.37-51
- Gömeç, S.: İslâm Öncesi Türk Tarihinin Kaynakları Üzerine s.51-93
- Arık, Fedâ Şâmil: Ölümünün V. Yıldönümü Dolayısıyla: Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Hayatı ve Eserleri s.93-117
- Güneş, Ahmet: 16. Yüzyılda Osmanoğullarının Beşiği Eskişehir ve Karacaşehir'de Sosyal Kurumlara İlişkin Köy Gelirleri ve Bunların Paylaşımı s.117-147
- Boyana, Hülya: Pan ve Anadolu'da Pan Kültü (Levha 42-44) s.147-167
- Yavuz, Celalettin: Abdülhamid'in Selanik'ten İstanbul'a Alman Gemisi İle Nakli "Alman Belgelerine Göre" s.167-179
- Kurt, Yılmaz: I. Milli Arşiv Şurası s.179-185
- Keleşyılmaz, Vahdet: Enver Paşa'ya Sunulan Önemli Bir Rapor ve Bunun Işında Bir Değerlendirme s.185-193
- Kılıç, Selda: Tanzimat Sonrası Osmanlı Vilayet Bütçeleri s.193-209
- Erler, Mehmet Yavuz: 1870 Yılında Doğu Karadeniz'de Çıkan Yangın ve Etkileri s.209-219
- Çelik, Bülent: XVIII. Yüzyıl İzmir Ticareti Hakkında Düşünceler ve Vezir Hanları s.219-233
- Şahin, Ali: Kültepe Metinlerinde Geçen Rahibelerin Aile ve Toplumdaki Konumu s.233-242

**SAYI:32**

**İçindekiler**

- Latif, Armağan: Tarihsel Süreç İçinde Teke Yöresi s.1-21
- Ay, Resul: XIII.-XIV. Yüzyıl Anadolu'sunda Kentsel Yönetim ve Kent Toplumunda Otorite İlişkileri s.21-47
- Aydın, Hacı Veli: Osmanlı Devletinde Ayânlık Üzerine Bir Belge: Ahmet Ağanın Bir Yıllık Muhasebesi (1824-1825) s.47-93
- Boyana, Hülya: Apollon Letros, İona'luların Bilinmeyen Bir Tanrısı mı? s.93-103
- Erdem, İlhan: Osman Bey'in Ölümünden Uzun Hasan Padişaha Ali Bey Sultan Hamza, Cihangir Mirza Döneminde Akkoyunlular s.103-133

- Gömeç, Sadettin: Divanü Lügat-it Türk'de Akrabalık Bildiren Terimler s.133-143
  - Kılıç (Kaya), Selda: İran'da İlk Anayasal Hareket: "1906 Meşrutiyeti" s.143-163
  - Sezer, Hamiyet: II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı'da Vilâyet Yönetiminde Düzenleme Gayretleri-Trablusgarp Örneği ve Ahmet Rasim Paşa s.163-179
  - Yiğit, Turgut: Hititçe Çivi Yazılı Belgelerine Göre Çoban s.179-203
- Çeviriler**
- Drnda, Hatitza Car: Hodı Dide Kalesi s.203-215
  - Oruç, Hatice: Tarih-i Bosna s.215-223
  - Uyar, Mustafa: İlhanlı Hakimiyeti'nde İran'da Din s.223-231



## HİNT ATEŞ TANRISI AGNİ

H.Derya Can\*

**Özet:** İnsanoğlunun yaradılışında var olan ateş, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Tarih boyunca kimi toplumda bir tanrı, kimi toplumda tanrılara adaklar sunmak için yararlanılan bir araç olmuştur. Hint'te ateş, kurbanın kişileştirilmiş halidir. Ateş tanrısı Agni'dir. Hint panteonunda yer alan otuz üç tanrıdan biridir. Hintlilerin en eski ve en önemli dini kaynakları olan eḡ Veda'da, Agni adına iki yüz ilahi sunulmuştur. Hint mitolojisinde, Evin Efendisi olarak çağrılan tek tanrıdır. Aynı zamanda her sabah yeniden doğduğundan en genç tanrıdır. Onun üç doğumu vardır: Cennette güneş, gökyüzünde parlaklık, evde kurban ateşi olarak. Ateş, her zaman temizliğin, saflığın ve parlaklığın sembolüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Hint mitolojisi, ateş tanrısı, Agni

### The Indian Fire God Agni

**Summary:** The fire is the symbol of light and it shows the development of civilization from the early beginning. In some communities Fire is a god and in some communities he is a symbol for bringing together the offering sacrifices and gods. In India fire is the personification of god Agni. It is considered to be a sacrificial fire which is very sacred in sight of god. Agni is one of the 33 gods in Indian pantheon. The most important and oldest sources of Indian religion is the collection of 1028 hymns known as the eḡ Veda. There are some 200 hymns related to Agni alone in eḡ Veda. In Indian mythology this god is called as Lord of House (gçāhapati). Agni is called the youngest god among the other gods. He was born three times; in the heaven as sun, in the sky as brighten and in the house as a sacrificial fire. Fire always has been a symbol of purity, cleanliness and brightness. Some fire cults of ancient India are similar with some Turkish fire cults, also with some other ancient cultures.

**Keywords:** Indian mythology, Agni

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Hindoloji Anabilim Dalı.

İnsanoğlu, dünya var olduğundan beri açıklayamadığı olaylardan hep çekinmiştir. Her sabah güneşin doğması, hava kararınca yerini aya bırakması, şimşek çakması, gök gürlemesi gibi doğa olayları karşısında, hem korkmuş hem de onlara karşı hayranlık duymuştur. Bu olağanüstü olayları kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmek ve öfkelerinden korunabilmek için onları kutsallaştırmıştır. Bunun sonucu olarak da ilkel dinler ortaya çıkmıştır. Daha sonraki zamanlarda da bu ilkel dinlerle oluşan kavramlardan bazıları varlığını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Dünyanın yaratılışında var olan ateş bu kavramlardan sadece biridir. Ateş kütesinden oluşan dünya giderek soğumuş, üstünde insanların, hayvanların ve bitkilerin yaşayabileceği yaşam alanları oluşturmuştur.

İlkel insanın, ateşle ilk ne zaman ve ne şekilde tanıştığı konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, ateşle ilk karşılaştığında büyük ihtimalle ondan korkmuş ona karşı kendini korumaya çalışmış olmalıdır. Ateşin kızgın korlarından canı yanmış ama onun faydalarını keşfedince de yararlanmanın yollarını aramıştır. Böylece onu kutsallaştırarak, ondan en iyi şekilde kendini koruyabileceğine inanmıştır.

Yaşamda önemli yer tutan ateşin, mitoloji de hırsızları da görülmektedir. Yunan mitolojisinde “tanrı Zeus ateşi kendi tekelinde tutuyordu. Ateşi halkın yararına sunmak isteyen Prometheus, Olimpus dağının zirvesinde bulunan ateşi çalar ve halka dağıtır. Bunun sonucunda da işkenceyle öldürülür.”<sup>1</sup>

Mecusilik yani ateşe tapma, İslam kaynaklarında Zerdüştlük olarak geçer. Ateş, ışık tanrısı Ahura Mazda’yı sembolize eder. Mecusilerin tapınaklarında bir ateş odası (ateşgede) olurdu. Bu odalarda hiç sönmeyen bir ateş yanar, hiç kimsenin bu ateşe dokunmasına hatta soluklarının bile ateşi kirletmesine izin verilmezdi. Ateşgedelerde, ateşi yakmakla görevli bir din adamı bulunurdu. Bu din adamı, ateşi yakarken kirletmemek için eline eldiven giyer, ağzını bir bezle örterdi. Ateşin kirletilmemesi Ahura Mazda’nın önemli emirleri arasında yer almaktaydı. “Zerdüştlük her şeyden önce Ahura Mazda (ki buna bazen Ormazd veya Ormuz da denir) adlı yüce Tanrı’ya tapınmaktan ibarettir: Ahura Mazda parlak, ihtişamlı, çok büyük, çok iyi, çok güzel Yaradan’dır;...çok bilge bir ruhtur, ta uzaklara sevinçler saçar... Işığın, saflığın gerçeğin Tanrısı’dır.”<sup>2</sup>

Kutsal ateş kültü, tarihte ilk olarak Perslerde görülmüştür.<sup>3</sup> “Persler tarihte Akamaniş (ahemeni) ve Sasaniler olmak üzere iki büyük hanedanlık kurmuşlardır. Antik çağda imparatorluk kuran hanedanlık ise Ahemenilerdi. Ahura Mazda, en büyük tanrılarıdır. Yeri ve göğü yaratan odur. Dağlarda tapınak olarak kullanılan ateşgedeleri vardır. Bu ateşgedeler bir anlamada tapınaklarıdır Persepolist kabartmalarında Ahura Mazda’nın tasviri önünde kutsal bir ateşin yandığı görülür.”<sup>4</sup> Ateşin kutsallığına inanan Hititler de onun yakıcı, yok edici özünde tanrısız bir gücün olduğuna inanıyorlar, ateşin yakıldığı ocak kutsal sayıyorlardı.

Tarih boyunca ateş inancı, ölü ya da yaşayan dinlerde varlığını sürdürmüştür. Bütün dinlerde temizliğin, saflığın ve gücün simgesi olmuştur. Önce-

leri varlığından korkulsa da zamanla insanların vazgeçilmez bir inancı duruma gelmiştir. Onlar için iyi olan her olayda ateşi bir aracı ya da bir koruyucu olarak kabul etmişlerdir “Kuzey Amerika Kızılderilileri öncelikle avcı olanları bireyin dinsel yaşamlarında hayaller görebilmesi için oruç tutması üstünde dururlardı. On iki ya da on üç yaşlarındaki erkek çocukları babaları tarafından ıssız bir yere bırakılır, hayvanları uzak tutmak için de küçük bir ateş yakılırdı.”<sup>5</sup> Ateşin buradaki görevi çocuğu hayvanlardan uzak tutarak ibadetini yerine getirmesini sağlamaktı.

İslamiyetten önceki Türklerde sert geçen kıştan sonra baharın gelişini kutlayan şenlikler düzenlenirdi. Bu şenliklerden biri olan Nevruz bayramı bugün bile kutlanmaktadır. “Büyük bir ateş yakılır, insanlar sırayla ateşin üstünden atlarlar. Böylece günahlarından ve kötülüklerden arınacaklarına inanırlar. Ateş kutsanır, doğanın uyanması ateşle kutlanır. Ateş; evreni canlandıran güneşin dünyadaki uzantısıdır. Nevruz ateşi, ritüelin başlamasında önemlidir. Temizliğin ve saflığın sembolü olan ateş onlara bolluk, bereket getirir.”<sup>6</sup> Aynı şekilde Hıdırellez kutlamalarında yakılan ateşin de üstünden atlamakla günahların ateşin üstüne dökülerek yok olacağına ve dileklerin kabul olacağına inanılır. Anadolu da nazara karşı ateşin üzerine üzerlik (üzellik, üzerik)<sup>7</sup> otu konur. Dumanı elle yüze doğru çekilerek kötülüklerin uzaklaşacağına inanılır.

Hint inanisında çok tanrıcılık kavramı Hinduların kutsal kitapları Veda’larda kendini gösterir. Dört kitaptan oluşan bu büyük ve kutsal eserden özellikle  g Veda tanrılar adına sunulmuş bin yirmi sekiz ilahiden oluşmaktadır. Ateş tanrısı Agni,  g Veda içinde yer alan otuz üç tanrıdan biridir. Vedik döneminin en önemli tanrısı kuraklık ve karanlıkla mücadele eden tanrı  ndra’dır.  ndra’nın adına iki yüz elli ilahi sunulmuştur.  ndra’nın ardından ateş tanrısı Agni gelmektedir, onun adına da iki yüz ilahi sunulmuştur. On kitaptan oluşan  g Veda da birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, ve onuncu, kitaplar Agni’ye sunulan ilahilerle başlar. Sekizinci kitapta da Agni’yle ilgili ilahiler olmakla beraber ilk ilahi tanrı  ndra adınadır. dokuzuncu kitap ise tamamen Soma içkisinin tanrısı Soma’ya ait ilahiler içermektedir.

Ateş tanrısı Agni ateşin kişileştirilmiş halidir. Ancak onun insani görünümü gelişmemiştir. Adaklar hep onun adına sunulmuştur. Üç doğumludur: Güneş olarak cennette, parlaklık olarak havada, kurban ateşi olarak evde ( V IV, 1;7). Sık sık güneşle eşleştirilmektedir. Her sabah gökyüzünde doğduğundan ona en genç tanrı ( V I, 44;6) olarak hitap edilir. Alev saçlı, alev dişli, yedi dillidir. Tanrıların adaklarını diliyle yalayıp yutar, yanan başıyla bütün yönleri kontrol eder. Tanrısal bütün Adakların Efendisidir ( V X, 6;3).  g Veda da Agni’ye Kurbanın Efendisi, Zenginliğin Efendisi, Evin Efendisi, Ormanın Mutlak Efendisi, Kuvvetin Oğlu, Bütün Yaşamın Efendisi, İnsanların Elçisi, Kırmızı Atların Efendisi, Hazinelelerin Efendisi, Yeşil Arazinin Efendisi ( V III, 3;5), Bütün İnsanların İmparator Efendisi, Mutluluğun ve Kahraman Kuvvetin Efendisi, Büyükbaş Hayvanların Efendisi, Düşmanlarla

Savaşanların Efendisi, Işığın Efendisi, Amrita'nın<sup>8</sup> Efendisi (èV VII, 4;6) olarak hitap edilir.

