

Nüsha

Yıl: III
Sayı: 10
Yaz 2003

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Adnan Karaismailoğlu
Klâsik İnan Şiirine ve Şairlerine Yöneltilen İdeolojik Tenkitler
Nimet Yıldırım
- Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye I**
Sabrî Hafez/Azmi Yüksel
- Modern Arap Kısa Öyküsü II**
Joseph Sadan/Ömer Kara
- Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler I**
Yasin Kâhyaoğlu
- Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve "el-Kâmil" Adlı Eseri**
Yakup Civelek
- Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı**
Mehmet Yavuz
- Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar**
İlyas Karalı
- Kur'ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen "İrz" kavramı Hakkında Düşünceler**
Ahmet Yüksel
- İbnu'l-Hâcib ve "Risâle fi'l-'Ař"ı**
Ayşe Nur (Tekmen) Sugiyama
- Toyokichi İenaga'nın Batı Asya Seyahatnamesi - İsfahan'dan Tahran'a –**
Kâzım Ürün
- Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu Noktalar**
Panayırlardan Günümüz Fuarlarına
Azmi Yüksel
- Kavâ'id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikine bihâ**
Musa Yıldız
- Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği**
Musa Yıldız
- Ömer Ferit Kam Divan Şiirinin Dünyasına Giriş**
Mehmet Şirin Çıkar
- Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmaları Bildiren İki Önemli Eser**

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: III, Sayı/Issue: 10 Yaz/Summer 2003

Nüsha

Yıl: 3, Sayı: 10, Yaz 2003
Üç Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.S. Adına Sahibi
ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)
Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Doç. Dr. Hicabi Kırılgaç
Doç. Dr. Derya Örs
Doç. Dr. Musa Yıldız

Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (*Ankara 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. K. Yaşar Koprıman (*Gazi Ü.*)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (*Ankara Ü.*)
Prof. Dr. Faruk Toprak (*Ankara Ü.*)
Prof. Dr. Süleyman Tülüçü (*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. A. Yaşar Koçak (*İstanbul Ü.*)
Doç. Dr. Kâzım Sarıkavak (*Gazi Ü.*)
Doç. Dr. A. Nedim Serinsu (*Ankara Ü.*)
Doç. Dr. Halil Tokar (*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 veri:

Onurlu Sk. No: 27
II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İrtibat (Correspondence Adress)

P.K. 147,
06442 Yenişehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@hotmail.com

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

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

Temsilciler

Ferhat Yılmaz - *Adana*
Ömer Acar - *Bursa*
Ceyhan Ünlüer - *Çorum*
Musa Bağcı - *Diyarbakır*
Sait Uylaş - *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*
Tahsin Deliçay - *Elazığ*

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti

Tel: 0312 2299928

ISSN 1303-0752

ANKARA 2003

İÇİNDEKİLER

5 ► Sunuş

7 ► Adnan Karaismailoğlu

Klâsik İnan Şiirine ve Şairlerine Yöneltilen İdeolojik Tenkitler:
Övgü, Fars Edebiyatının Yüzünde Utanç Damgası ve İslâm Ahlakı Tenkit
Terazisinde Eski Fars Şiiri Kitapları

19 ► Nimet Yıldırım

Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye (I)

39 ► Sabrî Hafez/Azmi Yüksel

Modern Arap Kısa Öyküsü (II)

63 ► Joseph Sadan/Ömer Kara

Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler (I)

83 ► Yasin Kâhyaoglu

Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve "el-Kâmil" Adlı Eseri

97 ► Yakup Civelek

Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı

119 ► Mehmet Yavuz

Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar
(II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)

131 ► İlyas Karslı

Kur'ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen "İrz" kavramı Hakkında Düşünceler

145 ► Ahmet Yüksel

İbnu'l-Hâcib ve "Risâle fi'l-'Aşr"ı

155 ► Ayşe Nur (Tekmen) Sugiyama

Toyokichi İenaga'nın Batı Asya Seyahatnamesi - İsfahan'dan Tahrân'a -

161 ► Ahmet Kâzım Ürün

Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu Noktalar Panayırlardan Günümüz Fuarlarına

167 ► Azmi Yüksel

Kavâ'id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikîne bihâ

169 ► Musa Yıldız

Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği

171 ► Musa Yıldız

Ömer Ferit Kam Divan Şiirinin Dünyasına Bakış

175 ► Mehmet Şirin Çıkar

Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmaları Bildiren İki Önemli Eser

CONTENTS

Editorial ► 5

Adnan Karaismailoğlu

Ideological Criticisms on Classical Persian Poetry and Poets: Books of *Eulogy*, a *Stigma on The Face of Persian Literature* and a *Critic of Persian Classical Poetry in The Point of Islamic Ethic Criteria* ► 7

Nimet Yıldırım

Prison Poems and Complaint Poems in The Persian Literature ► 19

Sabri Hafız/Azmi Yüksel

The Modern Arabic Short Story (II) ► 39

Joseph Sadan/Ömer Kara

Maidens' Hair and Starry Skies ► 63

Yasin Kâhyaoğlu

The Life and The Scholarship of Abu al-Abbas al-Mubarrid and His Book "Al-Kamil fi-al Adab" ► 83

Yakup Civelek

An-Naht (Word Coinage) in Arabic Language and It's Usings in Derivation as a Derivation Methods ► 97

Mehmet Yavuz

The First Studies Concerning Arabic Grammar and The Reasons Started Them ► 119

İlyas Karslı

The Semantic Examination of The Word "İrz" Which is Mentioned in The Translation of The Qur'an and The Hadith ► 131

Ahmet Yüksel

Ibn al-Hâjib and His Work "Risâla fi al-'Ashr" ► 145

Ayşe Nur (Tekmen) Sugiyama

North Asia Travel Diary - From Isfahan to Tehran- By Toyokichi İenaga ► 155

Ahmet Kâzım Ürün

The Places Where The Literature and The Trade are Meeting From The Ancient Fairs to The Recent Fairs ► 161

Azmi Yüksel

Qavâ'id al-Lugha at-Turkiyye li Ghayr an-Natiqîna bihâ ► 167

Musa Yıldız

Letter Symbolism in Diwan Literature ► 169

Musa Yıldız

A View on The World of Diwan Poetry ► 171

Şirin Çıkar

Two Important Books

About Studies Concerning Arabic Language and Literature ► 175

SUNUŞ

Nüsha yayın hayatına başlarken şarkiyat alanındaki boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı, bu alanda çalışmalar yapan araştırmacılarımızın görüş ve tezlerini buluşturabilecekleri bilimsel bir ortam hazırlamayı amaç edinmişti.

Geriye dönüp baktığımızda bu amacı bir oranda başardığımızı, ama bununla birlikte daha yürünecek uzun bir yolun önümüzde durmakta olduğunu görmekteyiz.

Nüsha, bu on sayılık hayatında ülkemizde alanımızın durumunu da bir bakıma gözler önüne sermiştir. Bir başka deyişle Nüsha vesilesiyle aynada kendimizi daha iyi görme olanağı bulduk. Kendi payımıza aynaya baktığımızda en çok hissettiğimiz şey, kendimize daha fazla çekidüzen verme gerekliliği olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan Nüsha dergisinin bir okul haline gelmesi önem taşımaktadır. Öncelikle yazarlarımızın eskisinden daha özenli olmaları, çalışmalarının kompozisyonunu ve iç yapısını daha fazla önemsemeleri gerekmektedir. Her şeyden önce iyi okuyucular olma zorunluluğunu kuvvetle hissetmeliyiz. İyi okuyucu olmadan iyi yazar olunamayacağına önce kendimiz inanmalıyız.

Aynadaki görüntümüzü dert edinirsek, sonraki bakışlarımızda kendimizden daha bir memnun olmaya başlayabiliriz.

Selam ve saygılarımızla.

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

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

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında bilimsel bir platform oluşturmaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir disket bulunmalıdır. **E-posta yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır.** Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, editörler kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemeden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla 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 raporunun sonucuna göre hareket edilir. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- **Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.**

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

7- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

8- Çalışmalar, PC bilgisayarda “word belgesi” olarak tercihan özel sayfa boyutunda (16 cmx24 cm) yazılmalıdır. Çalışmalar 1,5 satır arayla yazılmalı ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

9- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, dergi boyutuna uygun biçimde metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kağıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir. **Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.**

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.

**KLÂSİK İRAN ŞİİRİNE VE ŞAİRLERİNE YÖNELTİLEN
İDEOLOJİK TENKİTLER: ÖVGÜ, FARS EDEBİYATININ
YÜZÜNDE UTANÇ DAMGASI VE İSLÂM AHLAKI TENKİT
TERAZİSİNDE ESKİ FARS ŞİİRİ KİTAPLARI**

Adnan Karaismailoğlu*

Özet: Asırlar boyunca benzer duygu ve arzularla kaleme alınmış olan Türkçe, Arapça ve Farsça şairlerle ilgili olarak birçok ülkede son asırda yazılanlar, içerdikleri tespit, görüş ve iddialar açısından büyük farklılıklar taşımaktadır. Yapılmış olan yayınların hemen tamamında İslâm sonrasında Doğu'da Fars kimliğinin ve edebî geleneğinin nedenli üstün olduğu ulusçu bir yaklaşımla ispata çalışılmaktadır. Ancak Dr. Vezînpûr'un *Övgü, Fars Edebiyatı Yüzünde Utanç Damgası* ve Dr. Rezmecû'nun *İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri* isimli eserlerindeyse daha farklı bir bakış açısı bulunmaktadır. İranlı edebiyat tarihçileri tarafından daha önce yüceltilen Farsça yazmış şairler, bu araştırmacılar tarafından, kimi zaman çekinceler koysalar da, bu defa büyük ithamlarla karşı karşıya bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İran Şiiri, Klâsik Türk Şiiri, Methiye

**Ideological Criticisms on Classical Persian Poetry and Poets:
Books of *Eulogy, a Stigma on The Face of Persian Literature* and a
Critic of Persian Classical Poetry in The Point of Islamic Ethic Criteria**

Summary: Though poems in Turkish, Arabic and Persian composed with same emotions and desires throughout the centuries, writings about them over the last century in many countries show great difference through the aspects of view, establishments and claims. In almost all of the publications made, it has been intensely tried to prove how outstanding the Post-Islamic Persian identity and tradition on East is in a nationalist way. But *Eulogy, a Stigma on the face of Persian Literature* by Dr. Vazinpour and Dr. Razmdjou's *A Critic of Persian Classical Poetry in the point of Islamic Ethic Criteria* has a more different kind of aspect when compared to others. Previously exalted by Iranian literature historians, Poets, who wrote in Persian, though with some unwillingness and drawbacks, this time are faced with serious accusations by these researchers.

Keywords: Persian Poetry, Classical Turkish Poetry, Panegyric, Eulogy

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Giriş

Asırlar boyunca benzer duygu ve arzularla kaleme alınmış olan Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerle ilgili olarak birçok ülkede son asırda yazılanlar, içerdikleri tespit, görüş ve iddialar açısından büyük farklılıklar taşımaktadır. Örnek olarak İslâmiyet sonrasında Fars kimliğinin ve kültürünün öne çıktığı, Türk asıllı hanedanların kurduğu devletlerde bu kültürün egemen olduğu ve Fars edebî geleneğinin Türk edebiyatını her yönüyle etkilediği gibi görüşler, bir asırdır çeşitli eserlerde yer almaktadır. Batı ülkelerinde, Türkiye’de ve İran’da yayımlanmış bu özellikteki birçok eser ve makaleyi kolayca sıralamak mümkündür. İran’da bu amaçla yazılmış *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*¹ ve *Fars Dili ve Edebiyatı’nın Türkiye’de nüfuz ve Yayılışına Bir Bakış*² gibi kitaplar ile *Nüşa* dergisinde Mehmet Kanar’ın çevirisiyle yayımlanan Nasrullah-i Cihanşahlu’nun *Azerbaycan, Arran ve Azerbaycan Diline Dair* ve Pervîz-i İktîşâfî’nin *Türk ve Fars ile İran Çok Ulusluluğu* gibi makaleler³, bu özellikteki yayınların güncel örnekleridir. Bu yayınlarda İslâm sonrasında Doğu’da Fars kimliğinin ve edebî geleneğinin ne denli üstün olduğu ulusçu bir yaklaşımla ispata çalışılmaktadır. Bu yaklaşıma kaynaklık eden bilgi ve ön yargılı görüşler üzerinde zaman zaman değerlendirmeler yapılmıştır⁴.

Burada ele alacağımız yine İran’da yayımlanmış iki araştırma ise, aynı edebî mirastan ve şahsiyetlerden hareketle çok farklı ve ilginç bir tablo ortaya koymaktadır. Bu kitaplardan birincisi, *Övgü, Fars Edebiyatı Yüzünde Utanç Damgası*⁵ ve ikincisi *İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri*⁶ adlarını taşımaktadır. İlk eserde, kısmen edebî özelliklerden söz edilerek, övgü konulu Farsça şiirler yazmış olan şairlerin ve övdükleri sultanların davranışları ulusçu bir bakışla sorgulanmaktadır. İkinci eserde de konu ve yaklaşım açısından benzerlikler bulunmakta; ancak sorgulamada ilave olarak dinî kaynaklara ve ahlakî değerlere işaret edilmektedir.

Bu yazıda, önce anılan kitaplardan bazı konu başlıkları aktarılacak, sonra yazarların bakış tarzı, belirlediğimiz genel başlıklar altında ortaya konacak; daha sonra bu kitaplar, özellikle Türk kültürünü ve edebiyatını ilgilendiren yönleriyle ele alınıp eleştirilecektir. Söz konusu eserlere gönderme yapılırken; birinci kitap, “Övgü” ve yazarın soyadı Vezînpûr ile, ikincisi “Eski Şiir” kısaltması ve yazarın soyadı Rezmî ile anılacaktır.

Övgü, Fars Edebiyatı Yüzünde Utanç Damgası adlı kitap, konuya ilk olarak *Methiyecilik Dönemleri* (s. 13-14), *Şairlerin övgü şiirleri nasıl bir şiirdir?* (15-28), *İran’da Methiyenin geçmişi* (29-37), *Farsça şiirde Övülenler* (38-70), *Sevgili, Cariye ve Köleleri Övmek* (71-85) gibi başlıklarla başlamakta ve ayrıntılı kırk iki başlık içermektedir. Bunlardan bazıları, şu şekildedir: *Şairlerin, Saraylara ve Kudret Merkezlerine Bağlanmasının Sebepleri* (138-162), *Methiyecilik İşinde Etkili ve Kusurlu Kişiler ve Âmiller* (182-191), *Şairlerin Methiyelerinden Ne Bekleniyor?* (218-240), *Methiyecilerin Şiirlerindeki Çeşitli Konular* (274-281), *Padişahların İlim ve Edeb Sahiplerine Zulümleri* (312-331), *Methiyenin Diğer Ülkelerdeki Geçmişi* (386-387), *Araplar Arasında Methiye* (394-409), *Methiyeciliğin En Önemli Devresi* (429-435), *Met-*

hiyecilik Çarşısının Kesada Uğraması (448-466), Şairlerin Onbir Asırdan Sonra Vatana ve Halka Yönelmesi (501-521).

Değerlendireceğimiz ikinci kitap olan *İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri* isimli eserin birinci cildinde (134 sayfa) sırayla *Tenkit, Tenkit Türleri ve Ahlakî Tenkit* (s. 15-25), *Ahlak ve Ahlakî Güzellikler* (27-33), *İslâm ve Ahlakî Ölçüleri* (33-41), *Ahlak ve Sanat İlişkisi* (43-58), *Şiir ve Ahlakla İlişkisi- Şiirde Sorumluluk* (59-79), *İslâm Açısından Şiir ve Şairlik* (81-94) bölümleri bulunmaktadır. İkinci cilt (390 sayfa), iki *defter*'e ayrılmış, birincisi *Karanlıklar*, diğeri *Aydınlıklar* başlığına sahiptir. *Karanlık ve Aydınlık Nedir?* (21-23) konu başlığıyla başlayan ilk bölümde, daha sonra şu konular yer almaktadır: *Birinci Karanlık- Altın, güç ve tezvir sahiplerini övmek* (24-60); *İkinci Karanlık- Şarabı ve sarhoşluğu övmek, İçki içmeyi teşvik etmek* (61-82); *Üçüncü Karanlık- Renk için olan aşklar* (83-97); *Dördüncü Karanlık- Akıl ve akıllılığın küçümsemesi* (98-107); *Beşinci Karanlık- Çalışma ve eyleme ilgisizlik, Talih ve ikbalin hayatla ilgili işlerde etkili olduğunu bilmek/düşünmek* (108-114); *Altıncı Karanlık- Sorumluluktan kaçış ve Cebriye/Yazgıcılık düşüncesine dayalı dini kolaylıklar/ihkalkârlıklar* (115-130); *Yedinci Karanlık- Kadını küçümseme* (131-141); *Sekizinci Karanlık- Felsefî ümitsizlik, Zaman ve insan hakkında aşırı kötümserlikler* (142-156); *Dokuzuncu Karanlık- Sözde iffetsizlik ve kirlilik* (157-168); *Onuncu Karanlık- İnançla ilgili yerilen/kötü taassuplar, Kınanan dinî ve kavmiyetçi taassuplar* (169-191). İkinci *Defter- Aydınlıklar*'da ise şu bölümler bulunmaktadır: *Giriş* (233-234); *Klasik Fars Şiirinin Ebedî Şuleleri* (235-255); *Birinci Aydınlık- Allah severlik ve kulun alçak gönüllülüğü* (256-262); *İkinci Aydınlık- Övgüye layık olanları övme* (263-271); *Üçüncü Aydınlık- İnsan severlik ve hemcins sefkat* (272-277); *Dördüncü Aydınlık- Akıl, ilim ve eyleme saygı* (278-283); *Beşinci Aydınlık- İffet severlik ve nefisle mücadele* (284-288); *Altıncı Aydınlık- Şarabı ve şarap düşkünlüğünü kınama* (289-292); *Yedinci Aydınlık- Özgürlük ve düşüncenin yüceliği* (293-299); *Sekizinci Aydınlık- Baskıyla mücadele, zülüm ve zalimle savaş* (300-313); *Dokuzuncu Aydınlık- Hayatın yorumu-Sırrın ortaya konması ve Amelî hikmetin sınırları* (314-321); *Onuncu Aydınlık- Ölümü anmak ve ölümden ibret almak* (322-331). Eser, çeşitli indeksler ve kaynakçayla sona ermektedir.

Söz Konusu Eserlerin Yazılış Amaçları

Araştırmacılar, eserlerinin önsözlerinden itibaren amaçlarını ve bakış açılarını ortaya koymaktadırlar. Vezînpûr, sözlerine İran'da gençlerin edebiyat tarihiyle ilgili bazı soruları bulunduğunu dile getirerek başlamaktadır: *Niçin İranlı şairlerin çoğu methiyecilik yaptılar? Neden dalkavukluk çevresinde dolaşarak bütün bu yalanları söylediler? Sanatkârlar, taşımaları gereken sorumluluğu ve görevi görmezlikten gelip bütün bu rezillîğe nasıl teslim oldular?* (Övgü, Vezînpûr, s. 9)? Yargılar içeren bu sorular, kanaatimizce, aynı zamanda Vezînpûr'un içinde bulunduğu düşünce dünyasına ışık tutmaktadır.

Araştırmacılar, taşıdıkları sorumluluk gereği gerçekleri, doğru ölçüler kullanarak, gözler önüne sermek arzusunda olduklarını söylemektedirler:

Vezînpûr, *Dostluk veya düşmanlık olmaksızın gerçekleri aramaya yönelmeliyiz. Vazifemiz, bu işten bir grubu hoşnut etmek için geçmiştekilere sevgi beslemek değildir ve yine vazifemiz, başka bir topluluğu mutlu etmek için onları yok etmek, boş göstermek değildir. Tarafsızlıkla doğru karar vermek zorunludur* (Övgü, Vezînpûr, s. 10) derken; Rezmçü, fikrî ve duygusal yanlışlıklardan korunmak, taassup ve tarafgirlikten uzak kalmak için, ilk olarak Kur'ân-ı Mecîd'den, sonra Peygamber-i Ekrem'in hadislerinden ve imamların vasiyetlerinden yararlandığını dile getirmektedir⁷. Ancak ortaya koyduklarının, bu özellikte olmadığını öncelikle belirtmek gereklidir.

Vezînpûr, bilhassa methiye konulu şairleri anarak ne denli ağır bir hükme vardıklarını ifade etmekten geri durmamaktadır: *Bugün bizim, ölçülerin ve şirden beklentimizin değişmesi sebebiyle şairlerin methiyelerine genel olarak hakaret gözüyle baktığımız ve konularını yalan ve değersiz saydığımız, doğrudur. Ancak unutulmamalıdır ki bu şairlerin şiirleri, kendi zamanlarında ve hatta onlardan sonra uzun zamanlar toplumda, hatta ilim ve edebiyat ehli arasında şaşırtıcı bir tesire sahipti* (Övgü, Vezînpûr, s. 174).

Yukarıda Vezînpûr'un gençlerin ağzından oluşturduğu sorularla çizdiği tablo, Rezmçü tarafından, şöhretli şairlere de uzanacak şekilde, klâsik şiir için bir genellemeye dönüşmektedir: *Şöhretli şairlerimizden bir bölümünün divanlarının ve defterlerinin fezasını kaplayan, şimdiye kadar çokça sapkınlığa ve kötü öğreticiliğe neden olan, bu arada ülkemizin halk tabakalarında muhafazakârlık ve zorbalarla anlaşma ruhunu hazırlayan ve dilencilik, tembellik, iradesizlik, hizmetkârlık, iki yüzlülük ve dalkavukluk gibi ahlakî rezillikleri yaygınlaştıran eski Fars şiiri eserlerindeki ürpertici ilk karanlık, bozguncu güç sahiplerini ve sahtekâr komutanları övmek ve dünyayı yutan zalimleri ve zorbaları temiz hâle getirmektir. Onların çoğunluğu da, dalkavuk methiyecilerin ve münafık fırsatçıların kendilerine nispet ettikleri sıfatlara rağmen, göreceğimiz gibi, büyük suçların ve cinayetlerin failleriydi ve halkı perişan eden şarapçılık, oğlancılık, altın biriktirmek, katı kalplilik, israf ve savurganlık gibi kötü işlere bulaşmışlardı* (Eski Şiir, Rezmçü, II, 27).

Genelleme on bir, on iki asrı kuşatan bir zaman dilimi için yapılmaktadır: *Kesin olan şudur ki Fars şiirinin ilk dönemlerinden İran İslam devriminin görkemli döneminin öncesine kadar mecazî aşk, çeşitli görünüm, muhtelif ve şehvet doğurucu özellikler eski şiirimizin şairlerinin divanlarını ve defterlerini doldurmuştur* (Eski Şiir, Rezmçü, II, 90). *Bin yıllık Fars şiirinin bütününde methiyecilik -takriben- canlı bir pazara sahiptir ve ünlü şairlerimizin divanları, çoğunlukla altın ve güç sahiplerinin övgüsü için söylenmiş olan methiyelerle doludur* (Eski Şiir, Rezmçü, II, 32).

İran'daki Hanedanlar ve Tutumları

İran sahasında şiir, ilk dönemlerde hemen bütünüyle saray çevresinde söylenmekteydi. Saray şairi kimliği, daha çok İran edebiyatı için bir anlam taşımaktadır. Bu nedenle şairlerin, sultan ve devlet adamlarıyla olan ilişkileri önemlidir. Anılan araştırmacılar da Farsça şiirde gördükleri olumsuzlukların kaynağında, İran'da yönetimi elinde bulunduran hanedanları görmektedirler.

İran'ın siyasî tarihi, onlar için büyük acılarla doludur. Onlara göre İslâmiyet'ten sonra İran'da hüküm sürenler, genelde İranlı değildir ve işgalcidir:

Genel olarak İranlı olmayan hanedanlar bin yıldan fazla bu ülkenin hükümdarlarıydı (Övgü, Vezînpûr, s. 241).

Defalarca zikrettiğimiz gibi IV./X. asrın sonlarından itibaren bin yıl süreyle bu ülkede şiddet, zulüm ve İran halkının canına ve malına saldırıyla hükümet etmiş olan sultanların ve beylerin çoğunluğu, kılıç gücüyle ve şehirleri, köyleri yağmalamayla yüksekliğe sıçrayan mayasız, terbiye ve medeniyetten yoksun fertlerdi (Övgü, Vezînpûr, s. 168).

Artık, Moğol saldırısından Pehlevî rejiminin kara dönemine kadar İran tarih sahnesine çıkan sülale ve hanedanların padişahları, çoğunlukla Gazneli Mahmud, Sencer, Berkıyaruk, Kızıl Arslan ve Celaleddin Harezşah'ın kumaşındandı (Eski Şiir, Rezmî, II, 47).

Arap tasallutunun kesilmesinden sonra, bu ülkede, saltanatta ve emirlikte bulunan İranlı yüzlerce padişah ve bey arasında adil, müşfik, halkı gözetken hükümdarların sayısı çok azdı. Hükümdarların mutlak çoğunluğunu teşkil eden zalim ve cabbar padişahlarla mukayesede, iyi özellikli sultanların sayısı önemsizdir, hatta yok hükmündedir. (Övgü, Vezînpûr, s. 200).

İranlılar, tarih boyunca yaklaşık olarak daima istibdat, dert, zulüm ve sitem, emniyetsizlik, hastalık, kutluk ve kendi alın yazularıyla ülkelerinden habersiz oluştan dolayı zahmet çekmişlerdir (Övgü, Vezînpûr, s. 503).

Türk Sultanların Dinî Tercihleri

Araştırmacılara göre, Türklerin kınanması gereken özelliklerinde biri de Sünnî oluşları ve dinî hassasiyetleridir:

Selçuklular da, Sünnîlik taassubunda, Abbasî halifeliğinin hukukunu müdafaa etmede ve bidat sahiplerini, Karmatileri, Mülhiileri (Hasan Sabbah yanlıları), Rafizîleri takip etmede, Gazneliler'den daha geri kalmadılar. Hatta zamanla, özellikle Nizamülmülk'ün vezirliğe atanmasından sonra öncekilerden çok daha mutaassıp oldular. Bu nedenle şairimiz (Nâsır-ı Hüsvrev), mezhep, soy ve hususen şahsî düşmanlarına ve genel olarak Türk olan bey ve sultanları... çok kınadı ve ...gâsıp saydı (Övgü, Vezînpûr, 124).

Selçuklular, bedevî Türkmenlerdendi ve başlangıçta şehir hayatına, medeniyete ve dine ilgisizdiler. İslam'a inandıkları zaman tabiatlarındaki sadeliğin tesiriyle bu yolda şiddetli taassuba kapıldılar. O sırada zafiyete uğramış olan Abbasî halifelerine yardıma koşmaları ve dini ihya etmeleri yine bu sebepleydi (Övgü, Vezînpûr, s. 420).

Rezmî, Murtaza Mutahharî'nin "İnsan ve Sernivîşt" isimli eserinden konuyla ilgili şu tespiti aktarmaktadır: *Şüphesiz İslâm dünyasında Eş'arî mezhebinin yayılması ve nüfuzu -özellikle Bağdat halifeliğine bağlı Gazneliler, Selçuklular gibi hükümetlerin bulunduğu İran'da- çok tesirler bıraktı ve her ne kadar Şia gibi diğer fırkalar resmen onlara bağlılık göstermiyorlardıysa da, onların akîdelerinden korunmuş hâlde kalmadılar. Bu neden-*

le Şii mezhebi, Eş'arî mezhebine muhalif olmasına rağmen, Şii Arap ve Fars edebiyatında alın yazısı karşısında beşerin mahkum bulunduğundan söz edildiği ölçüde özgürlük ve iradeden bahsedilmediğini görüyoruz (Eski Şiir, Rezmî, II, 119).

Veziñpûr ise, kitabında Abbâs-ı İkbâl'in şu cümlelerine yer vermektedir: *Türk asıllı olan, Fars dilinin güzelliklerini tam olarak anlamayan ve Sünnîliğe şiddetli taassubu nedeniyle hikmet ve düşünce özgürlüğü kokusu gelen her şeye karşı sert şekilde düşmanlığı bulunan Mahmud, hiçbir zaman gönlünün isteğiyle, doğal bir zevkle şiir ve edebiyat isteyen, ilim ve hikmet arayan biri olamazdı* (Övgü, Veziñpûr, s. 165).

Ayrıca Gaznelilerin ve Selçukluların dinî hissiyatları, İran'da millî heyecan ve duyuların unutulmaya yüz tutmasının, İran hamasî şiirlerinin ortaya çıkmamasının sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir.⁸

Methiyecilik ve Methiyeci Şairlerin Kişiliği

Araştırmacılar, kendilerinin hakaret dolu sıfatlarla andıkları hanedanları ve sultanları, şairlerin övmüş olmalarının sebebini ararken, yanlı duruşlarını açığa çıkaran cümlelere yer vermekte ve bir çekince koyup methiyeci şairleri ağır ifadelerle kınamaktadırlar:

Muhammed b. Vasîf-i Segzî ve çağdaşlarının, Yakub b. Leys-i Saffâr'ı⁹ övmek için ağız açtıkları gün, yalnızca methiyede mübalağa etmekten başka yanlış bir iş işlemediler. Hatta asil, gönlü temiz, cesur, İran sever ve bu vatanın istiklaline âşık bir İranlıyı övdükleri için yerinde ve yarasız bir iş yaptılar. Özellikle de Yakub, İran'dan Arapları dışarı sürmeye ve Abbâsî halifelerinin nüfuzunu kesmeye kararlıydı ve yiğit arkadaşlarıyla birlikte Arapların, ecdadının toprağına olan cehennemî tamah ve tasallutuna son vermeye azmetmişti. Ancak bu keyfiyet sürekli olmadı ve sonraki zamanlarda yüzlerce ünlü şair ortaya çıktı, makam, mal ve güce olan tutkunluklarının etkisiyle çoğunluğu zalim, asaletsiz, soysuz, hatta İranlı olmayan, zalim, kan dökücü ve bencil kişiler olan ve hiçbir zulüm ve fesattan geri durmayan padişahları ve kudretli kişileri methedip övdüler (Övgü, Veziñpûr, s. 34).

Yakub'u övmekle meşgul olan şairlerin çok mübalağalar yaptığı doğrudur ve belki de uygun olmayan bir âdetin temelini attılar, ancak İran'ın düşmanlarını yok etmiş ve Fars dilini, İran kültür ve edebiyatını diriltmiş olan bir kimseyi övdüler. Halbuki onlardan sonraki şairler on iki asra kadar mübalağayı ve saçma söyleyişi ölçünün dışına çıkardılar ve kifayetsiz ve cahil memduhlarını ilahlık derecesine yükselttiler (Övgü, Veziñpûr, s. 35).

Övgü ve methiyeciliğin eski Farsça şiire girmesi ve dalkavuk methiyeci şairlerin ortaya çıkması sayesinde vücut bulan edebî ve ahlakî gerileme sırasında siyasî ve fikrî cereyanlar, tağutî hükümetlerin ve müsait olmayan çevrelerin sultasından, dalkavuk şairlerin kültürel yoksulluğuyla iman zayıflığından ve bunların idarecilere olan ihtiyacından doğmuştur (Eski Şiir, Rezmî, II, 31).

Gazneli, Selçuklu, Harezşahlı, Safevî, Kaçar ve Pehlevî gibi saraylarda yetiştirilmiş şairlerin, nefret ettirici ve tiksindirici mübalağalar ve aşırı söyleyişler barındıran mevsimlik ve menfaate dayalı methiyecilik ve dalkavukluk işi, bazen dalkavukluğun kabalığı ve faydasız söyleyişin şiddeti nedeniyle, bu tür şiirlerden bazısının muhtevası, inkârcılıktan başka bir şey olmayacak bir merhaleye ulaşmaktadır. Öyleki birçok yerde şair, kirli ve alçak memduhunu ilahlık derecesine kadar yükseltmekte, onu peygamberlerden ve velilerden daha üstün saymaktadır (Eski Şiir, Rezmçü, II, 27).

Tarihî Sorumluluk ve Sorumsuz Çevreler

Araştırmacılar, bakış açıları gereği şairlere tarihî ve sosyal sorumluluk yüklemekte¹⁰, bu nedenle de bu sorumluluğu taşımadığını düşündüğü geçmişteki şairleri şiddetle yermektedirler. Ayrıca başka sorumlu ve sebepler de aramaktadırlar:

Bu şekilde İran toplumunu zavallı ve yoksul yaparak, çoğu dönemlerde kendi haklarına tecavüz edenlere seyirci hâline sokanlar, sadece tarihin zalimleri ve saldırganları değildi, hatta edip kişilerin çoğunluğu da mertlik yerine, topluma alçaklarla ve zalimlerle uyuşma yolunu gösterdiler (Övgü, Vezînpûr, s. 172).

Şairlerin, saraylara yönelmesinin ve çoğunlukla zalim, cahil, köle asıllı, köylü, merhamet ve şefkatten uzak kişiler olan, şairleri ve bilginleri mahveden hükümdarları övmelerinin günahı hususunda diğer etkili amilleri unutmamamız gerekir (Övgü, Vezînpûr, s. 11).

Şairlerin günahı hususunda hiçbir çeşit şüpheye yer yoktur, şiirlerinde altın ve güç sahiplerini öven ve çoğunlukla dünya menfaatleri için dalkavukluğa ağız açanlar, şairlerdir. Ancak konunun hakikatine varırsak, başka üç âmîl veya kutbu da bu macerada suçlu buluruz. Bunlar övülenler, toplumun bireyleri ve sosyal, iktisadî, kültürel oluşumlardır (Övgü, Vezînpûr, 182).

Methiyecilik meselesinde asıl günahkârlar, zevk ve kabiliyetlerinin ürünü genelde bilgisiz cahillerin ayağına dökken şairlerin dışında başka iki grup veya kutup vardır: İlki padişahlar ve ikincisi toplumdaki bireylerdir (Övgü, Vezînpûr, s. 89).

Araştırmacılar, şairlerin, faaliyetleriyle toplumun zalimlere tepkisiz kalmasını ve zalimlere boyun eğmesini sağladıklarını ileri sürmektedirler:

Mahmud'un sarayında dört yüz şairin bulunduğu yazılmaktadır, bu sayının hatta onda birini de kabul etsek ve onların, o padişahı övmek için Ferruhî, Unsurî, Ascedî, Minûçîhrî ve diğerlerinin tarzında şiirler söylediklerini dikkate alırsak, artık zamanın halkından hangi kişinin, Mahmud'un ve benzerlerinin uygunsuz işlerine itiraz etme cesareti kalırdı ve dalkavukların kendisine nispet ettikleri o bütün inanılmayacak özellikler karşısında, böyle dindar, cihan fatihi ve adaletli padişahı şikayete ağız açmaya hangisi cesaret ederdi? (Övgü, Vezînpûr, s. 171)

Elbette, eski Farsça şiirde övülen bu Allah'ın gölgesi(!) memduhların hepsini, tarihin aynasına yansıdığı şekilde, tanıtmak ve onların ahlakî rezil-

liklerini tahlil etmek zait bir iş ve bu konunun tahammülünün dışındadır (Eski Şiir, Rezmî, II, 39).

Sultanlar ve Türkçe

Araştırmacılar Vezînpûr, şiddetle yerdikleri hanedanların ve sultanların Türkçe konuştuklarını ve Farsçayı pek de bilmediklerini belirtip, bu durumu onların olumsuz bir özelliği olarak göstermektedir.

Sultanların çoğunluğu şiirleri anlamaktan acizdiler (Övgü, Vezînpûr, s. 241, başlık).

On asır süresince İran sultanlarının çoğunluğu bu ülkenin dışından gelecek bu makama ve güce erişmişlerdi. Doğal olarak Fars dilini bilmedikleri açıktır ve böyle kişilerden, Enverî, Zahîr, Am'ak, Hakanî, Esîr, Vatvat ve diğerleri gibilerinin şiirlerini anlamayı beklemek yersizdir (Övgü, Vezînpûr, 250).

Gazneli sultanlar Türk asıllıydılar ve onları sadece bir veya iki nesil, Orta-Asya çöllerinden ayırıyordu ve sürekli olarak Türkçe konuşuyorlardı. Gazne sarayındaki İranlı şair Minûcihrî'nin, Türkçe şiirle aşinalığı vardı ve bu aşinalık onunla sınırlı değildi (Övgü, Vezînpûr, 418).

Araştırmacıların Aktarılan Görüşlerinin Eleştirisi

Öncelikle burada eserlerinden aktarmalar yaptığımız araştırmacıların, Doğu'daki XX. asır edebiyat tarihçiliğine farklı bir boyut getirdiklerini belirtmek zorunludur. Çünkü klâsik İran şiirini onlar gibi değerlendirenler, nardir. Ancak dile getirdikleri hususların ne denli anlamlı ve gerçekçi olduğu hususu ciddi bir şekilde tartışmaya açıktır.

1- İlk olarak İran edebiyat tarihi açısından konuya bakılacak olursa, mevcut edebiyat tarihi kitaplarına göre büyük tenakuzların varlığına işaret etmek gerekecektir. Bütün dünyada edebî şahsiyetleriyle, eserleriyle ve estetiğiyle kabul gören bir edebiyatı, hangi gerekçelerle olursa olsun böyle acımasız ve genel ifadelerle eleştirmeye girişmek, garip bir tutumdur. Özellikle de bunun, sorumluluk gereği olarak yapıldığının söylenilmesi büyük talihsizliktir.

Şu ifadeler, bu araştırmacıların klâsik şiiri anlama ve yorumlamada ne denli başarısız olduklarını ortaya koymaktadır:

VII./XIII. asırdan sonra şairlerden bir grubun, hatta ünlü şairlerin, her üç tür sevgiliyi övmüş olmaları ve onların can yakan ayrılığından dolayı gönülden âh çekmiş olmaları şaşırtıcıdır. Yani şairlerin büyük bir miktarı, hem peri yüzlülerin, hem oğlanların ve gençlerin, hem de tek Hakk'ın zatının aşk derdinden şikayet ettiler! Ve bu şaşırtıcı tezat, şairlerin birçoğunun, meselâ Sa'dî, Irâkî, Furûğî-i Bestâmî ve başkalarının şiirlerinde açıkça görülmektedir! (Övgü, Vezînpûr, 83).

Kesin olan, şudur ki Fars şiirinin ilk dönemlerinden İran İslam devriminin görkemli döneminin öncesine kadar mecazî aşk, çeşitli görünüm, muh-

telif ve şehvet doğurucu özelliklerle eski şiirimizin şairlerinin divanlarını ve defterlerini doldurmuştur (Eski Şiir, Rezmî, II, 91).

Araştırmacıların, bu ifadeleriyle İslâm öncesinden Selçuklular zamanına kadar şiirdeki tercihlerde meydana gelen değişiklikleri ve gelişmeleri pek dikkate almadıkları veya önyargılı davrandıkları anlaşılmaktadır. Gerek aşk ve şarap konulu şiirlerden söz ederken, gerekse akıl, bilim, kader ve sorumluluk üzerine söylenen beyitleri değerlendirirken, klâsik şiirin tarihî seyrini ve tekâmülünü görmezlikten gelmektedirler.