“Odun ya da yağ onun yemeği, erimiş tereyağ içeceğidir. Günde üç kez beslenir. Tanrıların kurban yediği ağızdır. Tanrılarla birlikte Soma içmek için davet edilir. Parlaklığı konusunda çok konuşulur. Tıpkı güneş gibi parlar, ihtişamı yağmur bulutunun şimşekleri, şafak ve güneş ışınları gibidir. Gece karanlığında bile parlar ve ışınları ile karanlığı yok eder. Diğer yandan ormanlara saldırdığında ve tıpkı sakallı bir berber gibi dünyayı traş ettiğinde yolu karanlıktır. Alevi tıpkı kükreyen dalgalar, sesi ise cennetin gök gürlemesi gibidir. Kırmızı dumanı gökyüzüne yükselir, dumanı sanki gökyüzünü destekler. Bu yüzden Agni sık sık bayrağı duman (dhuma ketu) olarak çağrılır.”<sup>9</sup>

Onun üç doğumu olduğundan daha önce bahsetmiştik. O aynı zamanda üç güçlü, üç dereceli, üç bedenli (èV III, 20;2) dir ki bu durumu onun Hindu tanrı üçlemesini<sup>10</sup> açıklamaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir nokta ise Agni'nin üç sayısı olan bağlantısıdır. Hint sayısal simgeleri incelediğinde, birden dokuza kadar sıfır da dahil olmak üzere her sayının bir simgesi olduğunu görmekteyiz. “Bu simgeler doğadan, insan bedeninin biçimbilgisinden, hayvan ya da bitki betimlemelerinden, günlük yaşamın olgularından, efsanelerden, rivayetlerden, dinlerden, Hint uygarlığının çeşitli toplumsal ve mitolojik düşüncelerinden çıkarılmıştır. Üç sayısının karşılığı olan simge Agni yani ateştir.”<sup>11</sup>

Agni'nin birçok doğumu vardır. Gökyüzünde parlayan cennetin ışığıdır, gökyüzünün çocuğudur, suların dölüdür. “Tanrılar Agni'yi Ariler ve insanlar için ışık olarak doğurdular ve insanların arasına yerleştirdiler.”<sup>12</sup> Cennetin ve Yeryüzünün oğludur (èV I, 31;8). İki annelidir (èV I, 60;1, 112;4, 31;2). Bundan kastedilen şey iki değneğin sürtünmesi sonucu meydana gelmiş olduğudur. Ayrıca Agni ateşi meydana getirmek için iki çubuğu birbirine sürten parmaklardan dolayı on anneli olarak da kabul edilir. Bu yüzden ona Gücün Oğlu denilir (èV III, 29;13).

Dyaus (Gökyüzü) ve Pçithivā'nin (Yeryüzü) oğludur (èV X, 1;29). Vishō Purāḍa'da<sup>13</sup> Brahma'nın en büyük oğludur ve adı Abhimānā'dır. Aziz Kaşyapa ve Aditi'nin oğullarındandır yani âdityalar'dandır. Aynı zamanda da Angiras'ın oğullarından biridir.

Agni'nin diğer tanrılardan daha fazla insan ırkıyla yakın ilişkisi vardır. Ölümlüler arasında ölümsüz, aptallar arasında akıllıdır (èV VII, 4;4). Evin Efendisi olarak çağrılan tek tanrıdır. Ondan daima evin içinde yaşayan bir misafir olarak bahsedilir. Bu yüzden insanların en yakın akrabaları olarak kabul edilir. Evin babasıdır (èV V, 4;2) ama kimi zaman bir erkek kardeş kimi zaman da tapınanlarının oğlu olarak kabul edilir. İnsanların tanrılar için sundukları adakları alıp tanrılara getirir. Bu özelliğinden dolayı tanrılar ve insanlar tarafından nitelikli bir adak taşıyıcısı yani elçi olarak kabul edilir (èV I, 1;12). İnsanlar Agni'ye zenginlik ve uzun bir yaşam için tapınırlar.

èg Veda'da, İndra ve diğer tanrılara, Kravyādaları<sup>14</sup> ve Rākshasaları<sup>15</sup> yok etmeleri için yakarılan ilahiler vardır. Rākshasaları yok etmesi için Agni'nin

adına da sunulmuş ilahiler bulunmaktadır. Ancak Agni (èV X, 16; 9) da kendisi bir Kravyad'dır. Atharva Veda'da da Agni'nin üç formundan bahsedilir; et yiyici, ceset yiyici ve kurban yiyici. (AV XII, 2;9). Kravyad kelimesi daha sonraları kravyavahana ve kavyavahana olarak da geçmektedir.

Agni, çeşitli hayvanlarla da özdeşleştirilmiştir. Sivri boynuzları, böğürmesi ve kuvvetiyle bir boğaya, uzun tırnaklarıyla tanrılara adaklarını götürdüğünde bir ata, süt veren bir ineğe, gökyüzünde uçan bir kartala, yüksek sesle bağırarak bir aslana, dünyanın etrafında serbestçe dolaşan çobansız bir öküzü benzetilmektedir. Aynı zamanda o tanrısal bir kuştur.

Agni'nin Khàdōava ormanını yakış efsanesi oldukça ünlüdür. Efsaneye göre; Agni sayısız kurban yediğinden hazımsızlık çekmeye başlar. Hazımsızlıktan bir türlü kurtulamayan Agni, tanrı Brahma'nın yardımını ister. Brahma, Agni'ye çektiği hazımsızlıktan ancak tanrıların düşmanlarının yaşadığı geniş Khàdōava ormanını yakmasıyla kurtulacağını söyler. Agni derhal ormanı yakmaya gider. Ancak ormanda yaşayanlar ateşi söndürürler. Agni, Brahma'nın yanına gelerek, olanları anlatır Bunun üzerine Brahma, Nara ve Nārāyana<sup>16</sup> gelinceye kadar ormanda beklemesini tavsiye eder. Onlar ormanı yakması için Agni'ye yardım edeceklerdir. Agni Brahma'nın dediği gibi ormana giderek onların gelmesini beklemeye başlar. O sırada İndraprastha'da yaşayan, Nara ve Nārāyana'nın bedenlenmeleri olan Arcuna ve Kçişōa Yamuna nehrinin kıyısına gelirler. Arcuna ve Kçişōa'nın oraya geldiği haberi duyulunca Agni bir aziz kılığında onların yanına giderek, Khàdōava ormanını yakmasına yardım etmeleri ister. Agni, ormanı birkaç kez yakmaya çalıştığını ancak bu çabalarının İndra tarafından engellendiğini söyler. Bu iki kahraman kişinin dostluklarını kazanmak için de Varuna tarafından kendisine verilen kutsal silahları onlara verir. Arcuna ve Kçişōa'nın desteğini alan Agni ormanı yakmaya başlar. İndra, derhal şiddetli bir sağanak gönderir. Arcuna Agni'nin kendisine verdiği oklardan adeta bir örtü yaparak ormanın üstünü kapatır ve sağanak ormana ulaşamaz. Sonunda Agni tüm ormanı yakarak hazımsızlığından kurtulur. (M.Adi Parva 225-236)<sup>17</sup>

Gene Mahābhārata'da<sup>18</sup> Agni'yle ilgili anlatılan bir efsanede şöyledir: Agni, aziz Bhçgu'nun laneti yüzünden yeraltına saklanır. Bu süre içinde Pārvatā<sup>19</sup> bütün tanrıları lanetler ve tanrılar Asuralar<sup>20</sup> tarafından bozguna uğrattılır. Bu kötü durumla karşı karşıya kalan tanrılar, Brahma'nın yardımını isterler. Brahma, bu lanetten onları ancak Agni'nin kurtaracağını söyler. Bunun üzerine tanrılar Agni'yi aramaya başlarlar ama hiçbir yerde onu bulamazlar. Yeryüzünde bu olay meydana geldiğinde, Agni, okyanusun dibinde saklanıyordu. Okyanus, Agni'nin sıcaklığından dolayı sürekli ısınmaya başlamış ve orada yaşayan hayvanların hayatlarını çekilmez hale getirmiştir. Bunun üzerine kurbağlar tanrılara giderek Agni'nin yerini söylerler. Yerinin tanrılara haber verilmesinden dolayı çileden çıkan Agni kurbağları asla hiçbir şeyin tadını alamamaları için lanetler. Kurbağlar ağlayarak tanrıların yanına giderler. Tanrılar tarafından tek tek kutsanarak lanetten kurtulurlar. Tanrıların yerini bulmasını istemeyen Agni oradan ayrılır. Büyük bir Banyan ağacının içine saklanır. Oradan geçen bir fil Agni'yi görerek yerini tanrılara haber verir.

Buna öfkelenen Agni filin dilini kullanamaması için lanetler. Tanrılar fili kutsayarak, dilinin durumunun yemek yemesine engel olmayacağını söylerler. Yeri bir kez daha tanrılar tarafından öğrenilen Agni, Banyan ağacından ayrılarak, Şami ağacının içindeki boşluğa saklanır. Şami ağacının içinde küçük bir kuş yaşamaktadır ve tanrılara giderek Agni'nin yerini söyler. Tanrılar bu sefer Agni oradan ayrılmadan onu bulurlar. Agni kuşu ötmemesi için lanetler ama tanrılar tarafından kutsanan kuş eskisi gibi ötmeye başlar. Tanrılar, Agni'ye başlarına gelenleri anlatarak ancak onun yardımıyla Pàrvatâ'nin lanetinden kurtulacaklarını söylerler. Agni, tanrılar lanetten kurtararak eski güçlerine sahip olmalarını sağlar. Agni tanrılar tarafından Şami ağacında bulunduğundan dolayı Şami ağacı kutsal sayılır. Hatta Purâðalarda<sup>21</sup> Agni'nin Şami ağacından doğduğuna inanılır. (M. Anușasana Parva Bölüm 85)<sup>22</sup>

Hint mitolojisinde, bilinen ve oldukça ilginç bir efsanede Ràmàyaða<sup>23</sup> destanında yer almaktadır. Efsane şöyledir: Mithila ülkesinin yakınındaki inziva yerini gören Ràma aziz Vişvàmitra'ya burasının kime ait olduğunu sorar. Aziz Vişvàmitra, burada bir zamanlar aziz Gautama ve karısı Ahalyâ'nın yaşadığını söyler. Gautama büyük bir çilecidir. Birgün Ganj'a yıkanmaya gider. Gautama'nın inziva yerinden ayrıldığını gören İndra, Gautama'nın kılığında Ahalyâ'ya yaklaşarak güzel sözler söyler. İndra'nın bu güzel sözleri karşısında Ahalyâ gelenin İndra olduğunu bile bile onunla birlikte olur. İndra tam oradan ayrılırken Gautama çıkagelir. İndra'yı kendi kılığında gören Gautama, öyle bir beddua eder ki İndra'nın testisleri düşer. Ahalyâ'yı da görünmez yapar. İndra, büyük bir utanç ve üzüntüyle tanrı Agni'nin ve diğer tanrılarının yanına giderek yardımlarını ister. Tanrılarının tavsiyeleriyle Agni'nin koçunun testisleri İndra'ya takılır, böylece İndra lanetten kurtulmuş olur. (R I; 48-49)<sup>24</sup>

Gene Ràmàyaða destanında anlatılan ve Agni'nin, temizlik ve saflık konusuyla ilgili bir efsane vardır. Bu efsane ise şöyledir: Ràma, rākshasa kralı Ràvaða tarafından kaçırılan, karısı Sâtâ'yı maymun ordusunun yardımıyla kurtarmıştır. Sâtâ, aylar boyu başka bir erkeğin yanında yaşamıştır. Onu, iftini ispatlamadan tekrar eş olarak kabul ederse, halkının gözünde değeri kaybolacaktır. Bu yüzden Sâtâ'dan saflığını kanıtlamasını ister. Sâtâ, büyük bir ateş yaktırarak içine girer. Ateş tanrısı Agni, saf ve masum olan Sâtâ'ya hiçbir şey yapmayarak Rama'ya geri verir. Böylece Sâtâ'nın masumiyeti ispatlanmıştır. (R VI; 115-118)<sup>25</sup>

Agni, kelimesi Hint-Avrupa kökenlidir. Latince ignis, Slovakça ognisdir. Ancak ateşe tapma anlamında kullanılması Hintlilere aittir. Avesta'da Agni ismine rastlanmaz, ayrı bir kavram altında ateşe tapma inancı vardır. Avesta'da, ateş gücün merkezidir. Ateş rahipleri Atharvan'lardır. âtar, büyük ve güçlü bir tanrıdır. Yiyecek, şan ve döl verici, evin arkadaşı, düşmanı defedendir. Agni, muhtemelen sanskrit "ag" yani hareket etmek fiil kökünden türemiştir. Agni'nin, ateş ile olan bağlantısı Vedik döneme aittir.

Agni, bazı tanrılarla da özdeşleştirilmiştir. Kuraklık tanrısı İndra, Vedik dönemde Agni'nin ikiz kardeşi olarak kabul edilir (èV VI, 59;2). İndra'nın dışında diğer tanrılarla da bağlantısı vardır. Özellikle Varuna ve Mitra'yla.

Agni, kurban gittiğinde Varuna (èV X, 7;5), alevleri tutuşturduğunda Mitra'dır (èV V, 2;1). Akşamları Varuna, sabah güneş doğunca Mitra, havanın içinden geçince Savitç, gökyüzünün ortasını aydınlığında Indra olur (AV XIII, 3;13). Agni, Duanın Efendisi anlamına gelen Bçihaspata ile de özdeşleştirilmiştir (èV III, 1;3). Aynı zamanda Agni, èg Veda'da Brahmanaspati olarak da isimlendirilen Bçihaspata'yle açık ilgisi olan Mâtarişvan ve Nâraşäusa isimleriyle de çağrılır.

Agni'den sık sık rahip olarak bahsedilir ve bu onun en göze çarpan özelliğidir. Evle ilgili ayinleri yapan rahip purohita (èV VI, 10;1), tanrıları öven ve onları kurban törenlerine davet eden rahip Hotar (èV I, 1;1), ayini yöneten rahip Adhvaryu (èV III, 5;4) ve dua eden rahip Brahman'dır.

Ateş, Hint toplumunun birçok töreninde hep ön planda olmuştur. "Çocuk doğduğu zaman evin içinde ateş yakılır, yakılan bu ateşin dumanıyla çocuk temas ettirilir. Ateşin içine buğday ve kenevir taneleri atılır. Böylece çeşitli şekillerdeki kötü ruhların kovulması amaçlanır."<sup>26</sup> Aynı şekilde ateş, evlilik törenlerinin de vazgeçilmez bir unsurudur. "Gelinin eli, babası tarafından damada verildikten sonra genç çift daha önce yakılmış olan ateşin arkasına otururlar. Ateşe tereyağ adanır. Gelin, damadın yardımıyla, ateşin etrafında döner. Varuna, Aryaman<sup>27</sup> ve Pâşan'a<sup>28</sup> adaklar sunduktan sonra tören son bulur."<sup>29</sup> "Kırgız-Kazaklarda gelin yeni evine geldiği zaman, ocaktaki ateşe yağ atıp karşısında secde eder."<sup>30</sup> Aynı şekilde ateş, ölü yakılması törenlerinde de önemli rol oynar. Buradaki ateş, ölünün ruhunun öbür dünyaya iyi bir şekilde uğurlanması içindir.

Kurban törenlerinin ana teması ateştir. "Ayin metinleri, kutsal ateşlerin yükseltilmesi için uygun olan çeşitli dönemleri işaret eder. Ateşe sabah ve akşam adak sunulur. Adak zamanı sabah güneş doğmadan hemen önce ya da hemen sonradır. Üç kurban ateşi vardır: Gârhapatya, Dakşidâ ve âhavanâya.<sup>31</sup> Ateşin yüceltilmesi için iki gün süren bir ayin düzenlenir. İlk gün biri Gârhapatya ateşi için diğeri âhavanâya ateşi için iki sundurma kurulur. Gârhapatya'nın sunağı yuvarlak, âhavanâya'nınki ise karedir. Dakşidâ ateşi, Gârhapatya'nın güneyinde yarım ay şeklindedir. Gârhapatya'nın ateşi ya sürütünme yoluyla ya da zengin bir adamın evinden alınır. İlk günün gecesi kurbanın sahibi ve karısı flüt ve lavta sesleriyle geceyi uyanık geçirirler. Sabah olunca verimlilik için yeniden ateş yakılır. Ateşe, adak sahibinin atalarını hatırlatan kelimelerle hitap edilir. Sonra Gârhapatya'dan bir kor alınarak, âhavanâya ateşi elde edilir. Aynı şekilde Dakşidâ ateşi de yakılır. Birgün önce töreni yönetecek rahip için Gârhapatya ateşi üzerine konmuş olan lapa ateşten alınır, bu ateş daha sonra et kurbanları pişirmek için de kullanılır. Tören bu şekilde sona erer."<sup>32</sup>

Ateş inancı ilk çağlardan beri toplumların üzerinde etkisini yoğun olarak hissettirmiş, saflığın ve temizliğin sembolü olmuştur. Eski Hint'te kadının ölen kocasıyla birlikte yakılması yani satı geleneği vardı. Bu şekilde kadının, kocasından sonra iffetinin korunmuş olduğuna inanılıyordu. Böylece ateş, yararlarının yanı sıra insan hayatına mal olan bir takım geleneklerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

**EKLER (İlahi Örnekleri)**

**ëg Veda 1. Kitap 27. İlahi**

2. Sen bizim için armağanlarını yağmur gibi yağdıran, büyük mutluluklar veren, uzaklara kadar uzanan Gücün Oğlusun.
3. Tüm Hayatın Efendisi, hem uzak hem yakın olan Ey Agni!  
Sen bizi her zaman günahkar insandan koru.
4. Ey Agni sıcaklığınla tanrılara sunduğumuz adakları ve en yeni dua şarkılarımızı bildir.

**ëg Veda 2. Kitap 1.İlahi**

1. Günler boyunca parlayan Agni, Sen sulardan ve taştan yaşam bulursun:  
Ormandaki ağaçlardan ve yerde biten otlardan safça yaratılırsın, Ey İnsanların Mutlak Efendisi.
2. Yakarma işi senindir, her zamanki temizleme işi de; Sen lidersin, Sen dindar adamın ateşini tutuşturansın.  
Sen yöneticisin, Sen kurban hazırlayan din adamısın: Sen Brahman'sın, Sen Evimizin Efendisi ve Sahibisin.
3. Kahramanlar kahramanı Agni'sin! Sen İndra'sın, Sen tapılmaya değer adımlarla yürüyen Vishnu'sun:  
Sen zenginlik sağlayan Brahman Brahmanapati'sin: Ey destekleyici, bilgeliğinle bizi koru.

**Atharva Veda 3.Kitap 2. İlahi**

1. Herşeyi bilen bizim elçimiz Agni, kötülük ve lanete karşı yanarak onları gidersin.  
Düşmanlarımızı sersemletsin, Câtavedas<sup>33</sup> onları vursun ve ellerini koparsın
2. Bu Agni kalbinde var olan duyguları sersemletsin.  
Kötülüğü evden yok etsin, seni her yönden korusun.



**KISALTMALAR**

- AV Atharva Veda  
M Mahābhārata  
R Rāmāyaḍa  
èV èg Veda

**KAYNAKÇA**

- Campbell, Joseph, İlkel Mitoloji, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
- Challaye, Felicien, Dinler Tarihi, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, Eylül, 1960.
- Crow, W.B., Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi, Çev: Fulya Yavuz, Dharma Yayınları, İstanbul, Şubat, 2002.
- Dowson, John, A Classical Dictionary of Hindu Mythology And Religion, Geography, History And Literature, Rourledge and Kegan Paul Ltd., London, 1953.
- Erhat, Azra, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, Mayıs, 1997.
- Griffith, Ralph T.H., The Hymns of The Atharvan Veda, E.J. Lazarus and Co., Vol:II, Benares, 1917.
- Griffith, Ralph T.H., The Hymns of The ègveda, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.
- Hopkins, E. Washburn, Epic Mythology, Verlag Von Karl J. Trübner, Starssburg, 1915.
- Ifrah, Georges, Sıfırın Gücü, Çev: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yayınları, Ankara, Ocak, 1997.
- Kaya, Korhan, Hint Mitolojisi Sözlüğü, İmge Kitabevi, Ankara, Şubat, 1997.
- Kaya, Korhan, Rāmāyaḍa, İmge Kitabevi, Ankara, Ağustos, 2002.
- Keith, Arthur Berriedale, The Religion and Philosophy of The Veda And Upanishads, Motilal Banarsidass Publishers, Vol: I-II, Delhi, 1988.
- Macdonell, A.A., A Vedic Reader for Students, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999.
- Macdonell, A.A., Vedic Mythology, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg, 1897.
- Mani, Vettam, Puranic Encyclopaedia, Motilala Banrsidass Publishers, Delhi, 1996.
- Memiş, Ekrem, Eskiçağ Türkiye Tarihi, Çizgi Kitabevi, Konya, Mart, 2002.
- Roy, Pratap Chandra, The Mahābhārata, Datta Bose and Co., Vol:I,X, Calcutta.
- Shastri, Hari Prasad, The Rāmāyaḍa of Vālmāki, Shanti Sadan, Vol:I, London, 1952.
- Veyis, S., Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Teknikleri, D.T.C.F. Basımevi, Ankara, 1981.

Wilkins, W.J., Hindu Mythology, Indological Book Houses, Varanasi, 1988.

Willams, Monier, A Sanskrit Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.

Derleme Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, cilt XI, Ankara 1979.

[www.cu.edu.tr/content/shtml/Turkish/duyurular/Kultur/TrNevruz.shtml](http://www.cu.edu.tr/content/shtml/Turkish/duyurular/Kultur/TrNevruz.shtml)  
[www.gizem.gen.tc/ateskultu.htm](http://www.gizem.gen.tc/ateskultu.htm)

<sup>1</sup> Azra, E., Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, Mayıs, 1997, s: 254-257.

<sup>2</sup> Challaye, Felicien., Dinler Tarihi, Çev: S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, Eylül 1960, s:101.

<sup>3</sup> Crow, W.B., Büyünün, Cadıclığın ve Okültizmin Tarihi, Çev: F. Yavuz, Dharma Yayınları, İstanbul, Şubat 2002, s:93.

<sup>4</sup> <http://www.gizem.gen.tc/ateskultu.htm>.

<sup>5</sup> Campell, Joseph, İlkel Mitolojisi, Çev: K.Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s:229.

<sup>6</sup> <http://www.cu.edu.tr/content/shtml/Turkish/duyurular/Kultur/TrNevruz.shtml>.

<sup>7</sup> Derleme Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, cilt: XI, Ankara, 1979, : 4085.

<sup>8</sup> Ölümsüzlük içkisi.

<sup>9</sup> Macdonell, A.A., A Vedic Reader for Students, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999, s: 1.

<sup>10</sup> Agni-Vayâ-Sârya ya da Agni-İndra-Sârya.

<sup>11</sup> Ifrah, G., Sıfırın Gücü, Çev: K.Dinçer, Tübitak Yayınları, Ankara, Ocak, 1997, s:127.

<sup>12</sup> Macdonell, A:A., A Vedic Reader For Students, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999, s: 1.

<sup>13</sup> Tanrı Vishōu inanlarının kitabı.

<sup>14</sup> Çiğ et yiyici.

<sup>15</sup> Kötü ruh.

<sup>16</sup> Dharma ve Ahinsa'nın oğulları olan azizler.

<sup>17</sup> Roy, P.C., The Mahâbhârata, Datta Bose and Co, vol:I, Calcutta. s: 432-436.

<sup>18</sup> Büyük Bharata Soyu anlamına gelir. Yüz bin beyit ve 18 bölümden oluşan bir destandır.

<sup>19</sup> Tanrı Şiva'nın karısı.

<sup>20</sup> Kötü ruh.

<sup>21</sup> Eski masal ve öykülerin anlatıldığı ve yazarları belli olmayan kitaplar. Bilinen on sekiz tane purana vardır.

<sup>22</sup> Roy, P.C., The Mahâbhârata, Datta Bose and Co, vol:I, Calcutta. s:133-145.

<sup>23</sup> Hintlilerin diğer önemli destanı. Kahraman Râma'nın maceralarını anlatan yirmi dört bin beyit ve yedi kitaptan meydana gelmiştir.

<sup>24</sup> Shastri, H.P., The Râmâyâda of Vâlmâki, Shanti Sadan, vol:I, London, 1952, s:95-99.

<sup>25</sup> Kaya, K., Râmâyâda, İmge Kitabevi, Ankara, Ağustos, 2002, s: 255-258.

<sup>26</sup> Keith, A.B., The Religion and Philosophy of Veda and Upanishads, Motilal Banarsidass Publishers, vol:II, Delhi, 1989, s: 367.

<sup>27</sup> Göksel tanrı. Anlamı dost demektir.

<sup>28</sup> Göksel tanrı. Yolların koruyucusu ve efendisi.

<sup>29</sup> Oldenberg, H., The Grihya Sutras, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1989, s: 44-47.

<sup>30</sup> Veyis, S., Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Bütünsel İşlemlerin Etnolojik Teknikleri, D.T.C.F. Basımevi, Ankara, 1981, s:115.

<sup>31</sup> Sabhya, Avasathya, Smarta ve Laukika ile birlikte ateş sayısı yedi olarak da kabul edilir. Bu yedi, Agni'nin yedi dili, yedi alevi yada yedi silahı olarak da açıklanır.

<sup>32</sup> Keith, A.B., The Religion and Philosophy of Veda and Upanishads, Motilal Banarsidass Publishers, vol:II, Delhi, 1989, s: 316-318.

<sup>33</sup> Bütün Yaratıkları bilen anlamında Agni'nin bir adı.

# ÇİNCEDEN TÜRK DİLLERİNE GİRMİŞ OLAN SÖZCÜKLER

Müesser Öztürk\*

**Özet:** Tarih boyunca içiçe ya da komşu olarak yaşayan Çinliler ile Türkler, sözcük alış verişinde de bulunmuşlardır. Çince den Türk dillerine geçmiş olan sözcüklerin ele alındığı bu makale, Çince den Sarı Uygurcaya, Çince den Uygurcaya, Çince den Salarcaya ve Çince den Kazakçaya geçmiş olan sözcüklerin ele alındığı kısımlardan oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk lehçeleri, Çince

## Loaned Chinese Words in Turkic Languages

**Summary:** Living together or being neighbouring state throughout the history, Chinese and Turkish languages have exchanged many words. They, which were taken from Chinese to Turkish languages, are subjected in this essay. It is formed of parts, those words has been borrowed from Chinese to Yellow Uyghur, Uyghur, Salar and Kazakh languages.

**Keywords:** Turkic languages, Chinese

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sinoloji Anabilim Dalı

## ÇİNCEDEN TÜRK DİLLERİNE GİRMİŞ OLAN SÖZCÜKLER

Günümüzde dünyanın en çok konuşulan dili olan Çince, içinde barındırdığı ya da komşusu olduğu diller ile binlerce yıldır karşılıklı etkileşim içinde bulunmaktadır.