2- Son aşırda İran'da yazılan İran edebiyat tarihiyle ilgili kitaplar, yukarıdaki örneklerde görülenler kadar olmasa da, genel olarak iktidarda bulunmuş hanedanlar hakkında tenkitler içerir. Bu konudaki eserlerde siyasî tarihi oluşturanlara pek değer verilmeyip, bu şahsiyetler çoğu zaman olumsuz ifadelerle eleştirilir, ancak İranlı olmayan bu kişilerin ve toplulukların, iktidara geldikten bir zaman sonra İran halkıyla kaynaştığı, olgunlaştığı ve Farslaştığı anlatılır. Bu sebeple yüksek İran kültürüne ve edebiyatına hizmet ettikleri dile getirilir. Bu bakış, şu iki yargıyı içermektedir: İlk olarak, İran'da iktidarda bulunan Türkler, Farslaşmıştır ve İran edebiyatına hizmet etmiştir. İkinci olarak da, İran edebiyatı, İranlılara özgü üstün bir edebiyattır. Örnek olarak ünlü edebiyat tarihçisi Z. Safa, siyasî yönden Gazneliler ve Selçuklularla ilgili olumsuz birçok ifadeye yer vermekte¹¹, daha sonra da şartların gereği onların isteyerek veya istemeyerek geleneklere uyduklarını, edebiyat çevrelerini desteklediklerini, hatta bir kısmının Farsça veya Arapça şiir söylediklerini kaydetmektedir.¹²

Gerek Muizzî ve Enverî gibi saray şairlerinin ve gerekse Attâr ve Mevlânâ gibi sufi şairlerin, kendilerinden daha önce yaşamış Sultan Mahmud ve Alp Arslan gibi sultanları överek şiirlerinde hayırla yad etmeleri, İran'daki birçok araştırmacıyı tereddüde dahi düşürmemiştir. Rezmî ve Vezînpür da aynı kararlılığı sürdürüp, ilave olarak, çok olumsuz sıfatlarla andıkları siyasî kahramanların ve hanedanların çevrelerinde bulunanları, bilginleri ve de şairleri itham etmişlerdir. Bu arada, devlet adamlarını öven şairlerin hissiyatının ve gerekçelerinin, bu araştırmacıları pek ilgilendirmediği görülmektedir. Ayrıca, bu şairlerden önemli bir kısmının bu devlet adamlarıyla aynı soydan, yani Türk olduğunu veya olabileceğini göz önüne almadan yorumlara kalkıştıkları ortadadır. Özetle, İranlı edebiyat tarihçileri tarafından daha önce yüceltilen Farsça yazmış şairler, bu araştırmacılar tarafından, kimi zaman çekinçler koysalar da, bu defa büyük ithamlarla karşı karşıya bırakılmıştır.

3- Araştırmacılar, özellikle Nizâmî, Mevlânâ, Sa'dî ve Hafız gibi şahsiyetlerin öncülüğünü yaptığı klâsik Farsça şiiri, itham edici bir tutumla ele almak ölçsüzlüğünü gösterirken, millî ve dinî hisleri kullanmaya çalışmaktadırlar. Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere dinî kaynaklarda hangi özellikteki şairlerin kınanması gerektiği açıklanmış olmasına rağmen, klâsik şiiri ve şairi küçümseme amaçlı iddialar yenilenmektedir. Özellikle Rezmî'nun, klâsik şiirdeki methiyecilik, şarap, aşk ve diğer konular üzerinde dururken, önce sayfalarca Kur'ân-ı Kerim'den, Hz. Peygamberin hadislerinden ve diğer dini

kaynaklardan nakillerde bulunması ilginç bir durumdur. Araştırmacı, şairlerin ve şiir sevenlerin bilmediği hususlardan söz eder gibidir.

Hız. Peygamber'in zamanında ve sonraki yıllarda şiirle ilgili yapılan tartışmaları, muhteva ve niyet üzerindeki değerlendirmeleri dikkate almaksızın görüş oluşturulması, makul görülemeyecek bir cesarettir. Asırlar öncesinde İmâm-ı Gazzâlî'nin, eserlerinde ortaya koyduğu tespitler¹³ başta olmak üzere bilgin ve sufilerin görüş ve tercihleri, önceki asırlarda Müslüman toplumun şiirle gönülden barışık olmasını sağlamıştı. İnsan hayatının anlaşılamayan ve açıklanamayan her türlü hâline değinen, çözüm arayan klâsik şiiri, terbiye görmemiş duyguların esaretinde kalmış gibi göstermek, fırsat düşürüp bazı küçük istisna ifadeleriyle Mevlânâ, Sa'dî, Hâfiz ve Câmî gibi bilgin, arif ve şair kişilerin adını anmak¹⁴, modern çağdaki olumsuz duruşun örneğidir, sadece. Ancak bu kullanış, siyasî tarihi ve klâsik İran edebiyatını küçümseme ve aşağılamaya dönük olmuştur. Halbuki bugüne kadar birçok İranlı araştırmacı, bu yazının başında işaret edilen örneklerde olduğu gibi, ulusal ve dinî hislerle İran tarihini, özellikle İran edebiyatını yüceltmekte ve de klâsik Türk şiiri üzerindeki etkisinden söz etmekteydi. Böylece bir bakıma İran'da edebî mirası değerlendirmede zıt sonuçlara ulaşan iki ayrı ulusçu bakışla karşı karşıya kalmış bulunmaktayız. Bu durum, Doğu'da edebî miras üzerindeki yanlış değerlendirmelerin veya açmazların anlamlı bir örneğidir.

4- Araştırmacıların klâsik Farsça şiirlerde gördükleri olumsuzluklardan biri de, Türklerin benimsediği Sünnî-Hanefî inanışın bu edebiyatta yaygın olmasıdır. Bu nedenle her iki araştırmacı da, düşünce ve tercihleri sebebiyle Şu'ûbî/Acem taraftarı olarak tanıttıkları Firdevsî'yi ve İsmailî davetçisi Nasır-ı Hüsrev'i özel bir mevkiye oturtmaktadırlar. Rezmî, *Eski Fars şiirinin ebedî şuleleri başlığı* altında ilk olarak Firdevsî'yi ve ikinci olarak Nâsir-i Hüsrev'i öne çıkarmakta (Eski Şiir, Rezmî, II, 235), Vezînpûr da hissiyatını bir soruyla dillendirmektedir: *Bu şair yetişen ülkede ve bütün bu şairler arasında acaba Nasır-ı Hüsrev gibi kaç kişi bulunabilir* (Övgü, Vezînpûr, 221)?

Dr. Rezmî ve Dr. Vezînpûr farklı bir amaç güderken, gerçekte İran sahasında yaşamış anadili Türkçe olan veya olmayan şairlerin kendilerine ve çevrelerine özgü zevk ve değerleri, bu sultanların çevresinde Farsça şiire aktardığını ortaya koymaktadır. İranlı olmadıkları ve şairleri İranlılık şuurundan uzaklaştırdıkları için şiddetle eleştirdikleri Türk asıllı hanedanlar, aslında daha önce Batı'da, İran'da ve Türkiye'de birçok bilim adamı tarafından Fars kültürü ve edebiyatının etkisi altında kalmış gösterilmekte, örnek olarak "Gazneli sarayında Fars kültürü hakimdi" gibi hükümler oluşturulmaktaydı. Bir sonraki adımda da, "Farslaşmış Osmanlı şairleri, İranlı şairleri taklit etmişlerdir" gibi görüşler dile getirilmekteydi.

Övgü, *Fars Edebiyatı Yüzünde Utanç Damgası ve İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri* kitapları, içerdikleri yorumlarla özellikle klâsik Türk edebiyatı açısından yeni değerlendirmeler yapma fırsatı doğurmaktadır. Türkiye'de edebiyat tarihiyle ilgilenen araştırmacılar, her halde bu durumu dikkate alacaklardır.

İlave etmek gerekir ki burada konu edilen her iki eserdeki bakış, kanaatimizce ideolojiktir. Bu bakış, Doğu medeniyetine ve Müslüman toplumların geleneğine bütünüyle ters olan bir anlayışa sahiptir. Bir yanda ırka dayalı dışlama ve hakaret etme, diğer yanda dinî metinleri kişisel ve ideolojik tercihler için yorumlayıp kullanma heyecanı bulunmaktadır. Bu eserlerde görülen asırlar öncesinden itibaren bilgin ve şairlerin göremediği ve çözümleyemediği hususları dile getirme iddiası, en basit ifadeyle keyfidir. Doğu’da günümüze kadar şiir adına yazılanları ve sağlanan birikimleri, insanların can alıcı noktası olan millî ve dinî hislere hitap ederek, olumlu veya olumsuz yönde sadece bu vurguyla açıklamaya çalışmak, XX. asırda kimi bilim adamlarının becerisi olmuştur.

Sonuç olarak, XX. yüzyılda Doğu ülkelerinde klâsik şiire çok farklı yönlerden yaklaşıldığı ve değerlendirmelerde çelişkilere düştüğü ifade edilse, her halde yanlış olmaz. Daha önce yazılanlara göre çok farklı ve karşıt bir hüviyet taşıyan Rezmî ve Vezînpûr’un eserleri, öncekilerle birlikte dikkate alındığında, Doğu’daki klâsik şiir geleneği üzerinde günümüzde ne denli karmaşık ve yanlış görüşlerin bulunduğu açıkça görülecektir.

¹ Muhammed Emîn-i Riyâhî, *Zebân ve edebîyât-i Fârsî der-kalemrov-i Osmânî*, Tahran, 1368 hş./1990; Çevirisi: *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1995.

² İlhâm-e Miftâh – Vahhâb-ı Velî, *Nigâhî be-revend-i nufûz ve gusteriş-i zebân ve edeb-i Fârsî der-Türkiye*, Tahran, 1374hş./1995.

³ Nûsha, Yıl:2, Sayı: 7, Güz 2002.

⁴ D. Mehmet Doğan, “Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı”, *Yeni Türkiye*, Ocak-Şubat 1996, sayı 7, s. 573 vd. (Bu makale, aynı yazarın şu eserinin sonunda da bulunmaktadır: *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, İstanbul, 1996); Adnan Karaismailoğlu, *Gecikmiş Bir Tenkit*; “Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı” Kitabı, *Yedi İklim*, sayı 137, Ağustos 2001, s. 53-58.

⁵ Nâdir-i Vezînpûr, *Medh, Dâg-ı neng ber sîmâ-yi edeb-i Fârsî*, Tahran, 1374 hş./1995, 575 sayfa.

⁶ Hüseyin-i Rezmî, *Şi’r-i kuhen-i Fârsî der-terâzû-yi nakd-i ahlâk-i İslâmî*, I-II, 1366 hş. /1987, 134+390 sayfa.

⁷ Eski Şiir, Rezmî, II, 5-6.

⁸ Övgü, Vezînpûr, s. 465.

⁹ Ya’kûb b. Leys-i Saffâr (slt. 253-265/867-879).

¹⁰ Eski Şiir, Rezmî, II, 91.

¹¹ Safâ, *Zebîhullâh, Târih-i edebîyât der Îrân*, I-V, Tahran, 1347-1370 hş./1968-1991, I, 214 vd., II, 4, 68 vd.

¹² Safâ, *Târih-i edebîyât der Îrân*, I, 197, II, 325 vd., 344.

¹³ Karaismailoğlu, Adnan, *Klâsik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri* (Ankara, 2001, Akçağ Yayınları) kitabı içerisinde, s. 99-108 (“Gazzâlî ve Bâkî’ye göre aşk beyitleri”).

¹⁴ Örnek olarak, *Övgü*, Vezînpûr, s. 73, 83, 106, 112, 255, 347; *Eski Şiir*, Rezmî, 53, 69, 91, 119-121, 137, 163 vd.

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE

-I-

Nimet Yıldırım*

Özet: Bir edebî tür olan habsiyyeler manzûm ya da mensûr olarak şairler tarafından hapiste ya da hapisten çıktıktan sonra kaleme alınan, söz konusu şahsiyetlerin hapiste yaşadıkları dönemleri yansıtan o günlerdeki hatıralarını dile getiren dizelerden oluşmaktadır. Fars edebiyatında daha çok “habsiyye” adıyla bilinen bu tür şiirlerin klasik edebiyatta sadece manzûm türü görülmektedir. Şekvâiyye türü şiirler ta başlangıcından beri Fars edebiyatında yer almış, İranlı şairlerin dizelerinde işlenen konular arasına girmiş, ancak Selçuklular döneminden bu yana Fars şairlerinin yoğun ilgisini daha çok çekmeğe başlamıştır. Ünlü habsiyyeler kaleme almış büyük şairler arasında ilk sıralarda yer alan Nâsır-i Husrev, Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân, Hâkânî-yi Şîrvânî, Ebu’l-Ferec-i Rûnî, Abdulvâsî-‘i Cebelî, Zahîr-i Fâryâbî, Senâî-yi Gaznevî, Sa‘dî-yi Şîrâzî, Hâcû-yi Kirmânî ... gibi şairler, yaşadıkları dönemlerdeki zamanı, insanları, siyasi ve sosyal alanlardaki kargaşa ve olumsuzları konu alarak şikayetlerde bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hapis şiirleri, Fars edebiyatında hapis şiirleri, şikayetnameler, şikayet şiirleri, Fars edebiyatı

Prison poems and complaint poems in the Persian Literature

Summary: The habsiyya a poem with dialing with the theme of imprisonment. The term occurs in the Persian tradition for the first time about the middle of the 6th/12th century in Nizâmî Arûzî’s *Chahar Maqâle*. Although several Persian poets have composed poetry of this nature, the habsiyyat of Mas‘ûd have remained both exceptional and exemplary. Poems of various forms could serve his purpose. The structure of the panegyric kasida offered the possibility to take the theme as the subject of the prologue. The contents of the poems vary from complaints of the prisoner’s misery or less general terms.

Keywords: Persian prison poetry, prison poems, complaint, complaint poems, Persian Literature.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Doğu Dilleri Bölümü.

Şairin iç dünyasından kopup gelen duyguları ve heyecanlarını aktardığı dizelerden oluşan şiirlere “lirik şiir” denir. Genellikle aşk, ayrılık, hasret, özlem, mutluluk, üzüntü, yaşlılık, arzularına kavuşamama, millî duygular, insan sevgisi vb. duygu ve düşüncelerin dile getirildiği bu tür şiirler “lyre” adı verilen bir saz eşliğinde çalınarak söylendiği için Eski Yunan edebiyatında “lyric” adını almıştır. Duygusal ifadelerle dolu bu tür şiirler okurun duygularına ve iç dünyasına seslenir. Avrupa edebiyatlarında lirik” şiirin kapsam alanına: aşk, ölüm, insanın alın yazısı, Allah, doğa, milliyetçilik, inançlar, vb. konular girmektedir. Ancak Fars edebiyatında bu türün çok daha geniş bir kapsamı vardır. Övgü, hiciv, şikayet, karamsarlık, hamriyye, hapis şiirleri, şikâyet şiirleri, ihvâniyyât...gibi konulardaki şiirler de bu türden kabul edilmektedir.¹ Lirik şiirin türlerinden biri olan, şairin zindanda ya da sonradan hapis günleri ve orada yaşadıklarıyla ilgili olarak kaleme aldığı şiirleri “hapis şiirleri” ya da önemli bölümlerini “içini dökme” ve “şikayette bulunma” gibi konuların “bessu’ş-şekvâ”ların oluşturduğu “zindânnâme” türündeki şiirler bazı eserlerde mersiye türündeki şiirler arasında da yer almaktadır.²

“Ağırlığı ve dayanılmazlığından dolayı gizlenmesi mümkün olmayan, mutlaka bir şekilde ortaya çıkan ağır sıkıntı, üzüntü ve sırları ortaya atma” veya “bir haberi açığa çıkarma” anlamlarına gelen “bess” ile “şikayet etme”, “inleme”, “feryad etme” anlamlarını ifade eden “şekvâ” kelimelerinden oluşan “bessu’ş-şekvâ” ya da diğer bir adıyla “zindânnâme” diye bilinen bu tür şiirler şairin, çeşitli nedenlerle düştüğü hapishane köşelerinde kaleme almış olduğu dizelerden oluşmaktadır. Bessu’ş-şekvâ, Yakub Peygamber’in oğlu Yusuf’un başına gelen sıkıntılardan dolayı dile getirdiği ve “İnnemâ eşkû bessî ve huznî ilallâh...”³ ayetinde belirtilen şikayetini bildiren kelimelerden iktibas edilerek oluşturulmuş bir kavramdır. Bu tür şiirler “şekvâiyye: şikayet şiirleri” olarak da adlandırılmaktadır.⁴

Bir edebî tür olan habsiyyeler ya da diğer adıyla “zindânnâmeler” manzûm ya da mensûr olarak şairler/yazarlar tarafından hapiste ya da hapisten çıktıktan sonra kaleme alınan, söz konusu şahsiyetlerin hapiste yaşadıkları dönemleri yansıtan o günlerdeki hatıralarını dile getiren dizelerden oluşmaktadır. Fars edebiyatında daha çok “habsiyye” adıyla bilinen bu tür şiirlerin klasik edebiyatta sadece manzûm türü görülmektedir.⁵

Şekvâiyyât/şikâyetnâmeler ise, şairlerin yaşadıkları olumsuzlukları ve yoksun bırakıldıkları birtakım istekleri karşısında iç dünyalarındaki duygu ve düşüncelerini, sıkıntıları, dertleri, üzüntüleri ve arzularına ulaşamama, kötü talihlilik gibi karamsar düşüncelerini yansıtan şiirlerdir. Fars edebiyatında bolca görülen bu tür şiirlerde; şairlerin, gerçek hayatta bizzat yaşadıkları ya da tanık oldukları talihsizlikler ve olumsuzluklar karşısında şikayetlerini ve kırılma noktalarını dile getirdikleri gibi, bu tarzı şiirin geleneksel türleri ya da mutlaka yazılması gereken türlerinden biri olarak algıladıklarından gerçek hayatta yaşamadıkları acılar ve sıkıntıları şair psikolojisiyle değerlendirerek kaleme almış oldukları kanısı da vardır. Bazı şairler de zaman zaman basit bir tatsızlığı ya da olumsuz gelişmeyi bahane ederek bu tür şiirler kaleme almışlardır. Genel olarak bakıldığında Fars şairlerinin divanlarında şekvâiyye türü

şairlerin alabildiğine fazla olduğu görülmektedir. Öylesine yoğun bir şekilde şekvâiyye ya da habsiyye türü şiirler kaleme alınmıştır ki Fars şairlerinin gerçek hayatları ve psikolojik dünyalarından haberdar olmayan yabancılar bu tür dizeler kaleme almış şairlerin gerçekten yeryüzünün en talihsiz, en yoksun insanları oldukları, hiç mutluluk yüzü görmedikleri kanısına varabilirler. Ancak gerçekte elbette durum böyle değildir ve şairler birçok konuda olduğu gibi bu şiir türünde de dizelerini yer yer abartılı ifadelerle doldurmuşlardır. ⁶

Bu tür şiirlerin çokluğu ve şairlerin de bu tür dizelerle duygularını dile getirmelerinin nedenleri arasında; insanoğlunun mutluluk ve huzuru hayatın vazgeçilemez gerekleri arasında olarak algılaması, mutluluk ve huzura boğulduğunda kendini kontrol edememesi ve çoğu zaman dengeleri kaybetmesi, ancak küçük bir olumsuzluk ve beklenmedik gelişmeler karşısında şikayet ve itirazlarını hemen ortaya çıkarmasıdır. Bu bağlamda diğer insanlardan çok daha hızlı etkilenen, daha alıngan, daha hassas, sabırsız ve duygusal yönleri oldukça ağır basan, bunun yanı sıra birtakım beklentiler içerisinde de bulunan şairlerin sesi doğal olarak çok daha fazla çıkar. ⁷

Hayatının belli dönemlerini sıkıntılar ve acılarla iç içe geçiren, ancak mutluluklar ve sevinçleri geç algılayan bunların değerlerini fazla bilmeyen insan, acıları üzüntüleri hemen algılar ve bir sürü üzüntüyü, dayanılmaz sıkıntıyı yüklenir. Bu durumda kalan bir tek ümidi gelecektedir. Bu ümit de tükendiğinde hayatı altüst olacaktır. Bütün bunlardan hareketle şairin özel dünyası ve iç duygularıyla direkt ilişkili olan şikayet ve yakınma içerikli şiirlerin belki de arzusuna ulaşamama, talihsizlik gibi olumsuz gelişmeleri sonuç veren uygun olmayan bir ortamda yetişmiş insanların ve özellikle de İranlı şairlerin düşünsel eserlerinin önemli bir kısmını oluşturması şaşırtıcı bir sonuç olmasa gerek. Şurası unutulmaması gereken bir gerçektir; şairlerin beklentileri ve umdukları şeyler ne kadar fazla olursa, bunları elde edemediklerinde yoksunlukları ve huzursuzlukları da aynı oranda fazla olacağı gibi, hayalleri gerçekleşmediğinde kendilerini çok üstün kişilikler olarak gören şairlerin şikayetleri çok daha şiddetli olacaktır. Dizelerini bir şeyler umarak kaleme alan şair, cimri bir memdûhtan umduğunu bulamayınca çaresiz olarak şikayete başlayacaktır. Şairin özel hayatında ortaya çıkan birtakım beklenmedik olumsuz gelişmeler de şekvâiyye içerikli şiirlerinin önemli bir kısmının yazılmasına neden olan etkenler arasında yer almaktadır. Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın (ö. 515/1121) habsiyyeleri, bu türün en iyi örnekleridir. Çünkü o yıllarca zindan köşelerinde yaşamak zorunda bırakılmış, inanılmaz musibetler ve belalarla yüz yüze gelmiş, her türlü zorluğu yaşamıştır. Şu beyti bu durumu çok güzel ifade eder:

Öyle belalar gördüm, o hale geldim ki ben,

Mutluluk bile görsem onu bela sanarım. ⁸

Şairlerin çeşitli konulardaki şikayetlerini konu alan şekvâiyye türü şiirler, III./IX. yüzyıldan itibaren Fars şiirinde yer almaya başlamış ve Rûdekî-yi

Semerkandî (ö. 329/940), Ebû Şekûr-i Belhî (ö. 334/946), Kisâi-yi Mervezî (ö.394/1004) gibi şairlerin dizelerine yansımıştır. Belki de bu türün ilk örneği Rûdekî'nin hayatının hem mutluluklarla geçen gençlik günlerinden ve hem de üzüntü ve sıkıntılarla dolu hayatının yaşlılık dönemlerinden, zayıf düşmesinden, acizliğinden ve yaşlılığından bahsettiği ünlü “Dendâniyye Kasidesi”dir.⁹

Fars edebiyatında habsiyye kelimesinin buradaki teknik anlamıyla geçtiği ilk eser, Nizâmî-yi Arûzî'nin (ö. 560/1164) *Çehâr Makâle*'sidir. Nizâmî, 551/1156 yılında kaleme aldığı bu ünlü eserinde Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın (ö. 515/1121) hapiste bulunduğu sürede kaleme almış olduğu bu tarzdaki şiirlerine “habsiyye/habsiyyât” adını vermiştir.¹⁰ “Akıl sahipleri ve insafı olanlar Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın habsiyyelerinin ne derece yüksek seviyeden şiirler olduğunu bilirler. Onun şiirlerini okuduğum bazı zamanlar tüylerim diken diken olur, neredeyse ağlarım.”¹¹

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân ile aynı dönemde yaşamış olan Muhammed b. Mueyyed'in hapisteyken yazdığı bir mektuba da “risâle-yi habsiyyât” adı verilmiştir. Kırk yaşlarına kadar mutluluk ve refah içerisinde bir hayat geçiren ve Gazneliler döneminin ünlü şairleri arasında yer alan Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Gazneli sultanlarından Sultan İbrahim ve yerine tahta geçen sultanlar tarafından birkaç kez hapse atılmış, şairin hapisanede geçirdiği sürede yazdığı ve bu durumlara düşmesine sebep olan düşmanlarını, annesine, babasına ve çocuklarına duyduğu özlemi, içerisinde bulunduğu kötü ve dayanılmaz şartları hapis hücrelerinde geçen karanlık ve sıkıntı dolu geceleri etkili bir dille anlattığı şiirleri kendisinden sonra gelen Felekî-yi Şîrvânî (ö. 587/1191) ve Hâkânî-yi Şîrvânî (ö. 595/1199) tarafından taklit edilmiş, böylelikle İran edebiyatında “habsiyye” adı verilen bir şiir türü ortaya çıkmıştır.¹²

Bu türün en güzel örneklerine, yeni İran edebiyatının tanınmış simalarından Melikuşşuara Bahâr'ın (ö. 1330 hş./1951) şiirlerinde rastlanır. Bahâr, siyasi düşüncelerinden ötürü düştüğü hapisanede Mes'ûd Sa'd-i Selmân'ın etkisini de yansıtan manzûmeler yazmıştır. Onun bu konudaki en ilginç eseri *Karname-i Zindân* adlı mesnevisidir. Yine siyasi düşüncelerinden dolayı tutuklanan Ali-yi Deştî'nin *Eyyâm-ı Mahbes* ve Bozorg-i Alevî'nin *Varakpârehâ-yi Zindân* adlı eserleri bu türün güzel örnekleri arasında yer alır.¹³

Şekvâiyye türü şiirler ta başlangıcından beri Fars edebiyatında yer almış, İranlı şairlerin dizelerinde işlenen konular arasına girmiş, ancak Selçuklular döneminden bu yana Fars şairlerinin yoğun ilgisini daha çok çekmeğe başlamıştır. Bu dönem şairlerinin kendilerinin bilgi düzeylerine, üstünlüklerine ve olgunluğa erişmiş kişilikler olduklarına alabildiğine fazla inanmaları, bunun yanı sıra yaşadıkları dönemlerde, özellikle de VI./XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olayların istekleri ve hayalleri doğrultusunda gelişmemesi, şairlik ve şiirin eskiden olduğu gibi çok fazla alıcı bulamayışı, diğer taraftan yine aynı dönem şairlerinin kendilerini önceki dönemlerde yaşamış şairlerden daha üstün görmeleri; zalim felekten, alçaklardan, güçlülere yana olan za-

mandan, kadir kıymet bilmeyenlerden şikayet faslını açmalarında önemli rol oynamış etkenler arasında yer almaktadır. Burada hatırlanması gereken önemli bir ayrıntı da şudur: bu tür şiirler daha çok tamahkar, aşırı beklentiler içerisinde bulunan dünya tapkını saray şairleri ve medhiye şairlerinin eserlerinde aranmalıdır. Asla Nâsır-i Husrev (ö. 481/1088), Mevlânâ (ö. 672/1273), Sadî (ö. 691-694/1291-1294) ve daha bir çok özgür ve birtakım beklentiler içerisinde bulunmaya ihtiyaç dahi duymayan şairlerin dizelerinde değil. Daha çok dinî, ahlakî ve tasavvufî kaynaklardan kana kana beslenen bu ve benzeri üstün özelliklerle donanmış erdemli, nitelikli kişilik sahibi şairler neden cimri memdûhların tutumlarından incinerek şikayetlerde bulunsunlar? İnsanlardan yersiz beklentileri olmadığı için de en basit bir olumsuz durumda neden acı çekerek feryatlarla dizelerini şikayetlerle doldursunlar? Olumsuzlukları en yoğun bir şekilde yaşayan Nâsır-i Husrev bir ömür boyu şaşkınlık, derbederlik, tehlike ve kargaşa dolu bir hayat geçirmesine rağmen gökyüzüne ve arzusuna uygun dönmeyen feleğe şikayet ve itiraz ellerini o kadar da fazla açmamıştır. Dizelerinde yer alan şikayetler ahlakî ve dinî birtakım değerlerin toplumda yer edinmesini amaçlayan eleştiri türü ifadelerdir. Yoksa o, şikayetlerle dolu dizeler yazan birçok şair gibi feleği, yıldızları, gökyüzünü ve birtakım yüce varlıkları suçlu ve kusurlu görüp onları yermek amacıyla şiir yazmamıştır. Bizzat kendisi bu tarzda şiir yazarları eleştirmektedir.

Kınama masmavi gökyüzünü,

At kafandan şaşkınlık havasını.

Kötüledikçe sen kendi yıldızını,

Bekleme felekten talihliliği.

Yakarlar meyvesiz ağaçları hep,

Yaraşan da işte budur meyvesizliğe ¹⁴

Firdevsî (ö. 411/1020), yaşlılık ve güçsüzlüğünü dile getirdiği dizelerinde, gökyüzüne seslenerek, feleği suçlu kabul ederek duygularını dizelerine aktarır ve kendi suçlamalarına feleğin dilinden cevap olarak kendisi şu duygularını dizelerine aktarır:

Neden benden bilirsin hep iyiyi ve kötüyü,

Yaraşır mı bir bilgeye bu çılgılık.

Benden üstünsün sen her konuda,

Bilgiyle beslersin hep ruhunu.

Yok bu söylediklerinde benim hiç rolüm,

Yok haberi bu dönüşten ne güneşin ne ayın.

Bir kulum ben de bu yaratıklar içinde,

*Tapanlardanım ben de yaratıcıya.
Dönmem asla olmadan emri onun,
Çıkmam ben sözünden hiç onun.* ¹⁵

Şekvâiyye konulu şiirlerde bu ve benzeri ifadeler bir tür gelenekselleşmiş kalıplar ve belli doğrultulardaki amacı ortaya koyma aracı olarak algılanmaktadır. Yoksa onlar da ne gök ve ne de yerin elinden bir iş gelemeyeceğini bilmektedirler. Bu yüzden Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân gökyüzünü konu alan şikayetlerinde özellikle feleği amaç tutarak bir yerde suçun felekte olmadığını dile getirmektedir:

*Bir yaratıktır bizim gibi zaman da,
Neden zamandan şikayet edilir.
Kimseden şikayete gerek yok,
Başımıza gelen kendimizdendir.* ¹⁶

Şekvâiyyelerde öne çıkan şikayet konularından biri de zamanın değersiz ve alçak kişiliklerin yandaşı olduğu, iyiliklerin ve değerlilerin kıymetinin bilinmeyişi, bilgi ve malın, sanat ve rahatın birlikte bir arada bulunmayışıdır:

Şehîd-i Belhî (ö. 325/937):
*Bilgi ve mülk gibidir nergis ile gül,
Açmazlar birlikte aynı yerde.
Bilgisi olanın malı mülkü olmaz.
Malı varsa birinin onun da bilgisi az.* ¹⁷

Cemâluddîn-i İsfehânî (ö. 588/1192) aynı konuda şu ifadelerini dizelerine aktarır:

*Neden ilim için sıkıntı çektik?
Neden boş yere sevdalandık?
Köpeklere görkem, bize de hasret düştü!
Eşeklere devlet, bize temennâ nasip!* ¹⁸

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân:
Mes'ûd-i Sa'd, düşmandır erdemin dünya.

Fazla değer verme bu çılgın dünyaya. ¹⁹

Hâfız-i Şîrâzî (ö. 791/1388):

Döner felek cahillerin arzularınca,

Yeter sana suç olarak bilgin, erdemli oluşun. ²⁰

Bu düşünceler şairleri asıl uğraş alanları olan şairlik ve şiirden soğutmuş, onları kendi meslekleri aleyhinde yergiler kaleme almaya zorlamıştır. Örneğin Enverî (ö. 583/1187) bir kasidesinde şairliği hiçbir şeye saymayarak çöplüğü şiir yazmaya tercih edeceğini ifade etmektedir. Zahîruddîn-i Fârîyâbî'nin (ö. 598/1201) bu konuyla ilgili çok güzel bir kasidesi vardır.

Şehîd-i Belhî'ye göre dünya akıllılar için sadece üzüntü ve sıkıntı ocağıdır:

Ateş gibi gamın da eğer dumanı olsaydı,

Karanlıkta kalırdı ta sonsuza dek dünya.

Bu dünyayı baştan başa bir gezsен,

Göremezsın mutlu hiçbir akıllıyı sen. ²¹

Ascedî-yi Mervezî'ye (ö. 432/1040) göre dünya çok gaddardır, hiç kimseye vefa göstermez. Menûcehrî'ye (ö. 432/1040) göre dünya ağız olmayan ama insanı yiyip bitiren bir ilginç varlıktır:

Dünya! ne sevgisiz, ne kötü huylusun dünya!

Ne karmaşık alışveriş pazarısın dünya!

Kaç kez denedim seni ben,

Baştan başa hileyle, hep zararla dolusun.

Denesem bile yüz kez daha seni,

Aynısın, aynısın, aynısın, aynı.

Hep tersine çevirirsın işlerimizi,

Korkmaz mısın hiç bir gün yıkılacağından.

Yutuyorsun insanları, görmüyorum ağzını,

Görmedim böyle ağızsız bir yiyici.

Alıyorsun ellerinden halkın hayatlarını,

Bu yüzden uzun hayatın senin.

*Çağırıyorsun her zaman huzuruna,
Çıkınca karşına kovuyorsun hep beni
Bu kez aldanmam senin iki yüzlülüğüne,
Okusan bile karşımda İncil'i ve Tevrat'ı.* ²²

Enverî aşağıdaki beytinde memdûhunun huzurunda yoksulluk ve acizliğinden dert yanarak Allah'tan ölüm istemektedir:

*Biliyor Allah, yaşadığım bu hayattan dolayı,
Canımla, gözümle ve gönlümle istiyorum ölümü.* ²³

Yine Enverî, cömertlik ve vefanın atlarını binip gittikleri günlerde, ne bir memdûhu övgüye, ne de bir sevgiliyi hakkında gazel yazmaya layık görmez:

*Yazık yazık yok övgüye yaraşır bir memdüh,
Vah vah yok gazele yaraşır bir sevgili.* ²⁴

Aşağıdaki şekvâiyye konulu kasidesinin matla' beytinde Abdolvâsî-i Cebelî (ö. 555/1160) kıskançlardan ve kötü düşünceli kişilerden şikayetlerini dile getiriyor:

*Kalktı ortadan mertlik, silindi gitti vefa,
Adı kaldı ikisinin de "Sîmorg" ve "kîmyâ" gibi.* ²⁵

Hâkânî Rey'de hasretiyle yanıp tutuştuğu Horâsan seferine katılmasına izin verilmeyince duyguların aşağıda matla beyti verilen kasidesiyle dile getirmiştir:

*Horasân'a gitmemi neden engelliyorlar?
Bülbülüm ben gülistanı yasaklıyorlar.* ²⁶

Yine Hâkânî şu kasidesini hapiste kaleme almış ve prangaların verdiği eziyetten söz etmiş, sonuçta da övünmeğe, akıl ve iman sığınağına çekilmeği yeğlemiştir. ²⁷

Mesud-i Sa'd aşağıda matla' beyitleri verilen hüznünlü kasidelerinde talihsizliğini ve karanlık günlerini dile getirmeğe çalışmıştır:

Görmez huzur yüzü gönlüm bitmez tükenmez üzüntülerden,

Sıkıntuların yüküyle bitkin düştü bu benim.

*Pişmanım kendi yaptıklarımın ben,
Bilmiyorum tövbeden başka bir yol.*

*Gönülden inlerim ben ney gibi Nây zindanında,
Alçaldı himmetim bu yüksek yerden.²⁸*

Abdurrahmân-i Câmî (ö. 898/1492), Bağdat'ta Rafizîlerden ihanet ve işkence gördükten sonra Hicâz bölgesine hareket etmeden önce Bağdatlılardan kırıldığını şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

*Bekleme vefa ve mertlik adam olmayanlardan,
Arama insan vasfı şeytan yapıllarda.
Câmî! temizlerin yeri değil bu toprak,
Kalk çıkalım yola Hicâz'a doğru.²⁹*

Kâimmakâm-i Ferâhânî (ö. 1251/1835), Rus ordularının İranlıları yenilgiye uğratmasından duyduğu üzüntüyü savaş sonrasında şu dizelerle dile getirir:

*Zaman bu; bazen aziz eder, bazen zelil,
Çok oyun var elinde bu düzenbaz feleğin.³⁰*

Hapis şiiirlerinde söz konusu edilen temalar; kaybedilmiş özgürlükler, daracık, karanlık ve kokuşmuş hücrelerde mahsur kalmış, demirden miller ve halkalarla cezalandırılan, zincirlere, prangalara vurulan sığınmasız ve çaresizler, kötü karakterli cellatların işkenceleri altında gece gündüz inleyen, acı ve ıstıraptan çırpınıp duran, ölümle her an yaka paça olan kara bahtlı insanların feryatları ve iniltileridir.³¹

Teknik terim olarak şekvâiyye, şairin istekleri doğrultusunda gerçekleşmeyen olaylar, yaşadığı kişisel, özel ya da toplumsal sıkıntılar ve mahrumiyetler karşısında duygularını dile getirdiği dizelerden oluşan, onun zorlukları, üzüntüleri ve talihsizliklerini yansıtan şiiirlerdir. Bu tür şiiirler Farsça yazan şairlerin ortaya çıkmasıyla Fars edebiyatında ta başlangıçtan beri yerini almakla birlikte şairlerin değerinin gittikçe azalmaya yüz tutması, Selçuklular dönemiyle birlikte genel sosyal olayların etkisinde kalarak zayıflayan edebî değerlerin de etkisiyle daha çok rağbet görmeğe başladı. Sosyal olaylar ya-

ında birtakım özel durumlar da bu tür şiirlerin kaleme alınmasında önemli rol oynamıştır. Fars edebiyatında şekvâiyye diye adlandırılan şiirlerin en iyi örnekleri şairlerin sıkıntılarından dolayı üzüntülerini dile getirmek için ifadelerini aktardıkları şiirleridir.³²

Heyecanlı ve acııcı dizelerden oluşan şiirler olmalarına rağmen Fars edebiyatında hapis şiirleri içten içe yanıp yakılmalara da yer vermektedir. Bu yüzden okuyucular üzerinde derin etki bırakan bu tür şiirler, sanat göstermek, yetenekleri sergilemek amacıyla kaleme alınmamışlardır. Hapishanede kaleme alınmış şiirler daha çok orada yaşanan sıkıntıların dışarıya aktarılması ve ömrün geri kalan kısmının bu karanlık zindan köşelerinden kurtarılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Acılarla dolu yaşantı, açlık ve dayanılması çok güç susuzluk, eşten dosttan ayrılma acısı, hayatın tatlı anlarından uzak kalma Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'a şikayet içerikli beyitler yazdırmıştır. Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın hapis şiirleri gerçekte hem edebî açıdan ve hem de içerikleri bakımından oldukça etkileyici tarzda dizelerden oluşmaktadır.³³

Bu tür şiirlerin asıl önemli özellikleri, bu türden dizeleri kaleme alan şairlerin psikolojik ve ruhsal yapılarının birer göstergesi olmalarıdır. Çünkü her şekvâiyye şiiri şairin istenmeden yaşadığı durumu ifade etmekle birlikte onun arzuladığı ve özlemini çekmekte olduğu toplumdan ve kurmak istediği dünyadan da çoğu zaman ipuçları vermektedir. Bu tür şekvâiyyelere örnek olarak Nâsır-i Husrev'in bazı şiirleri Ferîduddîn-i Attâr'ın bazı mesnevileri ve Bâbâ Tâhir'in bir kısım do beytleri verilebilir.³⁴

Konularına göre şekvâiyyelerin türlerini belirleme imkanı yoktur. Ancak içerikleri açısından beş ayrı kategoride toparlamak mümkün olabilir.