Çince dört beş bin yıllık yazılı kayıtlarıyla dünyanın en eski dillerinden biridir. İlk Çince yazılar 5785 ± 100 yıl öncesine kadar çıkmaktadır. Daha önce Çince yazının 4000 yıllık bir tarihçesi olduğu sanılıyordu, fakat arkeolojik kazılar bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır.

Türkler, kültürleri, gelenek ve göreneklere, devletleri ile tarihin en eski uluslarından biridir. Eski Türk Çağından bugüne uzanan yazılı belgeler, Orta Asyanın doğusunda kurulmuş Türk devletlerinden kalmıştır. Doğu Türk Kağanlığı (Göktürklerin, birinci hanedan 551-630, ikinci hanedan 681-744), Uygur Kağanlığı (745-840), Koço Uygur Hanlığı (850-1250), Kan-çou Uygur Hanlığı (900-1028) gibi. Orta Asyanın batısında ve Güneydoğu Avrupada kurulmuş olan Türk devletlerinin ise bugüne kadar gelmiş olan önemli yapıtları yoktur. Eski Türk çağından bugüne kalmış olan yazılı belgeler, yazıtlar ve el yazmaları olarak iki bölümde ele alınmaktadır. Daha eski olan yazıtlar , eski Türk yazısı yada runik yazısı adı verilen bir yazıyla yazılmıştır ve Güney Sibiry'a'da, Baykal Gölü çevresinde, Moğolistan'ın, Kırgızistan ve Kazakistan'ın türlü yörelerinde bulunmuştur.

Asırlar boyu iç içe ya da komşu olarak yaşamış bulunan Çinliler ve Türkler birbirlerinin dillerinden etkilenmişlerdir. Ural-Altay Dil Ailesinin Türk Dilleri grubundan olan Sarı Uygurca\*, Uygurca, Salarca, Tatarca, Özbekçe, Kırgızca, Kazakça halen Çin Halk Cumhuriyeti'nde konuşulmaktadır ve bunlardan bir ikisi dışında hiç birinin yazı dili bulunmamaktadır. Tarih boyunca dilde karşılıklı etkileşim sözkonusu olmakla birlikte özellikle Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra her ne kadar azınlık dillerinin geliştirilmesi çalışmalarına hız verilmiş olsa da Çince'den Türk Dillerine giren sözcüklerin sayısında kaçınılmaz olarak hızlı bir artış olmuştur ve bu sözcükler daha çok siyaset, ekonomi ve kültürle ilgili sözcüklerdir. Bu makalede üzerinde durulacak kısım, yeni değil eski zamanlarda Çince'den Türk dillerine girmiş olan sözcükler olacaktır.

### Çince'den Sarı Uygurca'ya Girmiş Olan Sözcükler

Çin'deki elli altı azınlıktan biri olan Sarı Uygurlar, günümüzde Gansu Eyaletinin güneyindeki Sarı Uygur Özerk Bölgesinde yaşamlarını sürdürmektedir. Nüfusları onbinin biraz üstündedir.

Sarı Uygurlar, Doğu Sarı Uygurca ve Batı Sarı Uygurca olmak üzere iki ayrı dil kullanırlar. Altay dilleri grubunun Moğolca koluna giren Doğu Sarı Uygurca; Sarı Uygur Özerk Bölgesinin doğusunda oturan Sarı Uygurlar tarafından konuşulmaktadır. Altay dilleri grubunun Türkçe koluna giren Batı Sarı Uygurca; Sarı Uygur Özerk Bölgesinin batısında oturan Sarı Uygurlar

---

\* Doğu Sarı Uygurca ve Batı Sarı Uygurca diye ikiye ayrılır. Bunlardan Batı Sarı Uygurca , Altay dilleri grubunun Türkçe koluna girer. Doğu Sarı Uygurca ise Altay Diller grubunun Moğolca koluna girer.

tarafından konuşulmaktadır. Her iki Sarı Uygur dilinin yanısıra kimi Sarı Uygurlar Tibetçe kimi Sarı Uygurlar ise Çince konuşmaktadırlar.

Sarı Uygurca, yüzyıllardır kullanılmasına rağmen bu dilde yazılmış belge bulunmamaktadır. Sarı Uygurcanın başka bir özelliği de eski zamanlardaki Türk dili özelliğini koruyor olmasıdır.

Sarı Uygurcadaki sözcüklerin büyük bir kısmı Diğer Türk dilleriyle aynı kökenli olmakla beraber, Moğolca, Tibetçe, Arapça, Farsça gibi dillerden de sözcük almıştır.

Yüzyıllardır Çinliler ile bir arada yaşamaları ve bilinen yazı dillerinin olmaması nedeniyle, Sarı Uygurlar tarihte ve yakın dönemde Çinceye çok sayıda sözcük almıştır.

Söyleniş ve anlam olarak Çince ile aynı olan sözcüklerin çoğunluğu, günlük kullanım dilindedir ve Batı Sarı Uygurcanın sözcük yapısına uygun takılar almaktadırlar.

Türk ve Uygur yazınında da yer alan ve yaklaşık bin yıllık bir tarihe sahip olan sözcükler:

### **Batı Sarı Uygurca Çince Çevriyazı**

#### **1. Ad:**

|          |          |           |
|----------|----------|-----------|
| men      | mian     | un        |
| pud↔⊗    | bi+ (↔⊗) | kitap, im |
| bi↔r     | bizi     | burun     |
| dZad   u | jiazhu   | ev sahibi |
| liNzi    | linzi    | kiriş     |
| saj~sej  | cai      | sebze     |
| xaj~qaj  | xie      | ayakkabı  |
| godZo    | guai     | boynuz    |
| g↔n      | gen      | son dönem |
| puto     | putao    | üzüm      |
| laNjin   | lang     | saçak     |
| t♣a      | cha      | çay       |
| dZo      | qiao     | köprü     |

#### **2. Sıfat:**

|         |           |           |
|---------|-----------|-----------|
| dar↔n   | daren     | yetişkin  |
| koN↔r   | kong`er   | başiboş   |
| dandZin | dangjin   | korkunç   |
| lo♣i    | laotoude  | yaşlı     |
| dodan   | daodande  | sıkıntılı |
| gue     | guaide    | acayip    |
| keN     | kuande    | geniş     |
| ♣iΣin   | shixinde  | sadık     |
| ΣaN     | xiande    | kokulu    |
| d   ↔N  | zhenggede | bütün     |

## ÇİNCEDEDEN TÜRK DİLLERİNE GİRMİŞ OLAN SÖZCÜKLER

### 3. Eylem:

|         |             |                           |
|---------|-------------|---------------------------|
| dala-   | da          | düzenlemek                |
| Σele-   | xie         | teşekkür etmek            |
| tΣele-  | qian        | gagalamak                 |
| dZinne- | jing        | saygı göstermek           |
| duela   | duizhi(dui) | yüzleştirmek              |
| guela-  | guai        | burkmak                   |
| pile-   | piequ       | (çorbanın) köpüğünü almak |
| jile-   | ye          | taşımak                   |

### 4. Belirteç:

|             |                |              |
|-------------|----------------|--------------|
| jaNn↔⊗ ...  | ...yang+ (n↔⊗) | ...biçiminde |
| dZaN        | gang           | henüz        |
| Σotin       | xiaoting       | yavaşça      |
| Σen         | xian           | ilk          |
| guaN        | gua            | yalnızca     |
| d   ↔Nd   a | zhen+da        | tam          |
| jitΣi       | yiqi           | aynı zamanda |

Çin Halk Cumhuriyeti' nin kuruluşundan sonra Çince-den Sarı Uygurcaya giren sözcükler, ekonomik, askeri, siyasi, kültürel ve günlük yaşamla ilgili sözcüklerdir; okul, öğretmen, komutan, tank, bomba, plan, heyet, fabrika, sekreter, hemşire, deterjan, gazete, aritmetik, tren, araba, beton, toplum, başkan, başbakan, ülke, üretim, gibi.

### Çince-den Uygurcaya Girmiş Olan Sözcükler

Günümüzde Çin Xinjiang Uygur Özerk Bölgesinde, Çin' in başkenti Beijing' de ve Lanzhou' da yaşayan Uygurlar, milyonları bulan nüfusları ile Çin' in en kalabalık azınlıklarından biridir. Tarihte birçok devlet kurmuş, çok sayıda dini, dili ve yazı sistemini benimsemiş olan Uygurlar diğer Türk toplumlarına oranla daha açık bir kültüre sahip olup, bu durum dil dahil her şeylerini etkilemiştir.

Uygurların tarih boyunca kullanmış oldukları yazılar, Göktürk (Köktürk) yazısı, Eski Uygur yazısı ve Yeni Uygur yazısıdır.

Göktürk devleti (552-744) kurulduktan sonra Göktürkler tarafından kullanılan ve başlıca kalıntılarının Orhun ve Yenisey' de bulunduğu Göktürk yazısı, Göktürklerin yanısıra o devirdeki Uygurlar tarafından da kullanılmıştır.

O zamanlar Şamanizme ve 8. yüzyıldan sonra Maniheizme inanan Uygurlar, Budizmi benimsemeye başladıktan sonra yazı dillerini değiştirip, Soğdca'yı esas alan yeni bir Uygur yazısı geliştirmişlerdir. 15.Yüzyıla kadar kullandıkları bu Uygurca ile ilgili belgeler, Gansu, Hami ve Turfan' da bulunmaktadır. 10. Yüzyıldan itibaren İslam dinini benimsemeye başlayan Uygurlar, dillerini Arap harfleriyle yazmaya başlıyorlar. Çağatayca denen Arap harfleriyle yazılan Uygurcanın Eski Uygurca üzerinde etkileri çok olup, "Mutluluk Veren Bilgi" gibi yapıtlar bu dilin örneklerindedir.

Uygurcanın Kırgızca, Özbekçe, Kazakça gibi diğer Türk dillerini etkilemesinin yanısıra hem en eski Türk sözcüklerini hem de en fazla yabancı sözcükleri içermesi gibi özellikleri vardır. Uygurca; Çince, Farsça, Arapça, Rusça, Moğolca, Tibetçe ve Sanskritçe gibi dillerden sözcükler almıştır. Bunların içinde Çince'den alınan sözcükler en erken olanı, Arapça ve Farsçadan alınan sözcükler daha fazla sayıda olanıdır.

Çince'den Uygurcaya giren sözcükler, erken dönemde yani tarihte giren sözcükler ile yakın dönemde yani Çin Halk Cumhuriyeti' nin kuruluşundan sonra giren sözcükler diye ikiye ayrılmaktadır. Erken dönemlerde giren sözcükler, devlet organları, meslek adları, birim adları, yaşam ve üretimle ilgili sözcüklerdir:

| <b>Uygurca</b> | <b>Çince Çevriyazı</b> |                              |
|----------------|------------------------|------------------------------|
| bεg            | baike                  | bey                          |
| sεngyn         | jiangjun               | general                      |
| putεj          | futai                  | makam                        |
| kimba®         | jinbo                  | altın varak                  |
| tΣaj           | cai                    | sebze, yemek                 |
| dZotu          | juetou                 | kazma                        |
| saN            | cang                   | ambar                        |
| podZaNza       | paozhangzı             | maytap                       |
| dawli          | daoli                  | mantık                       |
| jεN            | ying                   | yenmek                       |
| dZaN           | zhang                  | 3 1/3 metre                  |
| syj-lε         | cui                    | ısrarla anlatmak             |
| tiN-la         | ting                   | dinlemek                     |
| wapΣi          | ashi                   | udist/taoist rahibe sesleniş |
| sεjpuN         | caifeng                | terzi                        |
| kimΞap         | jinduan                | brokar                       |
| mεk            | mo                     | mürekkep                     |
| suj            | zui                    | suç                          |
| san            | suan                   | sayı                         |
| san-a          | shu                    | saymak                       |
| jamul          | yamen                  | hükümet birimi               |
| mudZaN         | mujiang                | marangoz                     |
| puntoza        | fentiao                | şehriye                      |
| dZado          | zhadao                 | tırpan/orak                  |
| mεNiz          | mianjia                | yanak                        |
| dZεN           | zhan                   | cenk                         |
| dZiN           | jin                    | ½ kilogram                   |
| mo             | mu                     | 0.0667 hektar                |
| toN-la         | dong                   | donmak                       |

Hükümet üyesi, askeri heyet, başbakan, üniversite, spor ayakkabısı, topluluk vb. gibi sözcükler, Çin Halk Cumhuriyeti kurulduktan sonra

## ÇİNCE DEN TÜRK DİLLERİNE GİRMİŞ OLAN SÖZCÜKLER

Uygurcaya giren siyasi, ekonomik, kültürel ve güncel yaşamla ilgili sözcüklerdir.

### Çinceden Salarcaya Girmiş Olan Sözcükler

Bir Türk dili üyesi olan Salarcayı konuşan Salarlar, altmış dokuzbin küsur nüfusa sahiptirler. Bu nüfusun yaklaşık kırkdokuz bin küsuru Qinghai Eyaleti Salar Özerk Bölgesinde, diğer bir kısmı dağınık olarak Qinghai Eyaleti Huizu (Tungan) Özerk Bölgesi ile Eyaletin batı, kuzey ve güney kısımlarında, Xining Şehri Gansu Eyaleti Huizu Özerk İdaresi Salar Kısmı ile Xinjiang Uygur Özerk Bölgesi Yining kısmında yaşamlarını sürdürürler. Geçimlerini tarımla sağlayan Salarlar, İslam dinine inanırlar. Tarihte Çinliler, Huizular, Tibetliler vb. gibi uluslarla iyi ilişkiler içinde bulunan Salarlar, Çinceyi aynı olmayan düzeylerde benimsemişlerdir. Orta yaştaki Salarlar, Çinceyi ve Çin edebiyatını daha fazla kullanmaktadırlar.