1. *Felsefî içerikli şekvâiyyeler:*

Bu kategoride yer alan şiirlerde şair; evrenden, dünyanın arzularının tersi doğrultusunda dönüşünden, kötü talihli oluşundan, insanlar arasındaki eşitsizliklerden, dengesizliklerden dünyadaki işlerin sonuçlarının belirsizliğinden vb. durumlardan şikayette bulunmaktadır. Bu tür şikayet şiirlerine örnek olarak yukarıda bir kısmının çevirisi verilen *Şahnâme*'nin İskender Destanı'nın sonu verilebilir. Şair orada feleği muhatap alarak kendisini yaşlılığında hor ve hakir bıraktığı için şikayet etmektedir. Felsefî içerikli şekvâiyyelerin şüphesiz en büyük yazarlarından biri olan Nâsır-i Husrev'in divanında yer alan şiirlerin yaklaşık üçte biri zamanın, insan ömrünün geçiciliğinden, talihinin kötü oluşundan, ruhun beden hapishanesinde esir olarak bulunmasından vb. konulardaki şikayetlerinden bahseden şiirlerinden oluşmaktadır.³⁵

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Hâkânî-yi Şîrvânî, Nâsır-i Husrev, ve Mucîruddîn-i Beylekânî'nin şekvâiyye türündeki şiirleri de felsefî içerik taşımaktadır. Hâkânî-yi Şîrvânî'nin "Tersâiyye" adıyla bilinen habsiyyesi asıl yazılış amacına bakıldığında siyasî içerikli olmasına rağmen aynı zamanda felsefî renkler de taşımaktadır. Ancak bu konuda genel bir değerlendirme yapıldığında felsefî şiirler kaleme almış olan şairlerin şekvâiyye şiirlerinin fel-

sefi içerikli, tasavvuf konulu şiirler yazan şairlerin şekvâiyye şiirlerinin de tasavvufî içerikli olduğu görülmektedir.³⁶

2. *Tasavvuf konulu şekvâiyyeler:*

Bu türden şiirlerde genellikle şikayet konusu kararsızlık, aşğın sevgilisine, canın canana kavuşma yolunda, aslına dönüş merhalelerindeki aşkı, sabırsızlığı, sâlikin mürşidine kavuşma yolunu kat ederken karşısına çıkan çeşitli engeller, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinin ilk beyitlerinden birinde yer alan kamışın kamışlıktan ayrılırken kopardığı çığlıklar bunun en güzel örneğidir. İçerik açısından daha çok felsefî bir görünüm arz eden bu tür şekvâiyyeler, şikayet konularının farklı olması nedeniyle farklılık göstermektedirler.³⁷

*Dinle, bu ney nasıl şikayet ediyor,
Ayrılıkları nasıl anlatıyor.
Diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri
Feryadıyla kadın da ağlayıp inlemiştir, erkek de.
Ayrılıktan parça parça olmuş bir gönül isterim
Ki aşk ve özlem derdini anlatayım ona.
Aslından uzak kalan kişi buluşma zamanını arar durur.
Ben her toplulukta ağladım, inledim.
İyi hallilerle de eş oldum, kötü hallilerle de.
Herkes kendi zannınca dost oldu bana.
İçimdeki sırlarımı ise kimse aramadı.
Benim sırrım, feryadımdan uzak değil,
Fakat gözde, kulakta o ışık yok.
Ney, bir dosttan ayrılana eştir, dosttur,
Perdeleri perdelerimizi yırttı gitti.
Ney kanlarla dolu bir yolun sözünü etmede.
Mecnûn'un aşk hikayelerini anlatmada.
Ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri kim gördü?
Ney gibi bir solukdaşı, bir hasret çeken kim gördü?
Bu aklın mahremi, akılsızdan başkası değildir,
Dile de kulaktan başka müşteri yoktur.
Gamımızla günler geçti, aksamlar oldu,
Günler yanlışlarla yoldaş kesildi de yandı gittiler.*

Günler geçip gitti ise, de ki: “Geçin gidin, korkumuz yok.”

Sen kal ey dost, temizlikte sana benzer yok.

Balıktan başka herkes suya yandı,

Rızkı olmayanın da günü uzadıkça uzadı.

Ham, pişkin ve olgun kişinin halini hiç mi hiç anlayamaz.

*Öyle ise sözü kısa kesmek gerek vesselam.*³⁸

3. Sosyal içerikli şekvâiyeler:

Bu türden şiirlerde şairler sosyal düzensizliklerden, halk kesimleri arasındaki dengesizliklerden, halk arasında yaygın olan ve toplum ahlakını olumsuz yönde etkileyen halkın bilgi düzeyinin düşüklüğünden, ahlak bozuklukları vb. konulardan şikayet etmektedirler. Bu tür şiirlerin ana temasını şairin hayalinde arzuladığı ve mutlaka kavuşmak istediği sosyal yapı ve toplumsal düzen ile bizzat içerisinde yaşadığı ve aralarında çok farklılıklar bulunan toplum yapısı arasındaki aşılmaz mesafeler ve bunlar hakkındaki şikayetler oluşturmaktadır. Farsça şiir yazmış şairlerden divanında bu tür şiirin yer almadığı şairler yok denecek kadar azdır. Şairlerin bir yerleşim bölgesi, köy, kasaba, şehir gibi toplumsal hayatın yaşandığı yörelerden şikayetlerini konusuna örnek olarak Nâsır-i Husrev’in Horasân halkından şikayetlerini dile getirdiği şiiri verilebilir. Bazen şair bir bölge ya da şehir halkının temsilcisi olarak yöneticilere ulaştırmada bir aracı bir elçi görevi de üstlenir. Enverî’nin Horâsan halkının kendisine ilettiği şikayetlerini dile getirmek amacıyla kaleme alarak Semerkant valisine sunduğu kasidesi bu türe iyi bir örnektir. Şairlerin çeşitli din ve mezhep bağlılarından şikayetleri de bu tür şiirler arasında yer almaktadır. Nâsır-i Husrev’in “ey resûl” redifiyle kalem almış olduğu ve müslümanları Peygamber’e şikayet ettiği ünlü kasidesi bu türün en güzel örneklerinden biridir. Derviş olmayan sûfiler, dalkavuk zahitler, tanrı tanımaz müftüler, paraya tapan tüccarlar, adaletle yargılamayan kadılar, yalancı müneccimler, yol kesiciler ve toplumların hiçbir zaman eksik olmayan bozguncu tabakalarından şikayetler de sosyal içerikli şekvâiyelerin konuları arasında yer almaktadır.³⁹

4. Siyasî Şekvâiyeler

Siyasî şekvâiyelerin en önemli ve temel türü habsiyyelerdir. Şairler bu tür şiirlerde başlarındaki yöneticiler ve siyasî idarecilerin kendilerine karşı takındıkları tavır ve davranışlardan şikayet ederler. Yine bu tür habsiyyelerde şair hapis hayatında karşılaştığı geçim darlığı ve sıkıntıları dizelerine aktararak olumsuz ve sıkıntılı yaşamını gözleri önüne sererek sultandan kendisini bu kötü ortamdan kurtarması talebinde bulunur. Klasik dönem şairlerinden Mesûd-i Sa’d-i Selmân, Felekî-yi Şîrvânî, Mucîruddîn-i Beylekânî, Hâkânî-yi Şîrvânî, Esîruddîn-i Evmânî, çağdaş dönem şairlerinden de Melikuşşuarâ Bahâr bu tür şiirlerde zirvede yer alan söz ustaları arasında yer alırlar.⁴⁰

5. *Kişisel Şekvâiyeler*

Farsça yazan şairlerin hemen hemen tamamının divanlarında yer alacak kadar oldukça yaygın olan bu tür şekvâiyelerde şair, fizikî güçsüzlüğü, dağınıklığı, hayatının düzensizliği vb. sıkıntılarında şikayet etmektedir. Hastalık, güçsüzlük ve çelimsizlik, aşağılanma, kimsesizlik, yalnızlık, yoksulluk, sırdaştan ayrı kalma, hemen her şeyden yoksun bırakılma gibi konular bu tür şikayethâmelerin ana temalarını oluşturmaktadır. Yine bu tür şiirlerde şairler; sevgiliden ayrılma, zulüm ve işkenceye marûz kalma, vefasızlık, değer verilmeme, yemininden dönme, bencillik vb. durumlardan yakınarak bu konulardaki duygularını dizelerine aktarırlar. Bunların yanı sıra daha detay olarak kabul edilen ayrılık gecelerinin uzunluğu, vuslat gecelerinin kısalığı, mektupların çok geç ulaşması, özellikle aşk konulu şekvâiyelerin ana temalarını oluşturur. Yine bu tür şiirler arasında ilginç birtakım konularla da karşılaşılır: Bunlar arasında şairlerin sanatlarından (Zahîr-i Fâryâbî), şairlik mesleklerinden (Enverî) ve kendisini taklit edenlerden (Hâkânî) şikayette bulunmaları dikkat çekicidir.⁴¹

Şikayet konulu şiirler ya da habsiyeler Fars edebiyatının belli dönemlerde egemen şiir tarzlarından herhangi birine özgü değildir. Hemen her dönemde ve her edebî tarzda bu tür şiirler kaleme alınmıştır. Ancak her döneme ait habsiyelerin o dönemin özgün renklerini yansıtan nitelikleri vardır. Örneğin Horasân tarzı kapsamına giren habsiyelerde realist yaklaşımlar, realizm ekolünün habsiyelerindekinden daha az göze çarpar. Diğer taraftan çağdaş dönemlere yaklaşıldıkça aşk konularına yer veren şekvâiyelerin sayılarının daha da arttığı gözlemlenmektedir. Çeşitli şiir tarzlarında habsiye şiirlerinin kaleme alındığı egemen şiir kalıpları birbirinden farklılık gösterir. Öyle ki Horasân tarzından uzaklaştıkça bu tür şiirler kaside kalıbından daha çok, yapı ve içeriklerine daha uygun daha doğal kalıplar olarak bilinen gazel ve mesnevi kalıplarında kaleme alınmışlardır.⁴²

Şekvâiyelerde yer alan dizeler daha çok hayatları üzüntü ve dert ile yoğrulmuş şairlerin içsel ifadelerini yansıtmaktadır. Ancak bazen alaya alma ve hiciv yoluyla da şairler sıkıntılarını dışa vururlar. Süzenî-yi Semerkandî (ö. 562/1166), Ubeyd-i Zâkânî (ö. 772/1371), Yağma-yi Cendekî (1270/1854) gibi yaşadıkları çağların sosyal olaylarını eleştiren ve hiciv şiirlerinin ustaları olan isimlerin bir tür sosyal eleştiri olarak yazılmış şiirlerinin bir kısmı şekvâiye türüne girmektedir. X./XVI. yüzyıl şairlerinden Ebu'l-Kâsım-i Emrî'nin, dönemin iktidarda bulunan güçlerinin hapisanelerindeki kötü ve olumsuz koşulları dile getiren hiciv karışık bir şiiri de bu türe iyi bir örnektir. Fehleviyât türü şiirlerde de şairlerin yanıklıkları ve şiddetli üzüntülerini dile getiren, sıkıntılarla dolu iç dünyalarını dışa yansıtan dizelere çok rastlanmaktadır. Bu durum bütün İran lehçelerinde yazılmış şiirler için de geçerlidir. Fars edebiyatında hem manzûm ve hem de mensûr eserlerde “nefsetu'l-mesdûr” nitelemesi de şikâyetnâme anlamında kullanılmıştır.⁴³

İnsanın üzüntülere boğulmasına neden olan gerekçeler, şikayette bulunmasına yol açan sebepler birbirinden çok farklı, aynı zamanda sayılamayacak

tür ve miktarda olduğundan şairlerin; zamanın kendilerine yar olmamasından, sevgilinin ayrılığında ve vefasızlığından, yaşadığı dönemdeki insanların ve özellikle de dostlarının kadir kıymet bilmemesinden yönetimde bulunanların iktidarı elde tutan egemen güçlerin haksız tavırlarından, insanın akıbetinden ümitsiz olmadan, yaşlılığın kendisi üzerindeki etkilerinden ve güçsüz bırakılmasından, sürgünlerden, hapis hayatından, sevdiklerinin ve değerli saydıklarının kendisini terk etmeleri ve ayrılıp gitmeleri... gibi nedenlerden kaynaklanan dertlerini, üzüntülerini ve bu nedenle kendilerini kaplayan olumsuz iç duygularını dışarıya vuran ve dışa vuruluş gerekçesi iç durumundan başkalarını haberdar etme ve dertlerine çözüm bulmalarını arzulararak açtığı her şiir habsiyye türünden olarak kabul edilmektedir. ⁴⁴

Habsiyyelerde bedbahtlıkların gerçek sebepleri, kinaye ve diğer gizleyici, perdeleyici unsurlar kullanılmadan, üstü kapatılmadan acı ve acındırıcı bir tarzda dile getirilir. Bu tür şiirler, kendilerini çekemeyen, kıskançlıklarıyla kendilerini zindanlara kapatan ya da dinleri ve inançları yüzünden, yöneticilerin ve egemen güçlerin istekleri doğrultusunda yaşamaya razı olmayan, özgürlükleri engelleyen, bağımsızlıkları ve çoğu zaman insan haklarını sınırlandıran baskıcı ve kaba kuvvet yanlısı, zorba yönetimler tarafından zindanlara tıkılan, sıkıntılar içerisinde kıvranan, zulüm ve işkenceler altında inleyen insanların gözyaşı damlalarının dökülüş sesleri, ah ve feryatlarının yankılarından başka bir şey değildir. ⁴⁵

Zindanlıklar, bütün umut kapıları yüzlerine kapanmış aciz ve yoksun insanlardır. Ailelerinden, çocuklarından, eşlerinden ve dostlarından haber alabilme, onlara durumları hakkında mesaj iletebilme özgürlükleri bulunmayan, kendilerini bu dayanılması mümkün olmayan hayata atan insanların ellerine eteklerine düşmeden başka çareleri bulunmayan insanlardır. Habsiyye türü şiirlerde manzara ve egemen görünüm, zindanın sıkıntıları, oradaki görevlilerin baskıları, zincir sesleri, zincir izleri, işkenceler sonucu düşülen hastalıklar, yırtık ve kirli elbiseler, bulaşıklık ve bulanıklık, yemeklerin kötülüğü, görevlilerin mahpuslara karşı tuttukları kötü tavırlar, kader arkadaşları, birlikte yaşanan kader çizgisinin acı tatlı; soğuk sıcak günlerin bitmek tükenmek bilmeyen hatıraları, dostların vefasızlıkları, yöneticilerden ve gücü ellerinde bulduranlardan kendilerini bu kötü hayattan kurtarmaları için yalvarışları ve kurtuluş ümit ve arzularıdır. ⁴⁶

Hapis şiirlerinin bir diğer kısmında da şair, kesinlikle varlıklı ve zengin çevrelerden, güç sahiplerinden, iktidarı ellerinde tutanlardan bahsetmez onlardan yardım dilemez ve kendilerine minnette bulunmaz. Bu şiirlerde şair şiirini kendisini övmek, sanatını sergileyerek kendini göstermek için de yazmaz. Tam tersine şairin isyan dolu ifadeleri zirve noktalara kadar varmakta ve kendisi hakkında kötü düşünenler ve düşmanları hakkında eleştirel ve hicvedici sözlerine yer verilmektedir. Yine bu tarzdaki şiirlerin “i‘tizârname” ya da “pûzişname” adı verilen bir diğer türünde de şairin kızgınlığından ve nefret duygularından bir ize rastlanmaz. Bu gibi şiirlerde şairler genellikle bu tür duygularına yer verseler de bir nevi şikayet tarzında dizelerine aktarırlar. Şair şiirine genellikle kendisinden yardım isteyeceği ya da sıkıntılarını kendisine

aktaracağı sultan veya yetkili kişileri överek şiirine başlar, başına gelen sıkıntının asıl ve gerçek sebeplerinden bahsetmekten kaçınır ve içerisinde bulunduğu sıkıntıları mısralara aktarır. Daha sonra da yapmış olduğu ya da yapmadığı suçtan dolayı özürlerini beyan eder. Emriyle hapse düştüğü ve özgürlüğünü kaybettiği emir sahiplerinden bağışlanmasını ister. Suçu daha çok feleğe, yere, göğe ve gaddar diye nitelediği dünyaya atar. Suçsuzluğunu ispat etmek maksadıyla mukaddes değerlere ayetlere ve hadislere sığınır. Sonunda umutlarını Allah'a ve peygambere bağlayarak sultana ve yakınlarına yaklaşmaya çalışır. Onları tahrik ederek sultana aracılık yapmalarını ve kendisini özgürlüğüne kavuşturmalarını ister.⁴⁷

Habsiyyelerin de diğer birçok edebî tür gibi belli ve sınırlı kalıpları yoktur. Bu şiirler de; bazen şair duygu ve düşüncelerini acı ve üzüntü dolu yaşamını kasideler, kıtalar rubailer ve do beytîler şeklinde kaleme almakta, bazen de dağınık beyitler halinde dizelere aktarmaktadır.⁴⁸ Ancak habsiyyeler genellikle kaside tarzında yazılmış olup kısıklık ya da uzunlukları birbirlerinden oldukça farklıdır. Bazen şair bir iki beyitte maksadını dile getirirken bazı durumlarda da bir kaside ya da uzun birkaç kaside boyunca sıkıntılarını ve şikayetlerini dizelerine aktarmaktadır.⁴⁹ Habsiyye türündeki şiirlerin hacimleri de birbirlerinden oldukça farklıdır.

V./XI. ve VI./XII. yüzyıllar ile daha sonraki dönemlerde yaşamış ve Farsça yazmış şairlerin şiirlerinin önemli bir bölümünde; İran coğrafyasında ya da bu şairlerin hayatlarını sürdürdükleri topraklardaki siyasî ve sosyal çevrelerdeki dalgalanmalar sonucu egemen olan kargaşa ortamı ve kararsızlıktan dolayı habsiyye türünden şiirlere rastlanmaktadır. Bu dönemlerde ve daha sonraki devirlerde yaşamış olup da bir şeylerden can yakan şikayetlerde bulunmayan, kötülükleri ve yolsuzlukları dile getirerek üzüntülerini ortaya koymayan şair yok denecek kadar azdır. Bütün bu şikayetlerin temelinde, kamuoyunun iç derinliklerinde sakladığı, emirler, vezirler, etkili ve yetkili çevreler, siyasetçiler ve din adamlarından ta halk tabakalarına kadar kesimlerden kaynaklanan, kendilerini üzen ve bir türlü dışı vurarak derterine ortak bulamadıkları ancak şairlerin dizelerinde açıkladıkları konulardır.⁵⁰

Ünlü habsiyyeler kaleme almış büyük şairler arasında ilk sıralarda yer alan Nâsır-i Husrev, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Hâkânî-yi Şîrvânî, Ebu'l-Ferec-i Rûnî, Abdolvâsî-'î Cebelî, Zahîr-i Fâryâbî, Senâî-yi Ğaznevî, Sa'dî-yi Şîrâzî, Hâcû-yi Kirmânî...gibi şairler, yaşadıkları dönemlerdeki zamanı, insanları, siyasî ve sosyal alanlardaki kargaşa ve olumsuzları konu alarak şikayetlerde bulunmuşlardır.⁵¹

Fars Edebiyatında çok sayıda şair tarafından habsiyye ve şekvâiyye türlerinde şiirler kaleme alınmıştır. Bu şiirlerin en ünlüleri hayatının on sekiz yılını Sû⁵², Dehek⁵³, Nây ve Merenc zindanlarında, karanlık ve sıkıcı kale zindanlarında sıkıntılar içerisinde geçiren Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın dizeleridir. Söz konusu kalelerin ve içlerinde bulunan zindanların kalın, aşılamaz ve sarılsız duvarlarının bütün engellemelerine rağmen gönlü yanık şairin cılız, ancak alabildiğine etkili iniltileri dışarıya sızmayı başarmış ve dış dünyada

beklendiğinden fazla bir şiddetle etkisini göstermiştir. Şimdi artık o erişilmez kaleler ve hisarların kalıntıları kalmamış ancak sıkıntılarla yoğrulmuş şairin can yakan, kıvılcımlar saçan ah ve iniltileri yine işitilmektedir.⁵⁴

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın hapis şiirleri ta hayatta olduğu günlerden itibaren ün kazanmaya başlamış, şiir ve edebiyat zevkine sahip çevreler tarafından ilgiyle karşılanmış ve son derece beğenilmiştir. Daha önce de değinildiği gibi VI./XII. yüzyılın ünlü edebiyatçıları ve bilginleri arasında yer alan Nizâmî-yi Arûzî de onun bu tür şiirlerinden övgüyle söz etmekte ve ne kadar etkili şiirler olduğunu belirtmektedir. Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân dışında çok sayıda İranlı şair ve edebiyatçı doğuştan sahip oldukları ve içerisinde yaşadıkları edebiyat ve bilim ortamının da etkileriyle geliştirdikleri üstün yetenekleri, edebî zevkleri ve sanatkarlıklarıyla ortaya koydukları değerli eserleriyle bazı çevrelerin dar gözlülükleri ve kıskançlıklarıyla karşı karşıya kalmış, bazen bizzat saraylarında yaşadıkları sultanlar tarafından zindanlara atılmış, o karanlık köşelerde bazen Arapça ve bazen de Farsça habsiyyeler kaleme almışlardır.⁵⁵

Hâkânî, öğrenimini tamamladıktan sonra güçlü ve üstün birtakım yeteneklerinden dolayı Şîrvân sultanlarının dikkatlerini çekmiş, onların saraylarına girmeği başarmış, övgülerine yer veren şiirler yazmıştır. Ancak Fars kaside tarzının en güzel örnekleri arasında yer alan çok sayıda kasidesinin dizelerinde son derece abartılarla övdüğü, kendilerine sıkı sıkıya bağlı olduğu sultanların gazabına uğramış ve karanlık zindan köşelerine atılarak akla hayale gelmeyen sıkıntılarla, acıtıcı işkencelerle yüz yüze gelmiş, bu kez de Şîrvân zindanlarının karanlık, sıkıcı ortamından etkilenerek şikayetleri ve iniltileriyle dolu ifadelerini dizelerine aktarmış, Fars şiirinin en güzel örnekleri arasında yer alan habsiyye ve şekvâiyye türü şiirlerini kaleme almıştır.⁵⁶

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın, kişisel yapısı ve özelliklerinin yanı sıra bir taraftan yaşadığı çağın siyasal ve sosyal birtakım gelişmelerinden de etkilenerek, diğer taraftan Hint Gazneli sultanlarının saraylarıyla yakın ilişkilerinden dolayı belli ölçülerde birtakım siyasî olaylara karışmış olmasından dolayı bu tür olumsuzlukların başına gelmesi, bir bakıma gerekçeleri açısından birtakım gerçeklerle ilişkilendirilse de, Hâkânî'nin bu tür ilişkiler içerisinde bulunmaması, şiirlerinin de tanıklığıyla siyasetle uzaktan yakından ilgisinin olmaması, onun hapse atılmasının gerçek sebebinin siyasî gerekçeler olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda onun zindanlara atılmasının gerçek sebebi olarak daha önce de belirtildiği gibi Şîrvân sultanlarının kıskançlıkları ve dar görüşlü özellikleri öne sürülmektedir. Hâkânî'nin şiirlerinde kendisine düzenli olarak ödenen belli aylık ve diğer gelirlerinin saray tarafından kesildiği ya da azaltıldığı şikayetlerine de rastlanmaktadır:

Sanıyordum sözlerimle alırım altın ve makam,

*Altüst etti benim para ve rütbe ümitlerimi.*⁵⁷

Başka dizelerinde de şair, memdûhunun merhametsizliğinden şefkatsizliğinden yakınmakta, bir kasidesinde de artık yoksullaşmış şair, kendisine eskiden vermiş olduklarını isteyen memdûhundan dert yanmakta, kendisini kınyarak dizelerinde ondan şikayetlerde bulunmaktadır:

*Övgü tacı verdim sultana isteyemem geri ben,
Yaraşır mı ona hiç, isterse benden geri verdiği ekmeği.
Sultan ekmeği bana, ben canımı verdim ona, yani sözümü.
Ekmeği bir fani tohum onun, sonsuzluk hazinesi canım benim.
Yedi cennet, dokuz felek hazinesi verdim ben ona,
O ne verdi ki, beş tane köy yumurtası sadece bana.*⁵⁸

Şair diğer taraftan kendisinin şairlikte, şiirlerinin değerinde çok üstün olduğunu, ününün doğudan batıya her tarafa yayıldığını, kendisinin üstün yetenekleriyle şair ve yazarların öncüsü ve örnek aldıkları bir kişilik olduğunu ifade etmektedir:

*Bir beytiyle medhiyesinin bir köyü alırsa Ferruhî,
Benzeri olmayan övgümün benim her beyti bir şehir değer.
Alınca elime kalemimi, önderiyim ben nesrin ve nazmın,
Kalem dile gelir de der: "bu el kiminse önderdir o".*⁵⁹

Burada dikkate değer bir ayrıntı da o dönemlerde şairlerin şiirleriyle tıpkı radyo, televizyon, gazete ve dergi gibi günümüz iletişim araçlarının görevlerini yapmakta oldukları, başka bir ifadeyle şairlerin, memdûhlarının en iyi iletişim araçları rolünü üstleniyor olmalarıdır. Üstün yetenekleriyle söyleyecekleri bir şiirle, birkaç beyitlik bir gazelle memdûhlarının düşmanlarının kalplerini yumuşatmayı ve onları da kendi sultanlarının emri altına almayı bile başardıkları görülmektedir. Şairin dizelerinde taşıdığı düşüncelerin hızla ve geniş coğrafyalara yayılma ortamı bulması da direkt olarak şairin yetenek ve sanatkarlığının gücüyle orantılıdır. Çok yetenekli bir şair ise yazdıkları en kısa zamanda her tarafa yayılmakta ve beklenen etkiyi en üst düzeyde göstermektedir. Bu yüzden de sultanlar ve şairlerin övgülerinden nasiplenen ileri gelen kişiler, başarılarından dolayı kendilerini çok değerli ve yüksek miktarda ödüllere ödüllendirerek daha çok şairin saraylarına gelmesi ve ünlerini daha da geniş daha uzak bölgelere taşımalarını amaçlıyorlardı. Hâkânî gibi büyük bir şaire de Şîrvânşâhlar gibi küçük bir devletin sarayı değil büyük bir hükümdarlığın, Selçukluların sarayı yaraşır. Şîrvânşâhlar ona yaraşır ödülleri veremezlerdi.⁶⁰

Hâkânî, sultanlardan beklentilerinin karşılanmaması, hatta sultanların daha ileri giderek düzenli olarak verdiklerini bile kısımları ya da kesmeleri

üzerine şikayet etmeğe ve söz ustalığı yeteneklerini de kullanarak eleştiri oklarını onlara yönelmeğe başlamış, bu durum da onları son derece rahatsız etmiştir. Bu gerekçelerle Şîrvân şehri Hâkânî'ye artık dar gelmeğe başlamış, Horasân'a gitmiş, orada da beklentilerini bulamayınca, hacca gitmeğe karar vermiş, orada İslâm dünyasının büyük kişilikleriyle, zamanın halifesiyle bile görüşme imkanı bulmuştur. Hâkânî'nin bu seferinde Ka'be, Peygamber, Peygamber'in türbesi hakkında kaleme almış olduğu kasideler Fars edebiyatının en değerli örnekleri arasında yer almaktadır.⁶¹

¹ Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran s. 16.

² Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 18.

³ "Dedi ki: 'Ben dolgunluğumu ve üzüntümü ancak Allah'a şikayet ederim'..." Yûsuf (12), 86.

⁴ Rezmî, Huseyn, *Envâ-i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 109; Serrâmî, Kadem Alî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, Tahran 1374 hş., s. 900; Durûdiyân, Veliyyullâh, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, Tahran 1375 hş., s. 344; Abbâspûr, Hümen, "Bessu'ş-şekvâ", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., II, 227.

⁵ Kâsım Nejâd, Alî, "Habsiyye", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., II, 513.

⁶ Mu'temen, Zeynulâbidîn, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, Tahran 1364 hş., s. 288.

⁷ A. g. e., s. 288-289.

⁸ A. g. e., s. 290-291.

⁹ Serrâmî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, s. 900

¹⁰ Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 380-381; Nizâmî-yi Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed-i Mu'in), Tahran 1372 hş., s. 72.

¹¹ Nizâmî-yi Arûzî, *Çehâr Makâle*, s. 72.

¹² Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 380-381; De Bruijn, J. T. P. "Habsiyya", *Supplement Encyclopaedia Of İslâm*, s. 333.

¹³ Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 381.

¹⁴ Mu'temen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 292; Nâsır-i Husrev, *Divân* (nşr. Cihângîr-i Mansûr), Tahran 1375 hş., s. 62.

¹⁵ Firdevsî-yi Tûsî, *Şâhnâme-yi Firdevsî* (nşr. Julius Mohl), Tahran 1377 hş., II, 1009.

¹⁶ Mu'temen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 292.

¹⁷ Mudebbirî, Mahmûd, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-i Şâ'irân-i Bidîvân*, Tahran 1370 hş., s. 33; Mu'temen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 293.

¹⁸ Mu'temen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 293.

¹⁹ A. g. e., s. 293.

²⁰ Hâfız-i Şîrâzî, *Divân* (nşr. Muhammed-i Bihiştî), Tahran 1377 hş., s. 168.

²¹ Mu'temen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 295.

²² A. g. e., s. 295.

²³ A. g. e., s. 296.

²⁴ A. g. e., s. 296.

²⁵ A. g. e., s. 297.

²⁶ A. g. e., s. 297.

²⁷ A. g. e., s. 297.

²⁸ A. g. e., s. 297.

²⁹ A. g. e., s. 297

³⁰ A. g. e., s. 297

- ³¹ Rezmçü, *Envâ-i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, s. 109; Kâsım Nejâd, Alî, “Habsiyye”, *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, s. 513; Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 344.
- ³² Dâd, Sîmâ, *Ferheng-i Istilâhât-i Edebî*, Tahran 1375 hş., s. 196-197.
- ³³ Mahcûb, Muhammed Cafer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 656.
- ³⁴ Serrâmî, “Bessu’ş-şekvâ”, *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, s. 901.
- ³⁵ A. g. e., s. 901.
- ³⁶ A. g. e., s. 901.
- ³⁷ A. g. e., s. 901.
- ³⁸ Celâluddîn-i Mevlevî, *Mesnevî-yi Ma’nevî* (nşr. R. Nicholson), Tahran 1375 hş., s. 5; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I, 26-27.
- ³⁹ Serrâmî, “Bessu’ş-şekvâ”, *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, s. 901-902.
- ⁴⁰ A. g. e., s. 902.
- ⁴¹ A. g. e., s. 902.
- ⁴² A. g. e., s. 902.
- ⁴³ A. g. e., s. 902.
- ⁴⁴ Rezmçü, *Envâ-i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, s. 109-110.
- ⁴⁵ Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 344; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 19.
- ⁴⁶ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 19-20; Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 344-345.
- ⁴⁷ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 20; Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 345.
- ⁴⁸ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, s. 656-657; Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 345.
- ⁴⁹ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, s. 656-657; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 20; Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, s. 345.
- ⁵⁰ Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyât Der İrân*, Tahran 1363 hş., II, 124-125; Rezmçü, *Envâ-i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, s. 110.
- ⁵¹ Durûdiyân, “Habsiyye”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 345; *Ferheng-i Istilâhât-i Edebî*, s. 197.
- ⁵² “Gazneliler dönemine ait bir kale. Sarp kayalıkların bulunduğu dağlık bir bölgede yer almaktadır. Mes’ûd-i Sa’d-i Selmân yıllarca orada bulunan zindanlarda hapis kalmıştır.” *Ferheng-i Mu’in*, “Sû”, VI, 815.
- ⁵³ “Gazneliler döneminde dağlık bölgeler ve yerleşim merkezlerinden uzak bölgelerde olağanüstü koruma altında ve son derece sağlam yapılı kaleler yapılır, o güvenli yapılarda saltanat hazineleri ve birtakım değerli şeyler korunurdu. Söz konusu yerlerin önemli bir diğer işlevleri de, çok önemli kişilikler, saltanat iddiasında bulunanlar, şehzadeler, vezirler ve toplum üzerinde etkili güç sahibi şahsiyetlerin de buralarda hapsedilerek cezalandırılmalarıdır. Bir başka ifadeyle bu dağ kaleleri ve hisarlar hapisane olarak da kullanılırlardı.” (Habîbî, Abdulhayy, “Mehâbis-i Mes’ûd-i Sa’d-i Selmân”, *Yağmâ*, Tahran 1347 hş., XXI, sayı. 246, s. 680-681.)
- Gerdîzî’ye göre: “Sultan Mahmûd, 401/1011 yılında Gaznîn’den Moltân’a doğru harekete geçmiş, o bölgeyi tamamiyle egemenliği altına almış, Moltân emiri Dâvûd b. Nasr’ı tutuklatarak Gaznîn’e getirmiş, oradan da Gürek Kalesi’ne göndermiş, ölünceye kadar orada tutmuştur.” (Gerdîzî, Abdulhayy b. Dahhâk, *Zeynu’l-ahbâr* (nşr. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 391.) Bu kale günümüzde Kandahar’ın 50 km. Kuzey Batısında yer alan dağlık bölgede aynı adla bilinen yerdedir.

Yine Gerdîzî'ye göre bu kale ve bu bölgede yer alan diğer kaleler, çok güçlü savunma ortamına sahip, olağanüstü koruma altında bulunan ve saltanat hazinelerinin korunduğu son derece önemli yerler olarak bilinmektedir. (Gerdîzî, *Zeynu'l-ahbâr*, s. 420.) Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân da bu dağlarda bulunan zindanlarda hapis yatmıştır:

*Yedi yılını ezdi geçti Sû ve Dehek,
Ondan sonra üç yılını da Nây kalesi.*

Dehek kasabası Gazne şehrinin 15 km. doğusunda yer alır. Gerdîz'den 30 km. uzaklıktadır. Gazneliler döneminde oldukça ünlü bir yerleşim merkezi olarak bilinmektedir. Dehek kasabasının 2 km. uzaklıkta Güney doğu kesimlerinde çok dar bir derenin kenarında bulunan sarp kayalıkların yer aldığı bir dağ bulunmaktadır. günümüzde de Sû Kûh: Sû Dağı adıyla bilinen bu dağın üzerinde bulunan harabeler, Gazneli sultanlarının hazine ve zindan olarak kullandıkları yapıların kalıntılarıdır. (Habîbî, Abdulhayy, "Mehâbis-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân", *Yağmâ*, Tahran 1347 hş.), XXI, sayı: 246, s. 681-682.)

⁵⁴ Nevâyî, Abdülhuseyn, "Habsiyyât-i Hâkânî", *Yâdgâr*, (Tahran 1362 hş./1947), Sayı: 8, s. 7.

⁵⁵ *A. g. e.*, s. 7-8.

⁵⁶ *A. g. e.*, s. 8.

⁵⁷ *A. g. e.*, s. 8.

⁵⁸ *A. g. e.*, s. 9.

⁵⁹ *A. g. e.*, s. 9.

⁶⁰ *A. g. e.*, s. 9-10.

⁶¹ *A. g. e.*, s. 10-11.

MODERN ARAP KISA ÖYKÜSÜ (II)*

Sabrî Hafez

Çeviri: Azmi Yüksel**

Özet: Bu çalışmada modern Arap öyküsünün doğuşu, modern Arap edebiyatında kısa öykünün ilk biçimi, kısa öykünün öncüleri ve Arap dünyasında kısa öykü alanında eser vermiş edebiyatçılar konu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Kısa Öykü, Modern Arap Öyküsü, Arap Dünyası, Makâme.

The Modern Arabic Short Story

Summary: This study deals with the origin, the style and the pioneers of modern Arabic short stories, and the first writers in the Arab world.

Keywords: Arabic Literature, Short Story, Modern Arabic Short Story, Arab World, Maqâmah.

* Sabry Hafez'in "The Modern Arabic Short Story", *Modern Arabic Literature*, (Ed. M. M. Badawi), Cambridge, 1992, s. 278-328 makalesinin İngilizce aslından çevirisidir. Bu çevirinin bilgisayarda yazılmasını sağlayan öğrencim Doç. Dr. Musa Yıldız'a teşekkür ederim.

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi (azmiyüksel@yahoo.com).

Sosyalist Romantizm; Yoksulların Düşleri:

Duygusal kısa öykünün ikinci türü, 1940'lardaki gerçekten kaçan duygusal öyküler ve o zamanki orta sınıf ideallerine tepki olarak ortaya çıkan sosyalist olanı idi. Arap edebiyatında bu aşama 'sosyal gerçekçilik' olarak bilinir. Bu, devrimcilik tutkusu ve 1940 ve 1950'li yılların aşırı iyimserliği ile uzun zamandır istenen bağımsızlık ve siyasî rejimlerin değişmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Aslında, sosyal gerçekçilik düşüncesinin ortaya çıkışı, devrimci düşüncelerin yaygınlaşması ile aynı zamana rastlamakta olup 1950'lerde Arap dünyasında en güzel günlerini yaşadığı Marksist ideoloji ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu edebî doktrinin hem kuramı hem de uygulaması Sovyet düşünce ve edebiyatının açıkça etkisi altında kalan Marksist yazarlar tarafından savunulmaktaydı. Bu tür yazılar yazarlar, toplumun gelişmesini devrimci sınıf mücadelesi aracılığı ile gelecek için yapılan bir savaş olarak görmektedirler; burada yazarlar, partinin rehberliğinde, üniformalı sanatçılar haline gelmektedir. Böylece onlar, olumlu olanı betimlemek ve toplumun ileriye doğru gitmesini engelleyen olumsuzlukları gösterip kınamak zorundadır.