Salarca, Altay Dilleri Türk dil ailesinin Batı Hun dalı Oğuz grubuna bağlıdır. Aynı dil ailesindeki diğer dillerle ortak özelliklerinin olmasının yanısıra, söyleniş, kök bilgisi ve dil bilgisi açısından değişik özellikleri vardır. Örneğin, diğer Türk dillerine oranla Çinceden daha fazla sayıda ve daha geniş alanlarda sözcük almış olup ve bu sözcüklerde Çinceye özgü seslerin kullanımı sözkonusudur.

Yüzlerce yıldır Çinlilerle iyi ilişkiler içerisinde yaşayan Salarlar, diğer Türk dillerine oranla Çinceden daha fazla etkilenmiştir. İyi ekonomik ilişkiler kuran ve Çin'in siyasi sistemine ayak uyduran Salarlar, siyaset, ekonomi, kültür ve eğitimle ilgili sözcüklerin yanısıra akrabalık ve evlilik gibi günlük yaşamla ilgili sözcükler almışlardır:

| Salarca   | Çince Çevriyazı |                 |  |
|-----------|-----------------|-----------------|--|
| guodZa    | guojia          | ülke            |  |
| dujd   oN | duizhang        | ekip başı       |  |
| d   uSi   | zhuxi           | başkan          |  |
| jinxoN    | yinhang         | banka           |  |
| ΣyeΣo     | xuexiao         | okul            |  |
| lo♣ı      | laoshi          | öğretmen        |  |
| sunzi     | sunzi           | erkek torun     |  |
| d   izi   | zhızi           | yeğen           |  |
| tujxun    | tuihun          | boşanma         |  |
| jaNjy     | yangyu          | patates         |  |
| sala-     | ca              | süpürmek        |  |
| funie     | fuye            | yardımcı meslek |  |
| vunxua    | wenhua          | kültür          |  |
| dienjin   | dianying        | film            |  |
| band↔N    | bandeng         | ahşap oturak    |  |

Çinceden Salarcaya sözcükler;

1. Harf çevirisi olarak girmiştir:



|           |         |          |
|-----------|---------|----------|
| d   ↔nt♣e | zhengce | siyaset  |
| dZefoN    | jiefang | kurtuluş |

2. Sözcük ile anlam birleştirilmiştir:

|            |                        |             |
|------------|------------------------|-------------|
| ot zenzi   | huo jianzi (huojian)   | maşa        |
| Γara ΣataN | hei shatang (hongtang) | esmer şeker |
| ♣azi jer   | shazi de (shade)       | çöl         |

3. Harf çevirisine yapım eki eklenmiştir:

|                       |          |         |       |
|-----------------------|----------|---------|-------|
| sefun “caifeng” + dZi | sefundZi | caifeng | terzi |
|-----------------------|----------|---------|-------|

Çince tek imden oluşan eylem sözcükler, –la/-le

yapım eki ile eylem yapılırken;

|               |       |     |        |
|---------------|-------|-----|--------|
| bo “bao” + la | bola- | bao | sarmak |
| de “die” + le | dele- | die | yığmak |

Çince çift imden oluşan eylem sözcükleri, et- eylem sözcüğü ile eylem yapılırlar;

|             |        |              |
|-------------|--------|--------------|
| fanduj et-  | fandui | başkaldırmak |
| tsandZα et- | canjia | katılmak     |

4. Harf çevirisine sözcüğün orjinalindeki genel söylenişi eklenmiştir:

|            |       |             |
|------------|-------|-------------|
| jy♣i daΣ   | yushı | yeşim taşı  |
| o@↔l sunzi | sunzi | erkek torun |

Salarcaya ayrıca İslam dini vasıtasıyla Arapça ve Farsçadan, komşuluk ilişkileri vasıtasıyla Tibetçeden, ve çeşitli sebeplerden dolayı Moğol, Tu ve Bao’an vb. ulusların dillerinden çeşitli sözcükler, girmiştir.

### Çinceden Kazakçaya Girmiş Olan Sözcükler

Doksanbin civarında nüfusları olan Kazaklar, Xinjiang’ da Yili Kazak Özek Bölgesi, Balıkon Kazak Özerk Bölgesi ve Mulei Kazak Özerk Bölgesinde, Gansu’ da Akesai Kazak Özerk Bölgesinde ve Qinghai’ da Moğol-Tibet-Kazak Özerk Bölgesi’ nde yerleşmişlerdir.

Kazakların başlıca geçim kaynağı hayvancılıktır. Yili , Tacheng (Tatar Şehri) ve Urumçi gibi şehirlere yakın yerlerde yaşayan Kazaklar, aynı zamanda tarımla da ilgilenirler.

Kazakça, Altay dilleri Türk dil ailesinin Kıpçak grubuna bağlıdır. Uygurca, Kırgızca, Özbekçe, Tatarca, Salarca ve Sarı Uygurcanın olduğu bu dil ailesinde Kazakçanın en yakın olduğu dil, Kırgızcadır.

Tarih boyunca kesintisiz olarak diğer uluslarla sürdürdükleri ilişkileri sonucunda, Kazaklar, Çin, Arap, Fars, Moğol ve Rus dillerinden çeşitli sözcükler almışlardır.

Çok uzun zamanlardan beri Çinlilerle iyi ilişkiler içerisinde bulunan Kazaklar, özellikle 18. yüzyılın ortalarından sonra ilişkilerini daha da ilerletmiş ve kendi dillerine çok sayıda Çince sözcük katmışlardır. Bu sözcükler, siyaset, ekonomi, kültür, askeri ve günlük yaşam vb. gibi alanlardadır:

## ÇİNCEDEN TÜRK DİLLERİNE GİRMİŞ OLAN SÖZCÜKLER

| <b>Kazakça</b> | <b>Çince Çevriyazı</b> |            |
|----------------|------------------------|------------|
| Σaj            | cha                    | çay        |
| sƏj            | cai                    | sebze      |
| lob↔           | luobo                  | turp       |
| borm↔j         | baomi                  | tomurcuk   |
| dZoz↔          | zhuozi                 | masa       |
| qas↔N          | huasheng               | fıstık     |
| laz↔           | lazi                   | acı biber  |
| \ndZ\w         | zhenzhu                | inci       |
| dZ↔N           | jin                    | ½ kilogram |
| bor-m↔j        | baomi                  | tomurcuk   |
| jaNΣ↔w         | yangyu                 | patates    |
| tuNΣ↔          | tongshi (fanyi)        | çeviri     |

Bugün Türk dilleri diye adlandırdığımız Sarı Uygurca, Uygurca, Salarca, Kazakça, Kırgızca, Özbekçe, Tatarca gibi diller, başlangıçta, günümüzden yüzlerce yıl önce lehçe sayılabilecek kadar birbirine yakındılar. Geçirilen farklı siyasi ve kültürel süreçler bu lehçelerin birer dil haline gelmesine sebep oldular. Sözcük dağarcığı açısından birbirine komşu olan ya da aynı devlet sınırları içinde olan Türk dilleri benzeşirken, uzak olanlar bu benzeşmeyi de gösteremediler.

Bugün hem Türk yazınında hem bu dillerin yazınında ortak olarak görülen Çince sözcüklerin alınması , bu dillerin henüz birbirlerinin lehçesi olduğu zamanlara denk düşmektedir. Denilebilir ki, bugün Türkçede gördüğümüz Çince sözcükler diğer Türk dillerinde de yerlerini korumuştur. Dilde karşılıklı etkileşimle hem Türkçeden Çinceye hem de Çince den Türkçeye sözcükler geçmiştir ve bu sözcükler her iki dilde de yüzlerce yıldır kullanılmaktadır. Bu sözcükler kimi zaman her iki dilde de eylem, kimi ad, kimi birinde eylem iken diğerinde ünlemdir. Burun ve göz gibi kimi organ adlarıyla ilgili sözcüklerin her iki dilde de aynı olması ise yine önemsenmesi gereken ayrı bir konudur.Çince den alındığı bilinen Türkçe tayfun Çince dafeng, Türkçe çay Çince cha sözcüklerinin yanısıra Türkçe dinlemek Çince ting, Türkçe donmak Çince dong, Türkçe yenmek Çince ying, Türkçe na-nah Çince na ve Türkçe inci Çince zhenzhu sözcüklerinin benzerliği dikkat çekmektedir.

### KAYNAKÇA

Arat, Reşit Rahmeti., Gabain, A. von, “Türkische Turfan-Texte”, Berlin 1929.

Chen, Zongzhen., Xue, Xuanchun, “Xibu Yuguyu Jianzhi” (Sarı Uygur Dilinin Genel Çizgileri), Minzu Chubanshe, Beijing 1985.

Geng, Shimin, “Xiandai Hasakeyu Yufa” (Çağdaş Kazak Dili Dilbilgisi), Zhongyang Minzu Xueyuan Chubanshe, Beijing 1989.

Geng, Shimin., Li, Zengxiang, “Hasakeyu Jianzhi” (Kazak Dilinin Genel izgileri), Minzu Chubanshe, Beijing 1985.

Lin, Lianyun, “Salayu Jianzhi” (Salar Dilinin Genel izgileri), Minzu Chuanshe, Beijing 1985.

Tekin, Talat, “Türk Őiveleri mi, Türk Dilleri mi?”, Cumhuriyet, 4 Eylül 1992.

Zhao, Xiangru., Zhu, Zhining, “Weiwu’eryu Jianzhi” (Uygur Dilinin Genel izgileri), Minzu Chubanshe, Beijing 1985.

## BİR HAÇLINİN HATIRALARI

### JEAN DE JOINVILLE\*

Altan Çetin\*\*

Haçlı Seferleri dinî ve maddî insiyaklarla batının doğuyla göğüs göğüse geldiği savaşlardır. *Medeniyetlerin çarpıştığı savaş, kargaşalık ve yıkım asırları. Güneşe sahip olma idealine kutsalın yaftalandığı yeryüzünü ifsad devirleri.* Bu ve benzeri daha binlerce ibareyle tarif edilebilecek olan Haçlı seferleri hususen her iki dünyanın (doğu-batı) genelde ise dünya tarihinde fevkalade mühim neticeleri müncer olmuştur. Bu seferler doğulu bakış açısıyla batı “öteki” olarak algılanarak yorumlandığında Müslümanlar üzerine tasallut eden sâlibin uzun süreli temerrüdüdür. Bu bakımdan bu seferler İslâm tarihinin çok önemli bir devresini teşkil eder. Bu seferlerin coğrafya bakımından ortaya çıkardığı durum ise Türklerin salible yüz yüze gelmeleri gibi bir tarihi ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple bu seferler Türk Tarihi bakımından da sarfı nazar edilemez bir mevkiî işgal eder. Prof. Dr. Işın Demirkent’in “Haçlı saldırılarına başından sonuna kadar karşı koyan Türkler olmuş ve Türkiye Selçuklu sultanı I. Kılıç Arslan’dan Memlûk Sultanı Baybars’a, Kalavun ve Eşref’e kadar Haçlılarla mücadeleyi aralıksız sürdürmüşlerdir.” ifadeleri bu tarihe işaret etmektedir. Biz burada yad-ı cemil olarak Selahaddin’i de zikretmek isteriz. Bu bakımdan İslâm ve Türk tarihinin bu mühim vakiasını her yönüyle tahlil etmek ayrı bir önemi haizdir. Lakin Prof. Dr. Işın Demirkent’in ifadeleriyle ‘Haçlı Seferleri konusunda ülkemizde bilimsel çalışmaların hemen yok denecek kadar az olması hayret vericidir.’ İşte bu mülahazalar ışığında bu devirleri aydınlatacak kaynak eserlerin ehemmiyeti de anlaşılacaktır. Bu bakımdan bu devir kaynaklarına dayalı yapılan araştırmalar kadar devir kaynaklarını ortaya koyan çalışmalarda büyük ehemmiyeti haizdir.

Hâtratlar ve seyahatnâmeler tarihin bir kenarına ilişivermiş sessiz ama bazen gerçeği hayretengiz mahiyete büründürüverme hususiyeti olan ancak her zaman teemmül süzgecinden damıtılmaya muhtaç olan eserlerdir. Bu eserler bir devrin şahadete dayalı ancak mutlak olmayan şahidleridir. Kişilerle mukayyed olmaları ve kişilerinde tabiatıyla bir tarafta bulunmaları gibi sebeplerle izafiliği olan eserlerdir. Bu eserler bazen iç müşahedeyi aksettirirken bazen de “öteki” konumunu ihraz eden bir bakışla yazılırlar. Her türlü kendinde içinde subjektif yani insanidirler. Ancak bu eserler ihtiva ettikleri bazı ayrıntılarla genel kabul görmüş meselelere ayrıntı ilave ediveren ve konuyu daha vazıh bir hâle getirebilen eserlerdir. Tabii bunun tam tersi de mümkündür. Hernehal ise bu eserler tarihi şehadete dayanan ve içinde tarihçinin işine yaraması muhtemel malzemeyi muhtevi eserlerdir. Bazen meşrulaştırılan bir tarihi ters yüz ettikleri gibi bazen de tersyüz olmuş bir tarihe istikamet verebilmektedirler. Bunun ötesinde “öteki” nazarıyla yazılan hatıratlar gözlenen meselede o olayın içindekiler tarafından ifadesine gerek duyulmayan, sıradan ve

\* Jean De Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, (Çev. Cüneyt Kanat), Ankara 2002, 271s.