'Sosyal gerçekçilik' terimini ortaya atan, toplumcu romantizm ile gerçekçiliği kafasına kabaca birleştiren Gorky'dir. Bu terim 1950'lerin başlarında Arap dünyasında kullanılmaya başlandığında teslimiyet için mücadele en civcivli zamanında idi. Uygun atmosferi tam anlamıyla kullanan kişiler için sosyal gerçekçilik, teslimiyetle eş anlamlıydı. Diğerlerine göre ise, bu belli bir siyaseti işleyen edebiyatın metanetinin bir ifadesiydi. Ama, sosyal gerçekçiliği uygulamaya gelince o, birçok yönden çoğu yazara câzip gelen ve bir takım eserleri de etkileyen gevşek bir disiplindir. Etkisi bir yazardan diğerine oldukça farklı olmuştur. Zekeriya el-Hiccâvî (1914-1976), İbrâhîm Abdulhalîm (1919-1981), 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî (1920-1987) ve Muhammed Sidkî (d.1927) Mısır'da; Hasîb el-Keyyâlî (d.1921), Salâh Duhnî (d.1925), Şevkî Bağdâdî (d.1928) ve 'Âdil Ebu Şeneb (1931) Suriye'de; Muhammed Dakrûb (d.1929) Lübnan'da ve Gâ'ib Tima Firmân, Mehdî İsâ es-Sakr ve 'Abdurrezzâk eş-Seyh 'Alî Irak'ta büyümesine kapılırken, Mısır'da 'Abdurrahmân el-Hamîsî (1919-1987), Ahmed Ruşdî Sâlih (1920-1982) ve Mahmûd es-Sa'danî (d.1925), Suriye'de Hannâ Mînah (d.1924), Edîb Nahâvî (d.1924) ve Sa'îd Hûrâniyye (d.1929), Irak'ta Şakir Kisbâk, 'Abdurrezzâk eş-Şeyh Alî, Zun Nûn Eyyûb ve Nizâr Sâlim gibi kişiler ondan kısmen etkilenebilirlerdi. Buna ilaveten sosyal gerçekçiliğin öğretisi, özellikle romantizm çağrışımları olanları, diğer yazarların eserlerinde kolayca görülebilir. Ama bu kısmi yada tam etki fazla yaşamadı. Çünkü 1950'lerde Arap edebiyatını etkiledikten sonra, etkisi azaldı ve 1960'ların ortalarında ölüp gitti ama, bazı edebî türlerinde gelişmesinde kalıcı etkiler de bırakmıştır.

Bu romantik eğilim verdiği ürünler, biçim ve hayal gücü bakımından oldukça homojen olduğundan bu büyük edebî ordunun bir kaç kurucusundan söz etmek yeterli olacaktır. Bu toplumcu eğilimin önemli yazarlarından biri, edebî yaşamına Marksist olarak başlayan ama sonraları İslam'a daha yakın duran eş-Şarkâvî'dir. İlk eseri *Erdü'l-Ma'rake* 1953'te çıktı, kısa bir süre sonra da 1953'te ikinci eseri izledi. Bu iki öykü kitabında, kurgusal edebiyatta Arap toplumcu romantizminin temelini attı. İkinci kitabından sonra artık

kısa öykü yazmadı ancak, daha sonra yazdıkları şeylerde toplumsal romantizmin izleri görülmektedir. Bu eğilim eş-Şarkâvî'nin coşkusunun can alıcı noktasını ortaya koymaktadır; kendisi, toplumcu romantizm ile edebî yaşamı boyunca yaşatıp geliştirdiği güçlü bir tarih duygusunu birlikte dokumayı başarabilmiştir. Birinci kitabı, başlığının doğru bir biçimde belirlediği gibi, insanların her türlü siyasi ve sosyal baskılara karşı direnmelerini başlıca konu olarak ele almaktadır, ikincisi *Ahlâm Sagîra*'da ise mazlum ve ezilmişler daha iyi bir geleceğe ümit beslemekte, düşlerinin gerçekleşeceğine ümit beslemektedir.

Bu konuda diğer önemli bir yazar da, kendi kendini yetiştirmiş Mısırlı bir işçi olan Muhammed Sidkî'dir. Yetişme tarzı Gorky'ninkine benziyordu, dolayısıyla eş-Şarkâvî'nin eserlerinin ortaya koyduğu ilk toplumcu romantik değerleri geliştirmeye yetkin ve yeterliydi. Onun ilk kitabının eş-Şarkâvî'nin ikinci ve son eserinden hemen sonra ortaya çıkması tesadüfî değildir. Hatta bu ilk eserinin, o zamanlar Mısır'da toplumcu romantik doktrininin ateşli temsilcisi Mahmûd Emîn el-‘Âlim tarafından takdim edilmesi de bir tesadüfî değildir. Sidkî'nin bu eseri eş-Şarkâvî'nin öncü başarısını bir hareket noktası olarak almakta ve onun görüş ve bulgularını ayrıntılı bir biçimde işleyerek uygulama alanlarını genişletmektedir. Toplumcu romantik yazıyı neredeyse zirveye kadar taşıdı, çünkü o, bu edebî akımın olumlu ve olumsuz yönlerini son sınırlarına kadar geliştirdi. Kuramsal olarak kontrol edilebilir gerçeği ifade etmek suretiyle, temel sosyal haklardan yoksun kimselerin çektikleri çileler, fakirliğin verdiği acıyı vurgulamış ve bütün bunları daha geniş manzara-larla açıklamıştır.

Suriye'de; Mevâhib (d.1919) ve Hasîb Keyyâlî (d.1921) kardeşler, günlük yaşamı öykü kapsamına alan kimselerdir. Onların öyküleri, sosyal eşitsizlik ve sömürü pençesi altında ezilen çok fakir kimselerle doludur. Gerçekçi olmayan bir biçimde fakir ve cahil kimseler çok ayrıntılı ve iyi ifade edilmiş görüşlerle silahlandırılmışlardır ki bu da açıkça yazarın kendi görüşleridir. Habîb'in eserleri, güçlü bir mizah duygusu ve durumu içten değil de dıştan aydınlatan yapısal ironiye başvurma gibi bir belirginlik gösterirken, kardeşinin eserleri, aşırı derecede sınırlı olup, duygusallık belli belirsiz bir durumdadır. Bu tür eserlerdeki anlatı dili sadedir ve konuşma dilinden birçok deyim kullanmaktadır. Bu türün bir temsilcisi olan Mısırlı Bedr Neş'et (d.1927) öykülerini halk dilinde yazmıştır; halk dilini sadece diyaloglarda değil, normal anlatıda da kullanmıştır.

Toplumsal romantizm, 1960'ların başlarında kaybolmaya başlamıştır. Bunun sebebi ne önceden belirlenmiş bir karar ne de, bu akımın, dikkatlice planlanmış bir program olmaktan çok bir hayal olan sosyal projesinin başarısızlığıdır. Tersine, asıl sebep siyasi darbelerdi. 1960'lara geldiğinde, Arap dünyasında bir çok yazar hapsedilmiş ve birkaç yıl sonra serbest bırakıldıklarında ise her şey değişmişti. Toplumsal romantizm artık, Rusya'da bile, revaçtan düşmüş ve bu türün öncülerinin ve Arap dünyasının karışık ve değişken gerçeklerinin ruhuna daha yatkın sanatsal yeni bir duyarlılık geliştirmeydi. Bununla birlikte birkaç yazar eski yolu izlemeye devam ederken, içlerinde başta gelen eleştirmenleri el-‘Âlim olmak üzere başkaları da bu yeni

duyarlılığı anlamaya ve onun modern özelliklerini ve gereksinimleri özümsemeye çalışmaktaydı. Ama, toplumcu romantizmin önde gelen yazarlarından hiç biri modern duyarlılığını ayakta tutmayı başaramamıştır, çünkü bu sanatsal yönden çok çaba gerektiren bir şeydi.

Gerçekçi Öykü:

Bu çalışmada, gerçekçilik terimi bir zaman dilimi olarak kullanılmamaktadır. Bu da, incelediğimiz dönemde gerçekçilik ve romantizmin yan yana bulunmuş olması ve realizmin (gerçekçiliğin) Arap kısa öyküsünde bir ekol yada hareket olmayışından dolayıdır. Gerçekçilik, teorik program ya da açıklama getirmemektedir. Kapsamı geniştir; sosyal, bölgesel, kırsal, mizahî, lirik ya da psikolojik bütün öykü biçimlerini içine almaktadır. Bu çalışmanın 'gerçekçi öykü' diye adlandırdığı öykü yazarları arasında, sanatsal yaklaşım dışında, felsefî, kültürel ve hatta kişisel hiç bir ortak bağ bulunmamaktadır. Gerçeğin dinamik özelliği, farklılık ve çeşitliliklerini ifade edebilecek kendisi kadar dinamik bir edebî biçimi bulmuştur, çünkü o, gerçeği kavramaya çalışırken, kuramsal bilgidен vazgeçmektedir.

Arap edebiyatında, realizmin ortaya çıkışı şu nedenlere de dayandırılmaktadır; okur-yazar orta sınıfın ortaya çıkışı, okuyucu kitlesinin gittikçe artması, akılcılığın ön plana çıkması, günlük tekdüze yaşam ve edebiyattaki çağdaşlığa olan ilgi, kentsel yaşam standartlarının yaygınlaşması ve geleneksel sistemin dışında eğitim gören gurupların kendi zevk ve hayallerini dikte ettirme çabaları. Öte yandan orta sınıf da kendisini edebiyatta ifade etmeye girişerek, alt tabakanın-köylüler ve işçiler-adına, başlangıçta ahlâkî ve insanî bakış açısından daha sonra da ideolojik bir yaklaşımla, konuşmaya çalışmışlardır. Gerçekçiliğin ortaya çıkışı, kendisini daha önceki dönemin kaba taslak adaptasyonları ve çeviri eserlerinden farklı kılmak için büyük çaba gösteren özgün edebî eserlerin ortaya konduğu döneme rastlamıştır. Sanatsal sıradanlık için bir mazeret yada ruhsat olarak kullanılan bu edebî türün yeniliği, 1930'ların başlarına gelince artık geçerli bir bahane değildi. Bazı öncü yazarların birtakım eserlerinde edebî yönden yüksek bir seviyeye ulaşmaları yanı sıra, bu türün popüler olması ve orijinal ve çeviri kısa öykülerin kısmı ile tanıştırmıştı. Bu yüzyılın altmışlı yıllarındaki sanatsal duyarlılık otuzlu yıllarından daha az olmuştur.

Bu değişiklikler, Arap dünyasının her alanda ilerleme istemesine ayak uyduruyordu; bu dönem yeni bir gelecek için ümit doluydu. Arap realistleri, batıdaki meslektaşları gibi, çağın zıtlıkları ile ilgili gittikçe büyüyen duyarlılıklarını ifade etmektedir, ancak bunu dış gerçeğin radikal bir biçimde ifadesi şeklinde değil de gerçeğin ve idealin şiirsel iç sentezi olarak sunmaktadır. Sosyal ve tarihi dünyayı var olduğu şekliyle tarafsız bir biçimde göstermemekte aksine bu dünyayı bireyin deneyimleri ve anlayış biçimi ile sunmaktadır.

Realizmin, Arap kısa öyküsünün gelişimine olan katkısı bazı önde gelen yazarlarının eserleri incelemek suretiyle gösterilecektir; bu yazarların her hangi bir listesi-kısa yada uzun olsun-türün ustası olan önemli yazar Yahyâ Hakkî ile başlamalıdır. Teymûr ve Kâmil'in eserleri dikkat çekip popüler olurken, daha az sayıda ve uzun aralıklarla çıkan Yahyâ Hakkî'ninkiler sessiz

bir şekilde türün gelişmesine önemli katkılarda bulunuyordu. Kendisi öykü yazıp yayınlamaya 1926 gibi erken bir zamanda başlamış ve 1968 yılına kadar da sürdürmüştür., ancak yayınladığı öykü kitaplarının sayısı yedide kalmıştır. Ama, bu yedi kitabın Arap öyküsünün gelişmesine yaptığı katkı hangi standart dikkate alınırsa alınsın önemli bir katkıdır; bu katkı sadece eserlerin sanatsal yönden çok seviyeli olmasından değil aynı zamanda öykünün gelişmesindeki herkesin kabul ettiği bir rol oynaması ve birçok öykü yazarını etkilemiş olmasındandır. Çağdaşları arasında en genç olmasına rağmen Yahyâ Hakkî, yaratıcı eserlerdeki sanatsal ölçütün önemini diğerlerin çoğundan daha iyi kavramıştı. Bu, onun hem ilk eleştirel yazılarında hem de biçim ve üslup deneyimlerinde açıkça görülmektedir. Çok çeşitli teknikler kullanmış, konu ve biçim bakımından yeni zeminler ortaya koymaya çalışmıştır. Biçim alanında çağdaşları arasında en çok denemeler yapan kimsedir. Eserlerinin seyrekliği (uzun aralıklarla yazılması) öykülerinin sınırlı olduğu anlamına gelmez. Çağdaşlarının çoğunun aksine Yahyâ Hakkî, kendisini kentsel orta sınıfla sınırlamaz, dünyayı onların gözleriyle görmez. Orta sınıftan karakterler yanı sıra onun dünyası Mısır'ın kırsal ve kentsel fakir insanları ile doludur. Bu iki dünya aracılığı ile Yahyâ Hakkî, Mısır'ın gerçek ruhuna temas etmekte ve Mısır sosyal yaşamının arka plânını ortaya koymaktadır.

Edebî yaşamının başlangıcından itibaren Hakkî, iyi bir öykü yazarının konuyu, karakterlerin yapı ve sınırlarını, sosyal alışkanlıkları, yaşamın ayrıntılarını, inanç ve değerleri, geleneksel anlatıları, şarkıları, atasözleri, karakterin bilmesi gerekli, bitki, hayvanlar ve hava hakkındaki bilgileri ve olayların çeşitli yönlerini anlaması gerektiğini bilmekteydi. Hakkî'nin eserlerinde açıklılık ve berraklığa olan tutku, bütün öykü boyunca düşünce öğeleri ile yakından ilgilidir. Bu da, (yazarın fazlasıyla sahip olduğu), sezgi gücünü ve yaratıcı özelliğini göstermektedir. Eserleri, zenginlik ve eşsizlikleri ile belirginleşmekte ve Maupassant'ı taklit eden Teymûr ve Chekhov'dan açıkça etkilenen Lâşm'in aksine, Avrupa edebiyatını iyi bilmesine rağmen belirli hiçbir batılı yazarın gölgesinde kalmamıştır. Thomas Mann'ın canlı ve ateşli betimleme tekniğinden ve Dostoyevski'nin duygu analizindeki yetkinliğinden büyülenmiş olsa kendisi, sade, derin, hayal gücü canlı ve çok etkili olan Mısır folkloru ve sözlü edebiyatına çok şey borçludur. Hakkî'nin öyküleri kahramanlar üzerinde yoğunlaşmakta ve onları uygun sosyal ortamlar içerisinde ele almaktadır. Öykülerindeki çatışma iki aşamalıdır; iç çatışma ve kahraman ile dış dünya arasındaki çatışma,. Birçok öyküde bu iki çatışma birbirleri ile tamamen ilişkili olup biri diğerinin gelişmesine katılmaktadır. Bu durum özellikle Yukarı Mısır'la ilgili öykülerinde böyledir; trajik öğeler, günlük yaşamdaki merasimler ile karakterlerin hem kendileri hem de topluma karşı davranışları ile iç içedir.

Hakkî'nin eserlerinin önemli yönlerinden biriside, sanatsal duyarlılıkta bir değişiklik başlatması ve bunun gelişmesinde her zaman öncülük etmesidir. Bu da onu çağdaşları arasında tek yapmaktadır. İbrahim el- Misrî'nin (1909-1981) bazı öyküleri Hakkî'nin öykülerinin bir takım özelliklerini sergilemektedir. Necîb Mahfûz'un daha sonraki kısa öyküleri ise onun, öyküde sembolik değer kazandıran anlam katmanlarının bulunması gerekliliği bilin-

cinden yararlanmaktadır. Yazarlığının ilk yıllarında dikkati deneme, öykü ve roman arasında dağılan Necîb Mahfûz, Teymûr'un romantizmi ve hatta Kâmil'in duygusallığı ile Hakkî'nin gerçekçi eserleri arasında gidip gelen çok karışık öyküler yazmıştır. Ama, aynı dönemde (1930'lar) Hakkî'nin ulaştığı sanatsal seviyeye hiç ulaşamamıştır. Ancak Mahfûz, 1960'lı yılların başlarına kadar kendini roman üzerinde yoğunlaştırdıktan sonra tekrar kısa öyküye dönüş ve romanda edindiği deneyim ve ustalığını bu türe taşımıştır. Ancak Mahfûz, öykü yazmadığı zamanlarda bu türde ortaya çıkan çağdaş duyarlılık öğelerini özümsemek bir yana bunların farkına bile varamamıştır. 1967 Arap yenilgisinin şokundan sonra bu değişikliklerin farkına varmış ve bir takım stratejileri çağdaşlarının öyküleri Hakkî'ninkilerin seviyesinden çok geride kalmıştı. Bunlara örnek olarak Suriye'de Fu'âd el-Şâyib (1910-1970), Michel Eflâk (19?-1989), Liyân Dîranî (d.1909) ve Irak'ta Şâlûm Dervîş (d.1913) ve 'Abdulhak Fâdil'in bir kaç eseri.

Gerçekçiliğin Esasını Yakalama:

Yahyâ Hakkî'nin kuşağından, önemli bir yazar olan Lübnanlı Tevfik Yûsuf 'Avvad kısa öykünün gelişmesinde önemli bir katkıda bulunmuştur. 1936 ve 1937 de yayımlanan ilk iki kitabı Arap yakın doğusunda kısa öykünün gelişmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Bu ilk kitaplarında, Arap Yakın Doğusu'ndaki günlük yaşamın sorunlarını ve Lübnan toplumunun çeşitli kesimlerinin görünümünü, tutarlı öykü yapısı kullanarak ekonomik bir dille aktarıp olgun edebî bir yorum sergilemektedir. *es-Sabîyyu 'l-A'rac*'in girişinde bu edebî türü, yaşam akışını, çeşitli yönlerini ve zıtlıkları ile en iyi bir şekilde yakalayıp aktarabilecek edebî tür olarak algılamaktadır ki bu da onun öyküyü, gerçeğin arka planını ortaya çıkararak ve onun karmaşıklığını sanatsal bir incelleme ile ifade eden bir araç olarak kullanabilmesini sağlamıştır. İlk öykülerinin bazıları sade anlatılar olup bir takım gazetecilik ölçütleri sergilese de onun daha olgun eserleri insan ruhunun derinliklerine inmekte, canlı ve inandırıcı durumlar ortaya koymakta ve ince, şiirsel anlatılar sergilemektedir. Ayrıntıya karşı duyarlılığı, üslupta ekonomik oluşu, karakterlerinin inandırıcı motivasyonu ve olay seyrinin dikkatle planlanması ve dolayısıyla okuyucunun dikkat ve ilgisini canlı tutması, öykülerine daha geniş okuyucu kitlelerine yabancılaştırmadan, üst düzeyde bir olgunluk katmaktadır.

Avvâd'ın öyküleri bu türü, kırsal kesimin zor yaşam koşulları ile şehre göç ve başka ülkelere göçle alakalı önemli sorunlar arasında sıkışıp kalan toplumun temel meseleleri ile bütünleştirmiştir. Toprağa, değerlerine ve yaşam biçimine bağlılık onun eserlerinde bir şeref meselesi ve ağır bir bedel gerektirmesine rağmen geçerli tek alternatif olarak gözükmektedir. Eserlerinde anayurt, tabii güzellikleri ve iyi kalpli insanların idealleştirildiği oldukça romantik bir milliyetçilik anlayışı içerisinde görülmektedir çoğu zaman. Hem dinî hem de idâri semboller, eserlerinde ikiyüzlülük, utanç vericilik ve rezillikler ortaya koyarak aktarılmaktadır. Onun, papazları sert bir şekilde eleştirmesi, öncü öykü yazarlarının iki yüzlü şeyhleri eleştirmelerini animsattır. Dinî ve idâri önderlerin eski toprak ağaları ile işbirliği yapması (eserlerinde) fakirin çektiği acıdan sorumlu tuttuğu zenginlerin zulmüne karşı duyduğu derin antipatisini ve sosyal duyarlılığını göstermektedir. Kendisi köklü

sosyal reformlara çağrı yapmakta ve sadece kendi amaçlarını gerçekleştirmek için reform isteyenleri şiddetle eleştirmektedir.