\*\* Dr., G.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih Bölümü.

fakat sonraki asırlar için fevkalade değerli ayrıntıyı geçmişten taşıyı verirler. Bunun yayında öteki nazarında berikinin nasıl tanımlandığını anlamakta önemlidir. Bu, bir turistin ahalisi için hiçte cazip olmayan ayrıntıyı fark edip onu fotoğrafla tespit etmesi gibidir. Bunların yanında “Hatırat ve seyahatnâmeler özellikle sosyal tarihin yazılmasında, tarihçinin en fazla ihtiyaç duyduğu kaynaklardır. Bu tip eserlerde yazar, gözlemlerini kendi duygu, düşünce ve yorumları ile şekillendirmektedir; bu sebeple de yaşadığı dönemin anlaşılmasına sağladığı katkılar kendisinden sonraki nesiller için ayrı bir önem taşımaktadır. Birinci elden kaynak olarak kabul ettiğimiz bu gözlemler, geçmişin aydınlatılması için en önemli malzeme olarak tarihçinin kullanımına sunulmaktadır.” Burada meseleyi biraz daha özele tahvil edersek doğruya gelerek buradaki müşahedelerini kayda geçiren yazarların eserleri bize orijinal ayrıntılar sunabilmektedir. Bunlar tabir-i caizse “oryantalizmin” ilk habercileri gibidirler. Batı gözünde doğunun ilk yorumları.

Tercüme faaliyetleri insanlığın müşterek birikimi olan ilmî hasılatın intikalinde fevkalade önemi olan çalışmalardır. Medeniyetlerin neşv ü nema bulmasında tercüme faaliyetlerinin önemi ve gereği bugün herkesçe malumdur. Muhakkak ki bir dilin kendi imkânlarıyla yazılmış olan bir metin aynıyla diğer bir dile aktarılamaz. Ancak esas olan özü yitirmeden meselenin ifade edilebilmesidir. Aslında tercüme çileli bir yeniden oluşturma çabasıdır. Hele de söz konusu tarihî bir metin olunca iş daha da müdekkik bir nazarla çalışmayı gerektirmektedir. Bütün bu hususiyetleriyle tercüme faaliyetleri ilim faaliyetleri içerisinde yadsınamayacak bir yere sahiptir. Ancak ne yazık ki ülkemizde henüz bu iş istisnaları dışında pek de önemsenmemektedir.

Fransa Kralı IX. Louis 1248 tarihinde VII. Haçlı Seferine çıkarak Dimyat’a gelmiş ve kısa sürede burayı ele geçirmişti. Bu sırada Eyyübî devleti son günlerini yaşıyordu. el-Melik es-Sâlih Necmeddîn Eyyüb’un vefatı üzerine duruma el koyan Memlûklar Haçlılara hücum ederek yendiler ve Kral IX. Louis’i esir ederek Dimyat’ı geri aldılar. IX. Louis ödediği fidye ile kendisini ve kumandanlarının çoğunu kurtararak Akka’ya gitti. 1252 yılına kadar yakın doğuda kalan ve yeni bir seferle hezimetinin intikamını almak isteyen IX. Louis bu emelini gerçekleştiremeden ülkesine döndü.

IX. Louis’in Lordlarından olup bu sefere iştirak eden Joinville bu seferi de tasvir eden bir hatırat kaleme almıştı. Bu eserde Memlûk devleti ve bu devleti kuran Türkler ve buna bağlı Türk kültürü ile ilgili değerli bilgiler verilmektedir. Ayrıca Joinville, altı yıl boyunca kaldığı bu topraklardaki sosyal hayatı da çok iyi gözlemlemiş ve ortaçağ yakın doğusu ile bölgenin hayat tarzı hakkında, çok kıymetli bilgileri kayıtlara geçirmiştir. Bu eserde Haşîşiler, Memlûk devletini teşkil eden askerlerin eğitimleri ve askerî teşkilâtları; bu bağlamda Halka askerleri, savaş usulleri, ordugâh, askerî musiki, silahlar, bayraklar, Kumanların ölü gömme adetleri, Latin İmparatoru ile yaptıkları ittifak, IX. Louis’in Moğol hükümdarı ile münasebetleri, Nil ile alâkalı bilgiler, sefer sırasında gördüğü fosiller, Selçuklularla ilgili bilgiler, Moğol adetleri, Ortaçağ Avrupasının adalet sistemi ile şehir hayatının düzenlenmesi, ortaçağ savaş usulleri, savunma ve hücum teknikleri, silahlar gibi konularda bilgi

## T A N I T I M

bulunmaktadır. Joinville bu eserini Fransa'ya döndükten elli yıl sonra seksen beş yaşında kaleme almıştır. Bu sebeple eserdeki bilgilerin değerlendirilmesinde bu hususun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira nisyan ile malul hafıza-i beşerin yazara ne oyunlar oynadığını kestirmek zordur.

Joinville'nin bu kıymetli eseri beş defa Fransızcadan İngilizceye tercüme edilmiştir. Eserin bir de Arapça tercümesi bulunmaktadır. Bu eserin gerek Haçlı seferleri gerekse de Memlûkler ve devir Orta Doğusuyla ilgili verdiği kıymetli bilgilere rağmen bugüne kadar dilimize bir çevirisi yapılmamıştır. Bu büyük eksikli Memlûk tarihi konusunda çalışmalar yapan **Doç. Dr. Cüneyt Kanat** tarafından giderilmiştir. **Doç. Dr. Cüneyt Kanat** 1908 yılında Marziâls tarafından İngilizceye yapılan çeviriyi esas alarak bu kıymetli eseri dilimize kazandırmıştır. Burada ifadesi gereken bir konu da bu çevirinin bir tarihçi tarafından yapılmış olmasının önemidir. Zira yapılan bazı çevirilerde gördüğümüz konuyu ve terminolojiyi bilmemekten kaynaklanan fahiş hatalar bu tercümede görülmemektedir. Eserin yayımdan önce, meselenin diğer uzmanları tarafından incelenmiş olması tercümenin kıymetini daha da arttırmaktadır. Daha XV. Yüzyılda Avrupa'da muhtelif dillere tercüme edilerek yaygın bir şekilde okunan bu eserin gerek hatırat türünün örneği gerekse bir tarih kaynağı olarak dilimize kazandırılması fevkalade ehemmiyet arz etmektedir. **Doç. Dr. Cüneyt Kanat** bu hatıratın Arapça ve İngilizce tercümelerini mukayeseli bir şekilde kullanarak dilimize başarılı bir şekilde aktarmıştır.

Vadi Yayınları arasında 2002 yılında neşredilen bu eser mütercimim eser ve ehemmiyeti, tercümenin hususiyetleri gibi bahisleri yer alan sunuşundan sonra eserin Marziâls'ın 1908 yılında yazdığı girişine geçilmektedir. Burada İlk Söz, Joinville ve Mevcut Çeviriler ve Genel Gözlemler başlıkları bulunmaktadır. Bundan sonra Birinci Kitap başlığı ile esere geçilmektedir. Bu kısım daha ziyade St. Louis'in kişiliği ve faziletleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada İslâm tarih yazıcılığında da görülen ideal hükümdar imajı oluşturulmaya çalışılmaktadır. İkinci Kitap, Louis'in tahta geçmesi, sefere çıkması, Mısır'da vuku bulan çatışma ve olaylar, Joinville'in bu hengâmdaki müşahedeleri, Louis'in esareti, Suriye'ye geçmesi ve buradaki olaylar, neticede St. Louis'in ölmesine kadar olan olayları içermektedir. Eser Sonuç, Harita, Bibliyografya ve ndeksle tamamlanmaktadır.

Biz tanıtmaya çalıştığımız bu eseri tahlilî bir tanıtmadan ziyade okuyuculara fikir verecek tasvirî mahiyette tanıtmayı uygun bulduk. **Doç. Dr. Cüneyt Kanat**'ın çevirisiyle dilimize aktarılan bu eserle ilim dünyamızın hizmetine önemli bir kaynak kazandırılmıştır. Haçlı seferleri, Memlûkler ve 13. asır Yakın doğusu hakkında çalışacaklar için fevkalade önemli malumatı ihtiva eden bu eser, bilgilerimize yeni bir boyut ve genişlik kazandırmıştır. Bunun yanında Ortaçağ Tarihi araştırmacılarına da bir kaynak eser sunulmuştur.

## GÖÇ EDEBİYATI

Eyyüp Tanrıverdi\*

Göç, tarih ile yaşittir. Her millet gibi Arap tarihinde de göç olgusu vardır. Tarihi seyri içinde takip edilebilen en eski kitlesel Arap göçleri, güneyden kuzeye yapılan ve milattan önce iki binli yıllara kadar çıkan göçlerdir. Coğrafi anlamda yer değiştirmenin ötesinde göç, toplumsal bir olay olduğu için aynı zamanda yeni kültürel arayış ve oluşumları beraberinde getirir. Bu kültürel arayış ve oluşumlar içinde edebiyat önemli bir yer tutar. Çevre, toplum, yaşam, tabiat, din, ölüm ve benzeri konular yeni hayat şartlarına paralel olarak yeni bakış açıları ile değerlendirilir, yeni anlamlar yüklenerek şekillenir zihinlerde, yeni anlayışlarla yorumlanır şairlerin, ediplerin tasvirlerinde.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Lübnan, Suriye ve Mısır gibi pek çok Arap ülkesinden siyasi, sosyal, ekonomik ve dini sebeplerle Batıya özellikle de Amerika kıtasına göç eden Araplar kültürel alanda yeni arayışlara yönelmişlerdir. Bu arayışlar da yeni açılımları beraberinde getirmiş, zamanla sosyal kurumlar kurmak suretiyle organize aktiviteler içine girmişlerdir. Sonunda keskin zihinler üretmiş, işlek dile sahip olanlar söylemiş, sivri zekalar yol açmıştır. Böylece sosyal ve kültürel alanda yeni oluşumlar kendiliğinden varlığını hissettirmeye başlamıştır. Bu varlığın edebiyat alanındaki etkinliği hiç şüphesiz en başta yerini almıştır. Nihayet yıllar sonra kendisine yeni bir isim bulabilmiş bir edebiyat çıkmıştır ortaya: *Göç Edebiyatı*. Doç. Dr. Hüseyin Yazıcı'nın kaleme aldığı bu eser, *Doğuyu Batıya Taşıyanlar; Ortadoğu Hıristiyan Araplarının Batıdaki Öncü Edebiyatçıları* alt başlıklarını taşıyor.

Arap göç edebiyatı, Yazıcı'nın belirttiği gibi, son zamanlara kadar mütehasısları dışında Türk okurunun yakından tanıdığı bir saha değildir. Bu edebiyatın edebi ürünleri büyük bir yekun tutacak sayıdadır. Aynı zamanda edebi ölçüleri zorlayacak kapasitededir. Daha doğrusu bu edebiyatın mensupları yeni açılımlar sağlayıp yeni çığırılar açmayı başaramışlardır. Bu özellikleriyle gerek Batı'da gerekse Arap dünyasında bu edebiyatın temsilcileri ve eserleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur.

Türkiye'de ise konu ile ilgili çalışmalar bu edebiyatın bazı temsilcilerinin hayatlarını ve eserlerini işleyen birkaç araştırma ve makaleden ibaret kalmıştır.

Bu edebiyatın, Türk okurlarınca en çok tanınan temsilcisi herhalde Cibrân Halil Cibrân'dır. Cibrân'ın *Nebi* (The Prophet) adlı eseri, ilk defa 1945'te Türkçeye çevrildi. Günümüzde ise Cibrân'ın bütün eserleri Türk okuyucusuyla buluşma imkanına sahiptir. Bu arada Cibrân dışında Mîhâil Nu'ayme ve Emîn er-Reyhânî gibi bu edebiyatın diğer önemli isimlerinin de günümüzde kısmen de olsa Türkçeye çevrildiğini belirtmek gerekir. Sözü edilen kişiliklerden Cibrân Halil Cibrân'ın *el-Mevakib* adlı eseri *Kafîleler* adıyla; Mîhâil Nu'ayme'nin *Gözlerin Fısıltısı*, *Mirdad*, *Arkaşın Günlüğü* ile *Kalk Son Gününe Veda Et* gibi eserleri de yine Hüseyin Yazıcı tarafından Türkçeye çevrilmişti.

Yazıcı, bu eserde Arap göç edebiyatını bütün detayları ile incelemiş bulunuyor.

---

\* Arş. Gör., İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri Bölümü

Yazar, giriş bölümünde konuyu kendi şartları içinde ortaya koyabilmek için, o dönemde Osmanlı yönetimindeki Lübnan'ın ve buna bağlı olarak diğer bazı Arap ülkelerinin tarihi, sosyal, ekonomik ve kültürel durumunu incelemiştir.

Birinci bölümde Amerika kıtasına göç ve göçün sebepleri tarihi seyri içinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, edebi faaliyetler ve sosyal etkinlikler istatistiklerle sunulmuştur okuyucuya. Bu bölümde ayrıca göçmenlerin; ABD, Brezilya, Arjantin, Şili, Venezuela gibi ülkelerde gösterdiği sosyal, kültürel, basın-yayın ve ekonomik faaliyetleri ile kurdukları sosyal, kültürel ve dini dernek, kulüp ve kurumlar hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde Arap göçmenlerin, Amerika kıtasında kurulan Rivâku'l-Ma'arrî (:Ma'arrî Grubu), er-Râbitatu's-Sûriyye (:Suriye Grubu), er-Râbitatu'l-kalemiyye (:Kalem Grubu), el-Usbetu'l-Endelusiyye (:Endülüs Grubu), Râbitatu Minerva (:Minerva Grubu), er-Râbitatu'l-edebiyye (:Edebî Grup), Câmî'atu'l-kalem (:Kalem Birliği) adlı edebi dernekler tanıtılmış, faaliyetleri anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde Cibrân Halil Cibrân, Mihâil Nu'ayme, Emîn er-Reyhânî, İliyâ Ebû Mâdî, Nesîb Arîda, Reşid Eyyûb, Nedret Haddâd, Mes'ûd Semâha başta olmak üzere ABD'de gelişen göç edebiyatının en etkin şair, yazar ve edebiyatçılarından hayatı, eserleri ve edebi kişilikleri incelenmiştir.

Dördüncü bölümde Brezilya, Arjantin, Meksika, Ekvator, Venezuela gibi Güney Amerika ülkelerinde faaliyette göstermiş olan göç edebiyatçıları, eserleri ve edebi kişilikleri ele alınarak incelenmiştir. Güneyin en etkin grubu olan Brezilya ekolüne mensup Reşid Selîm el-Hûrî, Kayser Selîm el-Hûrî, Fevzî Ma'lûf, Şefik el-Ma'lûf, İlyâs Ferhât, Şukrullâh el-Curr, Ni'met Kâzân gibi önemli isimler de bu bölümde işlenmiştir.

Bu iki bölümde Arap göç edebiyatçılarından hayatları anlatılmış, eserleri incelenmiş, edebi kişilikleri ele alınarak detaylı tahliller yapılmış, bu tahliller ilgili kişilerin eserlerinden yapılan nakillerle zenginleştirilmiştir. Böylece, Mehcer edebiyatından bir yekun oluşturacak derecede şiirler de Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır. Bu arada sözü edilen edebiyatçıların çeşitli yönleriyle Türk edebiyatçılarıyla da karşılaştırılmıştır.

Beşinci bölümde Arap göç edebiyatının şiir, nesir, hikaye, roman ve öykü gibi türleri ele alınmış, konu ile ilgili zengin tahliller yapılmıştır. Ayrıca Kuzey ve Güney ekolleri arasındaki farklar, göç edebiyatının ana temaları, anlatım ve düşünce özellikleri, beslediği ve beslediği kaynaklar, taşıdığı mesaj, modern Arap edebiyatına etkisi, göç edebiyatına yönelik eleştiriler ve göç edebiyatının bu gün gibi konular da bu bölümde işlenmiştir.

Türkiye'de alanında ilk kapsamlı çalışma olan bu eser, konu ile ilgili akademisyenlerin yanı sıra Arap göç edebiyatını tanımak, bu konuda bilgi edinmek yada araştırma yapmak isteyenler açısından da çok önemli bir kaynak olacaktır.

*Göç Edebiyatı*, Kaknüs Yayınları arasında basılmıştır.



## BİR DİLCİ OLARAK ALİ KUŞÇU VE RİSÂLE Fİ'L-İSTİ'ÂRE'Sİ

Nurettin Ceviz\*

*Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, T.C. Kültür Bakanlığının Kültür Eserleri dizisinden yayınlandı.

Ali Kuşçu, yükselişin başlangıcı olması itibarıyla tarihimizin en önemli dönemlerinden Fatih Sultan Mehmet döneminin bilim ve düşünce hayatının önde gelen simâlarından birisidir<sup>1</sup>.

Kesin olmamakla birlikte XV. asrın başlarında Semerkant'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Uluğ Bey'in kuşçusu olduğu için "Kuşçu" lâkabıyla anılır. Ali Kuşçu, Uluğ Bey, Giyâsuddîn Cemşîd el-Kâşî, Kâdîzâde ve Uluğ Bey'in etrafındaki bilginlerden matematik, astronomi ve çeşitli ilimler okudu. Tahsilini Semerkant'ta tamamladıktan sonra Herat'a kadar gitti ve orada Molla Câmî'yi ziyaret etti. Ardından Taşkent ve Tebriz'de bulundu. Tebriz'de iken Uzun Hasan, Ali Kuşçu'nun Fatih Sultan Mehmet ile arasında arabuluculuk yapmasını isteyerek onu elçi olarak İstanbul'a gönderdi. Elçilik görevi esnasında Fatih ona iltifat ederek hizmetinde çalışmasını teklif etti; Ali Kuşçu da elçilik görevini tamamladıktan sonra ailesi ve adamlarıyla Tebriz'den İstanbul'a tekrar geldi ve Ayasofya müderrisliğine tayin edildi. Böylece İstanbul'da matematik alanındaki çalışmalara bir canlılık gelmiş oldu. 1475 yılında vefat edince Eyüp Sultan türbesi civarına defnedildi.

Ali Kuşçu'ya ait astronomi alanında yedi; matematik alanında iki; kelâm ve usûl-i fıkıh hakkında bir ve dil ve belâgat alanında 13 tane eser veya risâle yazma hâlinde arşivlerimizde, araştırmacıların ilgisini beklemektedir<sup>2</sup>.

Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-İsti'âre'si* adlı bu risâlesi, daha önce Musa Yıldız tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştı<sup>3</sup>. Kültür Bakanlığınca yayınlanan elimizdeki eserde ise daha önce yayınlanan tahkikin, gelen eleştiri ve teklifler doğrultusunda gözden geçirilmesiyle zenginleştirilmiş hâli, risâlenin şerhi, Osmanlıca çevirisi ve yazar tarafından risâlenin Türkçeye yapılan çevirisi bulunmaktadır.

Eser, giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Fatih Dönemi İlim Hayatına Genel Bir Bakış başlığı altında, Ali Kuşçu'nun ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü dönem İstanbul'unun ilmi ve sosyal hayatı hakkında kısa ve öz; ancak önemli bilgiler verilmektedir (s.1-6).

Eserin birinci bölümünde Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserleri hakkında verilen ayrıntılı bilgilerden (s. 7-14) sonra ikinci bölüme geçiliyor; burada da önce *Risâle fi'l-İsti'âre'nin*, tenkitli metinde karşılaştırmaları yapılan üç

\* Okutman Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arap Dili Eğitimi A. B. D.

## T A N I T I M

nüsha ve tespit edilebilen diğer 40 nüshası hakkında bilgi verilip yerleri belirtiliyor (s.15-18).

Ardından *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin muhtevası hakkında bilgi verilmekte (s.18-23) ve tenkitli metnin oluşturulmasında kullanılan yöntem açıklanmaktadır (s.24).

İkinci bölümün son kısmında, eserin ana metinlerinden olan *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin tenkitli metni yer almaktadır (s.25-46).

*Risâle fi'l-İsti'âre*'ye, hakkında ölüm tarihi dışında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmayan İsmail Ayvalı tarafından yapılan şerh, eserin üçüncü bölümünü oluşturmaktadır (s. 47-151). Burada da yine *Risâle fi'l-İsti'âre'nin Şerhi*'nin, tenkitli metinde karşılaştırmaları yapılan üç nüsha ve tespit edilebilen diğer sekiz nüshası hakkında bilgi verilip yerleri belirtilerek şerhin tenkitli metnin oluşturulmasında takip edilen yöntem açıklanmaktadır (s. 47-48).

Eserin dördüncü bölümü, *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin çevirilerine ayrılmış bulunuyor. İlk olarak *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin bilinmeyen bir mütercim tarafından Arapçadan Osmanlıcaya yapılan çevirisinin Türkçe transkripsiyonuna yer verilmektedir (s. 153-163). Ardından da risâlenin Musa Yıldız tarafından günümüz Türkçesine yapılan çevirisi bulunmaktadır (s. 164-173).

Sonuç (s. 175-176) ve Kaynakça'nın (s. 177-185) ardından *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin ve şerhinin bazı sayfalarının fotokopilerinin okuyucuya sunulduğu Ekler bölümü ile eser sona ermektedir.

Gönül istiyor ki, kütüphanelerimizi dolduran ecdat yâdigârı yüz binlerce yazma eser, akademisyenlerimizin son zamanlarda rağbet ettiği ve Musa Yıldız'ın bu çalışmasında bir örneğini gördüğümüz gibi titiz, eksiksiz, okuyucuyu tatmin eder nitelikte bir akademik çalışmaya mazhar olsun.

Osmanlı-Türk ilmî zihniyetinin etkin ve yetkin bir temsilcisi olarak sadece Osmanlı topraklarında değil, Orta Asya, İran ve Hindistan bölgelerinde de kalıcı izler bırakmış bir bilgin olan Ali Kuşçu'nun, pek bilinmeyen bir yönünü, dilciliğini, kıymetli bir çalışma ile ilim dünyasına armağan eden Doç. Dr. Musa Yıldız'a ve onu, hepsi prestijli yayımları arasında katan T.C. Kültür Bakanlığı yetkililerine teşekkürlerimi sunarım.

<sup>1</sup> Tam adı Kuşçuzâde 'Alâ'uddîn Ebu'l-Kâsım b. 'Alî b. Muhammed olup hayatı ve eserleri hk. ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 408-410.

<sup>2</sup> Bu eser/risâlelerin muhteva ve buldukları kütüphaneler için bkz: Cengiz Aydın, *a.g.m.*, 409-410; Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, s. 10-14.

<sup>3</sup> Musa Yıldız, "Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-İsti'âre'si", *İslâm Araştırmaları*, S.3, İstanbul 1999, s.215-234.

## II. YIL DİZİNİ

## A-YAZARLAR

- Almaz, Hasan “Fuzûlî'nin Sâkinâmesi'nde Hâfız'ın Rolü”, (Asgar-i Dilberîpûr'dan çeviri), sayı: 6, s. 35-44.
- Almaz, Hasan, “İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I-II”, sayı: 6, s.183-184.
- Aydın, Şadi, “Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları”, sayı: 6, s. 45-56.
- Belen Özcan, Asuman, “Roman Yazan Kadınlar: Raşida ul-Nisa Begum'dan Kuretul'ayn Haydar'a”, sayı: 6, s. 57-68.
- Benderoğlu, Abdullatif, “İrak Türkmenleri Tarihi”, Çeviren: Altan Çetin, sayı: 6, s. 143-148.
- Can, H. Derya, “Hint Ateş Tanrısı Agni”, sayı: 7, s. 171-180.
- Ceviz, Nurettin, “Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'Âre'si”, sayı: 7, s. 199-200.
- Ceviz, Nurettin, “Charles Texier'in Küçük Asya Adlı Eseri”, sayı: 4, s. 151-154.
- Cihanşahlu, Nasrullah, “Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair”, Çeviren: Mehmet Kanar, sayı: 7, s. 57-62.
- Çetin, Altan, “Bir Haçlının Hatıraları Jean De Joinville”, sayı: 7, s. 191-193
- Çetin, Altan, “Eyyübîler ve Memlûkler Devrinde Mısır'ın Ticaret Politikası”, (Subhî Lebîb'den Çeviri) sayı: 4, s.133-150.
- Çetin, Altan, “İrak Türkmenleri Tarihi”, (Abdullatif Benderoğlu'ndan Çeviri), sayı: 6, s.143-148.
- Çetin, Altan, “Tarih Araştırmaları Dergisi”, sayı: 7, s. 155-170.
- Çiftçi, Hasan, “Fars Edebiyatında Şehrâşûb – I”, sayı: 7, s. 7-18.
- Dilberîpûr, Asgar, “Fuzûlî'nin Sâkinâmesi'nde Hâfız'ın Rolü”, Çeviren: Hasan Almaz, sayı: 6, s. 35-44.
- Ergin, Mehmet Mesut, “Ahmed Fâris Eş-Şidyâk'ın Kenzü'r-Ragâib ve Muntehebâtu'l-Cevâib Bağlamında Dil Çalışmaları”, sayı: 7, s. 113-122.
- Ergin, Mehmet Mesut, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Şair Ahmed el-Keyvânî”, sayı: 4, s. 57-84.
- Eryüksel, Ahmet, “İkbal'in Câvidnâme'si”, sayı: 6, s.181-182.
- Eryüksel, Ahmet, “Urduca Gazel Şairi Navab Muhammed Mustafa Han Şifta”, sayı: 5, s. 77-81.
- Gündüzöz, Soner, “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)”, sayı: 6, s. 77-94.
- Gündüzöz, Soner, “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme ( II )”, sayı: 7, s. 123-142.
- Güzelyüz, Ali, “İranlı Bilgin Abdulcevâd El-İrânî Et-Tehrânî'nin Farsça Medhiyesi”, sayı: 5, s.83-90.
- Hekimoğlu, Muhammet, “Ekev Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler) Academic Review”, sayı: 4, s.157-158.
- Hizmetli, Mustafa, “Endülüs'te Tarih Okulunun Gelişimi”, (Muhammed Abdulhamîd İsâ, Sakr'dan Çeviri), sayı: 5, s.135-162.
- İktaşâfi, Perviz “Türk ve Fars ile İran'ın Çok Ulusluluğu Meselesi”, Çeviren: Mehmet Kanar, sayı: 7, s. 63-71.
- İşler, Emrullah, “Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme”, sayı: 7, s. 101-111.
- İşler, Emrullah, “Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi”, sayı: 6, s.123-134.
- Kanar, Mehmet, “Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair”, (Nasrullah-i Cihanşahlu'dan Çeviri), sayı: 7, s. 57-62.

## DİZİN

- Kanar, Mehmet, “Türk ve Fars ile İran’ın Çok Ulusluluğu Meselesi”, (Perviz-i İktisâfî’den Çeviri), sayı: 7, s. 63-71.
- Kırlangıç, Hicabi, “Musaddık Sonrası İran Şiirinde Yeis”, sayı: 6, s. 7-18.
- Koçak, A. Yaşar, “El-Murtedâ ez-Zebîdî: Tâcu’l-‘Arûs Müellifi”, sayı: 6, s. 101-114.
- Lebîb, Subhî “Eyyûbîler Ve Memlûkler Devrinde Mısır’ın Ticaret Politikası”, Çeviren: Altan Çetin, sayı: 4, s.133-150.
- Örs, “Derya, Nâme-i Âşinâ”, sayı: 5, s. 173-174.
- Örs, Derya, “Mevlânâ ve Kur’an”, sayı: 7, s. 45-55.
- Örs, Derya, “Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri”, sayı: 6, s.19-34.
- Özdemir, Sevim, “Cubrân Halil Cubrân’ın “Surâhu’l-Kubûr” Adlı Hikâyesi”, sayı: 5, s. 91-105.
- Özdoğan, M. Akif, “Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı”
- Özkan, Gülseren, “Seccad Haydar Yıldırım: Türkçe Bilen Urdu Dili Yazarı”, sayı: 6, s. 69-76.
- Öztürk, Müesser, “Çinceden Türk Dillerine Girmiş Olan Sözcükler”, sayı: 7, s. 181-189.
- Polat, İbrahim Ethem, “Arapça çeviri Kılavuzu”, sayı: 4, s.159-160.
- Sakr, Muhammed Abdulhamîd Îsâ, Çeviri: Hizmetli, Mustafa, “Endülüs’te Tarih Okulunun Gelişimi”, sayı: 5, s.135-162.
- Soydan, “Celal, İran’da “Petrol Tacirleri”, sayı: 5, s. 69–76.
- Soydan, Celal, “N. M. Raşid: Başkaldırı ve Hüsrânın Şairi” , sayı: 4, s.35-42.
- Suçin, Mehmet Hakkı, “Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (I): Mendûr ve Eleştirisinin Değişkenleri”, (Câbir ‘Usfûr’dan Çeviri), sayı: 5, s.127-134.
- Suçin, Mehmet Hakkı, “Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (II) Mendûr: Romantizmden Realizme”, (Câbir ‘Usfûr’dan Çeviri), sayı: 6, s.115-122.
- Tanrıverdi, Eyyüp, “Göç Edebiyatı”, sayı: 7, s. 195-197.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, “Kemâlüddîn el-Fârisî’nin Optik Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, sayı: 6, s.149-168.
- Toprak, M. Faruk, “Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde Sık Rastlanan Yeminler”, sayı: 7, s. 73-82.
- Tökel, Dursun Ali, “Alfabelen Simgeye Simgeden Şifreye: Kadim Milletlerin Alfabelerine Dair Arapça Bir Risale”, sayı: 6, s.169-175.
- Tuzcu, Kemal, “Mısırlı Neo-Klâsik Şairler”, sayı: 5, s.107-126.
- Usfûr, Câbir, “Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (I):Mendûr Ve Eleştirisinin Değişkenleri”, Çeviren: Mehmet Hakkı Suçin, sayı: 5, s.127-134.
- Usfûr, Câbir, “Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (II) Mendûr: Romantizmden Realizme”, Çeviren: Mehmet Hakkı Suçin, sayı: 6, s.115-122.
- Uzun, Tacettin, “Arapça-Türkçe Sözlüklerin Öncüsü Sayılan Subha-i Sıbyân”, sayı: 6, s. 95-100.
- Uzunoglu, M. Vecih, “Aysî Mehmet Efendi: Hayatı ve Eserleri”, sayı: 6, s. 135-142.
- Ürün, Ahmet Kazım, “Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif’te Ortak Unsurlar”, sayı: 7, s. 83-99
- Vanlıoğlu, Mehmet, “Horasan’ın Gözyaşları” , sayı: 4, s. 85-99.
- Yazıcı, Hüseyin, “Şarkiyat Mecmuası”, sayı: 4, s. 7-15.
- Yazıcı, Hüseyin, “Tunus’ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu’l-Kâsım Eş-Şâbbî”, sayı: 5, s. 49–67.
- Yazılıtaş, “Nihat, Türk Toplum Hayatında Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışmanın Tarihî Temellerine Bir Bakış”, sayı: 5, s.163-171.
- Yazılıtaş, Yazılıtaş, “Ürdün’de Okutulan Ortaöğretim Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarihi” , sayı: 4, s.101-125.
- Yıldırım, Nimet, “Edîbu’l-Memâlik-İ Ferâhânî”, sayı: 5, s. 7-21.
- Yıldırım, Nimet, “İran Mitolojisi”, sayı: 7, s. 19-44.

## DİZİN

- Yıldırım, Nimet, “Ebu’l-Kâsım-i Lâhûfî (1266-1336 Hş./1887-1957)”, sayı: 4, s. 17-34.
- Yıldız, “Musa, Mirdâd Kundaktaki Ermiş”, sayı: 5, s. 175-176.
- Yıldız, Musa, “Libya’da Bir Osmanlı Eğitim Kurumu”, sayı: 6, s. 177-180.
- Yıldız, Musa, “Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz’un el-Liss ve’l-Kilâb Adlı Romanı”, sayı: 5, s. 23-48.
- Yıldız, Yıldız, “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü; Muhammed Teymûr’un fî’l-Kitâr’ı”, sayı: 4, s. 43-55.
- Yıldız, Yıldız, “Kısır ve Diğer Öyküler”, sayı: 4, s. 155-156.
- Yüksel, Ahmet “Arap Dilinde Tazmin”, sayı: 4, s. 127-132.

### B-MAKALELER

- “Ahmed Fâris Eş-Şidyâk’ın Kenzü’r-Ragâib ve Muntehebâtu’l-Cevâib Bağlamında Dil Çalışmaları”, Mehmet Mesut Ergin, sayı: 7, s. 113-122.
- “Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif’te Ortak Unsurlar”, A. Kazım Ürün, sayı: 7, s. 83-99.
- “Alfâbeden Simgeye Simgeden Şifreye: Kadim Milletlerin Alfabelerine Dair Arapça Bir Risale, Dursun Ali Tökel, sayı: 6, s. s.169-175.
- “Arap Dilinde Tazmin”, Ahmet Yüksel, sayı: 4, s. 127-132.
- “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü; Muhammed Teymûr’un fî’l-Kitâr’ı”, Musa Yıldız, sayı: 4, s. 43-55.
- “Arapça Çeviri Kılavuzu”, İbrahim Ethem Polat, sayı: 4, s.159-160.
- “Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme”, Emrullah İşler, sayı: 7, s. 101-111.
- “Arapça-Türkçe Sözlüklerin Öncüsü Sayılan Subha-i Sıbyân”, Tacettin Uzun, sayı: 6, s. s. 95-100.
- “Aysî Mehmet Efendi: Hayatı ve Eserleri”, M. Vecih Uzunoğlu, sayı: 6, s. s. 135-142.
- “Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair”, Nasrullah-i Cihanşahlu, Çeviren: Mehmet Kanar, sayı: 7, s. 57-62.
- “Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fî’l-İsti’âre’si”, Nurettin Ceviz, sayı: 7, s. 199-200.
- “Bir Haçlının Hatıraları Jean De Joinville” Altan Çetin, sayı: 7, s. 191-193.
- “Büyük Bir Eleştirmen Ve Bir Perspektif (I): Mendûr ve Eleştirisinin Değişkenleri”, Câbir ‘Uşfûr, Çeviren: Mehmet Hakkı Suçin, sayı: 5, s. 127-134.
- “Büyük Bir Eleştirmen ve Bir Perspektif (II) Mendûr: Romantizmden Realizm”, Câbir ‘Uşfûr, Çeviren: Mehmet Hakkı Suçin, sayı: 6, s. s.115-122.
- “Charles Texier’in Küçük Asya Adlı Eseri”, Nurettin Ceviz, sayı: 4, s. 151-154.
- “Cubrân Halîl Cubrân’ın “Surâhu’l-Kubûr” Adlı Hikâyesi”, Sevim Özdemir, sayı: 5, s. 91-105.
- “Çinceden Türk Dillerine Girmiş Olan Sözcükler”, Müesser Öztürk, sayı: 7, s. 181-189.
- “Ebu’l-Kâsım-i Lâhûfî (1266-1336 Hş./1887-1957)”, Nimet Yıldırım, sayı: 4, s. 17-34.
- “Edîbu’l-Memâlik-İ Ferâhânî”, Nimet Yıldırım, sayı: 5, s. 7-21.
- “Ekev Akademi Dergisi”, Muhammet Hekimoğlu, sayı: 4, s.157-158.
- “El-Murtedâ ez-Zebîdî: Tâcu’l-‘Arûs Müellifi”, A.Yaşar Koçak, sayı: 6, s. s. 101-114.
- “Endülüs’te Tarih Okulunun Gelişimi”, Muhammed Abdulhamîd İsâ Sakr Çeviren: Mustafa Hizmetli, sayı: 5, s.135-162.
- “Eyyübîler ve Memlûkler Devrinde Mısır’ın Ticaret Politikası”, Subhî Lebîb, Çeviren: Çetin Altan, sayı: 4, s.133-150.
- “Fars Edebiyatında Şehrâşûb – I”, Hasan Çiftçi, sayı: 7, s. 7-18.
- “Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları”, Şadi Aydın, sayı: 6, s. 45-56.

## DİZİN

- “Fuzûlî'nin Sâkînâmesi'nde Hâfız'ın Rolü”, Asgar-i Dilberpûr, Çeviren: Hasan Almaz, sayı: 6, s. 35-44.
- “Göç Edebiyatı”, Eyyüp Tanrıverdi, sayı: 7, s. 195-197.
- “Hint Ateş Tanrısı Agni”, H. Derya Can, sayı: 7, s. 171-180.
- “Horasan'ın Gözyaşları”, Mehmet Vanlıoğlu, sayı: 4, s. 85-99.
- “Irak Türkmenleri Tarihi”, Abdullatif Benderoğlu, Çeviren: Altan Çetin, sayı: 6, s. 143-148.
- “İkbal'in Câvidnâme'si”, Ahmet Eryüksel, sayı: 6, s. 181-182.
- “İran Mitolojisi”, Nimet Yıldırım, sayı: 7, s. 19-44.
- “İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I-II, Hasan Almaz, sayı: 6, s. 183-184.
- “İran'da “Petrol Tacirleri”, Celal Soydan, sayı: 5, s. 69-76.
- “İranlı Bilgin Abdülcevâd El-İrânî Et-Tehrânî'nin Farsça Medhiyesi”, Ali Güzelyüz, sayı: 5, s. 83-90.
- “Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi”, Emrullah İşler, sayı: 6, s. 123-134.
- “Kemâlüddîn el-Fârîsi'nin Optik Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, Hüseyin Gazi Topdemir, sayı: 6, s. 149-168.
- “Kısır ve Diğer Öyküler”, Musa Yıldız, sayı: 4, s. 155-156.
- “Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı”, Akif Özdoğan, 143-154.
- “Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde Sık Rastlanan Yeminler”, M. Faruk Toprak, sayı: 7, s. 73-82.
- “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)”, Soner Gündüzöz, sayı: 6, s. 77-94.
- “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme ( II )”, Soner Gündüzöz, sayı: 7, s. 123-142.
- “Libya'da Bir Osmanlı Eğitim Kurumu”, Musa Yıldız, sayı: 6, s. 177-180.
- “Mevlânâ ve Kur'an”, Derya Örs, sayı: 7, s. 45-55.
- “Mısırlı Neo-Klâsik Şairler”, Kemal Tuzcu, sayı: 5, s. 107-126.
- “Mirdâd Kundaktaki Ermiş”, Musa Yıldız, sayı: 5, s. 175-176.
- “Musaddık Sonrası İran Şiirinde Yeis”, Hicabi Kırlangıç, sayı: 6, s. 7-18.
- “N. M. Raşid: Başkaldırı ve Hüsrânın Şairi”, Celal Soydan, sayı: 4, s. 35-42.
- “Nâme-i Âşinâ”, Derya Örs, sayı: 5, s. 173-174.
- “Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri”, Derya Örs, sayı: 6, s. 19-34.
- “Nobel Ödüllü Yazar Necib Mahfûz'un el-Liss ve'l-Kilâb Adlı Romanı”, Musa Yıldız, sayı: 5, s. 23-48.
- “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Şair Ahmed El-Keyvânî”, M. Mesut Ergin, sayı: 4, s. 57-84.
- “Roman Yazan Kadınlar: Raşida ul-Nisa Begum'dan Kuretul'ayn Haydar'a”, Asuman Belen Özcan, sayı: 6, s. 57-68.
- “Seccad Haydar Yıldırım: Türkçe Bilen Urdu Dili Yazarı”, Gülseren Özkan, sayı: 6, s. 69-76.
- “Şarkiyat Mecmuası”, Hüseyin Yazıcı, sayı: 4, s. 7-15.
- “Tarih Araştırmaları Dergisi”, Altan Çetin, sayı: 7, s. 155-170.
- “Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî”, Hüseyin Yazıcı, sayı: 5, s. 49-67.
- “Türk Toplum Hayatında Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmanın Tarihî Temellerine Bir Bakış”, Nihat Yazılıtaş, sayı: 5, s. 163-171.
- “Türk ve Fars ile İran'ın Çok Ulusluluğu Meselesi”, Perviz-i İktişâfî, Çeviren: Mehmet Kanar, sayı: 7, s. 63-71.
- “Urduca Gazel Şairi Navab Muhammed Mustafa Han Şifta”, Ahmet Eryüksel, sayı: 5, s. 77-81.
- “Ürdün'de Okutulan Ortaöğretim Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarihi”, Nihat Yazılıtaş, sayı: 4, s.101-125.