‘Avvâd’ın öykülerindeki insanlar Lübnan toplumunun alt ve orta tabakasından, sıradan insanlardır ama bu insanların sadeliği sevgi ve sempati yoluyla bireylerin kişisel özellikleri ötesinde, genelde insanın özünü ortaya koyarak anlatılmaktadır. Karakter betimlemelerine çok önem vermektedir; karakterlerinin büyük bir kısmı zor sosyal ve psikolojik şartlar altında olup, gergin ve karmaşık durumlar içinde sunulmaktadır ki bu da yazarı, ara sıra araya girmesine rağmen, karakterlerini geliştirmesine yardımcı olmakta ve yaptığı işe de güçlü bir motivasyon sağlamaktadır. Onun en etkili eserleri, derin insanî duyguları, özellikle sevgi ve tutkuyu, masumiyeti, şefkat ve merhameti aydınlatmaya çalışan ve sade yaşamın günlük merasimleri ile güçlü insan bağlarını kayda geçiren eserleridir.

Başka bir gerçekçi öykü yazarı da Mısır’lı Mahmûd el-Bedevî (1908-1985)’tir. Kendisi edebî yaşamına 1933 yılında Chekhov’un öykülerini çevirmekle başlamış ve ilk kitabı *er-Rahîl*’i 1935 yılında yayımlamıştır. Uzak Doğu’ya yapılan bir gezi hakkındaki betimsel seyahat kitabı dışındaki yayınlarının tümü kısa öyküdür. Kırk yıl içerisinde yazdığı öyküleri sekiz kitap halinde yayımlanmıştır. Bu da onu, bütün yaşamını öyküye adanmış tek Arap yazar yapmaktadır. Onun eserleri, 1930’ların ortasına kadar Arap kısa öyküsünün temel alanı gibi algılanan yer ve kahraman tiplerinin zorlamıştır. Öyküleri hem köy hem de şehir mekanlarında geçmektedir. Kahire dışında, İskenderiye ve sahil şehirlerini çok sevmektedir, çünkü insanla deniz arasındaki karmaşık ilişki ilgisini her zaman çekmiştir. Yukarı Mısır’ın küçük taşra şehirleri, köylülerle kentsel yaşamın cazibesi arasındaki çatışmaya ve köylülerin kendilerini kentlerde yitik ve şaşkın hissetmelerine sahne oluşturmaktadır. Onun dünyasında sosyal engel, karşıt sınıflardaki insanlar arasında dostluk ve kan bağı olsa da, aşılabilir bir engeldir. Tabii olarak fakirliğin acımasızlığına katlanan yoksul, zengine nazaran onun dikkatini daha çok çekmektedir. Edebiyatta çok az sözü edilen Mısır’ın çingeneleri, ilginç değer ölçüleri ve yaşam tarzları ile bir kaç öyküde anlatılmaktadır. Onlar erkeksi, sert ve bir bakıma gizemli dünyalarında Yukarı Mısır’ın kanun kaçağı, derbeder ve yaya dolaşan haydutlarıdır. Diğer taraftan Mısır’ın büyük şehirlerinde yaşayan çeşitli yabancı toplulukların egzotik yaşamları ve aşırılıkları da bu öykülerde anlatılmaktadır. Bedevî’nin öykülerindeki temel konulardan birisi insanın çektiği çile ve dayanma gücüdür. Bir diğeri ise sekstir ki bu da şiddet ve ölümle yakından ilgili olup kendisinin kadın-erkek ilişkisinin çekici-itici özelliğini araştırmasında da önemli bir öğedir. İlk öykü kitabından itibaren, dikkatlice örülmüş semboller ağı aracılığı ile seksle insan kaderi arasındaki çok yönlü ilişkiyi ifade etmeye çalışmıştır. Öykülerinin bir çoğunda seks, yaşam için önemli bir dürtüdür ve hatta neredeyse yaşamın temelidir; çünkü seks sadece hayat veren bir güç değil, aynı zamanda insan kişiliğini gözler önüne seren ve gerilimi başlatan şeydir. el-Bedevî, bu tür bağ ve anlatı biçimleri ile, modern Arap edebiyatında henüz gelişmekte olan bu türdeki seks tabusunu kırabilmiştir. Üçüncü önemli konu ise insan davranışları ile evrensel sağduyu gibi gözükken bilinmeyenin gizemi arasındaki ilişkidir. Alinyazısı ya

da kader, eylemin gelişmesine müdahale etmektedir; bu karışma, düzeni sağlayan ahlâki bir güç değildir sadece, o aynı zamanda en canlı ve hareketliyi çoğu zaman vurup çaresiz ve ümitsiz hale sokandır. Bazı öykülerde kaderin sosyal yönü, özellikle dış etmenler ve savaş gibi önemli olaylarla ilgili olduğu zaman, metafizik yönüne oranla daha ön plandadır; çünkü el-Bedevî'nin dünyası, 1919 ihtilalinden sonraki savaşlar ve çeşitli ulusal olayların etkilerini göstermektedir. Sık sık işlenen bir konu da başarısızlık ve bunun, özellikle şehirlerde yaşayan kimselerde görülen tembelle, uyuşuk ve ahlaki çöküntü içindeki yaşantıları başta olmak üzere, sosyal ve psikolojik yönleridir. İşte bu konu ve karakter çeşitlilikleri ile el-Bedevî, Arap kısa öyküsünün ufkunu genişletmiş ve toplumun temel meselelerini sanatsal açıdan, ustaca işleyebileceğini göstermiştir.

Gerçekçi Öykünün Zirvesi:

1940 yılına gelindiğinde, Mısır'ın bağımsızlığını sağlayan 1936 sözleşmesi ve aynı senedeki Filistin ayaklanması sonucunda duyulan sevinç ümitsizlik ve hüsrana dönüşmüştü; Irak'ta 1941 ayaklanması, Fransızları Suriye ve Lübnan'dan atma çabalarının başarısızlığa uğraması ve II. Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik ve sosyal kargaşa. İşte bütün bunların asil etkileri Arap dünyasında ancak 1940'ların sonlarında hissedilebilmişti. Bağımsızlık ümitleri savaş nedeniyle suya düşmüş ve kızgınlık dalga dalga yayılmıştı. 1920'lerin başlarında Arap kısa öyküsünün gelişmesini sağlayan bir atmosfer hakimdi ki bu da gerçekçi akımın gelişmesinde iletken görevi yapmıştır. Tâhâ Huseyn'in bir kısa öykü kitabı olmadığını söylemede zorluk çektiği kitabı *el-Mu'azzebûn fi'l-Erd* (1948) yeni ufuklar açmada bir rol oynamıştır. Tâhâ Huseyn'in edebî kişiliği, üslûbunun güzelliği, amacının doğruluğu ve uyandırdığı güçlü duygular, bazı öykülerinin ilkel yapısını telafi etmiş ve fakirler hakkında yazarken yeni bir yazım yolunu oturtup savunarak, bu kitabın kısa öykünün yönünü değiştirebilmesini sağlamıştır. Yaşamın ağır tabloları, ezilen kimselerin çektiği sıkıntılar, o zamanki genç nesil Mısırlı yazarlara, sosyal ve siyâsi kızgınlıklarını ifade etmek için yeni bir edebî yön ve amaç vermiştir.

Bu kızgınlık ve öfke, çok yetenekli ve üretken olan Yûsuf İdrîs'te en üst düzeyde ifadesini bulmuştur. İdrîs'in bu üstün yeteneği, çağdaşlarını gölgede bırakmıştır, çünkü onun eserleri sadece biçim ve konuda zengin olmayıp aynı zamanda sayı bakımından fazla olup devamlı bir biçimde de artmaktaydı. İlk beş kitabını henüz otuz yaşına basmadan yazıp yayımlamıştı. Bu ilk eserlerinin yayınlanması, eski rejimin çözülmesi (Mısır'da), cumhuriyetin ilanı ve yeni bir siyasi rejimin ortaya çıkmasına rastlamıştır. Bu eserlerin asıl amacı, bir takım öncelikleri yeni rejimin önüne koymak ve fakir ve sömürülen kimselerin isteklerini belirlemek ve böylece de yeni rejimin ona göre hareket etmesini sağlamak gibi gözükmektedir. Bu dönemde meseleler açıkça ortaya kondu ve birbirine karşı gurupların kimlik ve amaçları açıklık kazandı. Bu durum, kısa öykünün biçimi ve yapısı üzerinde etkisini göstermiştir. İdrîs'in öyküleri o zamanki radikal atmosferin önemli bir parçası olmuştur. Bunlar, temel olanaklardan yoksun sesi ve fakirlerin eğlence edebiyatına karşı bir protestosu haline gelmiştir. Lüks yerler, pahalı arabalar, ve şık ortamlarda

geçen öykülerin karşısı idiler bunlar. Kurtuluşu piyango biletlerine bağlayıp düş kuranların içinde buldukları durumu da aksettirmekteydiler.

İdris, ilk beş öykü kitabında belli konu ve düşüncelerle sınırlı kalmamıştır. Ümidini yitirmiş, sıkıntılı yada kenara itilmiş guruplar yanı sıra, toplumun tüm sosyal kesimlerini konu edinmiş ve belli mekanlarla kendisini sınırlamamıştır. Karakter çeşitliliği, en az mekan çeşitliliği kadar zengindir. Ama bir karakter hep önde gelmektedir. O da hayal kırıklığına uğramış ve cesareti kırılmış bir kimsedir; bir takım düşleri ve projeleri vardır ama hep çeşitli sebeplerden dolayı bir türlü gerçekleştirememektedir. Hayattan büyük beklentileri bulunmaktadır ama bunları gerçekleştirmek için aşılamaz engeller çıkmaktadır karşısına. Zulüm ve baskılarla dolu, başarısızlıkların yönlendirdiği ve güvenilir gözükmeyen bir dünyada yaşamaktadır. Kahramanların kurdukları düşlerin, melodrama dönüşmeksizin hiç gerçekleşmediği bu sıkıntılı atmosferi sunmak için İdris, malzemesini sanki bir kâbusun parçaları imiş gibi sunmaktadır. Bu dönemde ikinci önemli konu, bazı öykülerde zenginleşip karmaşık bir hale gelen birey ile gurup arasındaki çatışmadır.

İdris'in kısa öykülerinin ikinci grubu yâni, *Âhiru'd-Dunyâ* (1961)'den sonra basılan yedi kitabı, belli bir devamlılık sergilemesine rağmen konu ve biçim bakımından önemli farklılıklar göstermektedir. İlk eserlerinde olduğu gibi bunlar da gerçekçi öyküye bir soluk vermiş ve onu tekrar ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla, çağdaş duyarlılığı biçimlendirip sürekli kılmada önemli bir rol oynamıştır. Bu geç bulgu, kahramanı serzeniş ve eleştiriye hedef yapmakta ve sonuç olarak onu acı ve ümitsizlik içine düşürmektedir. İkinci konu ise sürekli yalnızlık duygusu, kendine güvensizlik ve sonu belirsiz uğraşlar olmuştur. Bir başka önemli değişiklikte klastrofobik kâbus öğesinin kaldırılması yada azaltılmasıdır. Bu ilk özelliklerden geriye kalan sadece bir tür karamsarlığı sürdürme eğilimidir, ama şimdi o sıkıntılı ve korkulu öğeleri azaltmaya yönelmekte ve soyut yapılar ile gerçekçi olmayan şekil ve ayrıntılar içeren olayın düş aleminde geçiyormuş gibi kullanılmasını tercih etmektedir. Ayrıca hikmetli sözlere de merak salmıştır. Üçüncü değişiklik, önde gelen kahramanlarını etkilemiştir; o artık bakıcı konumunu terk etmiş, tam tersine dönmüştür. Kahraman esrarengiz ve çoğu zamanda mucizevi bir yaratık olmuştur. Bu iki özellikte ne az bulunan özelliklerdir ne de belli bir grup yada sınıfa özgüdür.

Mekan ve olay açısından, İdris bu esrarengiz ve mucizevî yönü, birey ile grubun çatışması aracılığı ile vurgulamaktadır. Daha önceki durumdan farklı olarak, grup artık kutsal ve hatadan yoksun değil, ama daha çok o aptal, ahaksız ve itaatkârdır. O, statükonun suç ortağı olup kendisine karşı koyan bireyi ezer. Bireyin tepkisi, çoğu zaman dışarıdaki gerçekten çekilme biçimindedir. Bu gerçek baskıcı, düşmanca ve gittikçe artarak anlaşılmaz bir durum almaktadır. Bu geri çekilme, bireyin yeni isyancı karakterine açıkça zıt gibi görünse de, sakinlik istediği yozlaşmanın ne kadar yaygınlaştığının altını çizmekte ve ona isyanı da aşılamaktadır. Buna bağlı olan diğer değişikliklerde tören ve merasimlere olan ilginin kaybolması ve toplumun ataerkil düzeninin olumlu yanlarının yok olmasıdır. Bu dönemdeki öyküler, öncekilere nazaran yapı ve deneyimlerle daha çok önem vermektedir. Yapısal ve ev-

rensel ironi (ince alay) İdrîs'in eserlerinin özü olmaya devam etmektedir. Daha önceki münasebetsizce araya girişleri neredeyse ortadan kalkmış ve istenmeyen önsözleri yazmayıp asıl konuya eğilmeyi başarabilmiştir. Çok önemli bir teknik de otaya koymuştur; özerk mantığı ve benzersiz bir süresi bulunan bir anlatı zamanı, neredeyse durgun ve gerçek dışı ama kendi düşe benzer dünyası üzerinde büyük bir otorite kuran anlatı zamanı. İdrîs, bu kendine özgü zamanda, karmaşık durumları, sanki ağır çekimde görülüyor gibi sunmaktadır. Bu da ona, en ince ayrıntıları açıklama ve en küçük hareketin üzerinde düşünme imkânı vermektedir. O, bu yeni teknikleri ve başka tekniklerle, karmaşık durumları düş ve gerçeklerin iç içe girip birbirlerini tamamladıkları gerçekle hayal arasında belirsiz bir konuda tutmak için kullanmaktadır.

Gerçekçi Öykülerin Çoğalmas:

İdrîs ve Mustafâ Mahmûd, Salâh Hâfız, Lutfi el-Hûlî, Ahmed Abbâs Sâlih ve Mahmûd Subhî gibi çağdaşı öykü yazarlarının aynı zamanda otaya çıkışları, hepsinin benzer sosyo-politik durumlara tepki göstermeleri ve daha da önemlisi benzer edebî ihtiyaçları cevaplamaları nedeniyle gerçekçi eğilim diğer Arap ülkelerinde de yaygınlaştı. Aşağıdaki yazarların çalışmaları oldukça önemlidir; Iraklı 'Abdûlmelik Nûrî (d.1921), Firmân, Nazâr Sâlim, Şâkir Kişbâk, Muhammed Ruznâmî ve Nazâr 'Abbâs, Suriyeli Hannâ Mîne (d.1924), Sa'îd Hûrâniyye (d.1929), Fâris Zarzûr (d.1930) ve Fâdil es-Sibâ'î (d.1929), Lübnanlı Suheyl İdrîs (d.1924) ve Filistinli Emîn Fâris Milhis, Cembrâ İbrâhîm Cembrâ ve Gassân Kenefânî. Bu yazarlar, Arap toplumunun yaşam nabzını ve ruhunu, insanın çeşitli yönlerini açıklayabilecek ortak bir deneyime yükselmişlerdir. 'Abdurrahmân Fehmî, Sa'duddîn Vehhâb, Hilmî Murâd ve Fârûk Munîb gibi İdrîs'in Mısır'daki izleyicileri (ki bunlar İdrîs'in kopyaları gibidir) dışındaki bu yazarlar, o sıralarda gerçekçi öykünün gelişmesinde görev almış çok sayıdaki yazarın en yeteneklileridir. Her ülkeden bir yazar üzerinde kısaca duralım.

Irak'ta, kısa öykünün 1950'lerdeki gelişimine katkıda bulunup onu daha önce bilinmeyen yada varılmayan yüksek bir olgunluk ve tutarlılığa erdiren Nûrî'dir. İlk öykü kitabını 1946'da yayınlamış ve 1948'de Beyrut'ta çıkan *el-Edib* dergisinin öykü dalındaki önemli ödülünü almıştır. Bu da hem kendisinin hem de kısa öykünün ulusça benimsenmesine sebep olmuştur. Onun iki kitabı ve dergilerde basılıp, kitap halinde çıkmamış olan öyküleri büyük bir duyarlılık sergilemekte ve bu türün gelişmesi için devamlı bir çaba göstermektedir. Hakkî gibi o da ilk eleştirel makalelerinde, kısa öykünün nasıl olacağı ve fonksiyonu hakkında derin gözlemlerde bulunmuş ve kendi eserlerini bile dikkatle ve derin bir anlayışla incelemiştir. Çünkü kendisi Irak'lı öykü yazarları arasında hem Arapça hem de İngilizce yazılmış eserleri en çok okuyan birkaç kişiden biriydi. Bu geniş okumanın etkilerini kendi yaratıcı eserlerinde görmek mümkündür. Önde gelen Mısır'lı yazarların etkisini gösteren dili sanatsal kullanışı, durum ve karakterlerin konumuna göre değişen öykü yapısını iyi kavraması ile birleşmektedir. Zamanı iyi kullandığı, çağdaşı ve arkadaşları olan seçkin yazar Fu'âd Tekerli'yi (d.1927) etkilemiş ve Irak'ta öncü yazarlar arasına girmesini sağlamıştır. Onun ateşli betimlemeleri, hem ka-

rakterize etme sürecinin hem de olayların sıralanışının bütünlüğünü sağlama- da ara sıra da olsa başarılı olmaktadır. Ayrıca, sinema tekniği olan montajı iyi kullanmakta ve bu sayede yan yana koyma mantığı ile konuyu zenginleştir- mektedir. Ama ne yazık ki Nuri, bu denli gelişmiş öyküyü, o zamanlar ger- çekçi öykünün ticaret metaı haline gelen sosyal dengesizlikler ve evlilikteki tutarsızlıklar gibi konuları işlemekte kullanmıştır. Onun kahramanlar, aşırı fakirlik yada duygusallık yüzünden sosyal çevrelerinden uzaklaşmaktadır. Ancak ikinci kitabındaki başarılı öykülerinde, kahramanlarının iç dünyalarını aydınlatan iç monologlar geliştirebilmiş ve kurgularının zayıf olmasına rağ- men inandırıcı karakterler ve karmaşık olaylar yaratabilmiştir. Başarılı öykü- lerin anlatısındaki dramatik gerilimin bilincinde olduğu için kendisinin iyi öykülerinde her kahramanın kendine has ifadesini sağlayan dilde çok sesliliği temin edebilmiştir. Irak edebî akımının onun bu önemli başarısını göz ardı etmesi ve kendisinin de aşırı hoşnutsuzluğu dolayısıyla 1950'lerin sonlarında öykü yazmaktan tamamen vazgeçmiştir. Bu da genelde Arap edebiyatının özelde ise Irak kısa öyküsünün çok yetenekli bir yazardan yoksun kalması anlamına gelmektedir.

Hürâniyye, Suriye'nin 1950'li yıllardaki birçok gerçekçi öykü yazarının en önde gelen kişisidir. 1947'de yazı hayatına başladı ama ilerici edebî akı- mın yükselmesi ile birlikte yaygın bir kabul görmüştür. Adı geçen hareket, daha sonraları *Râbitatu'l-Kuttâbi'l-'Arab* adını alan ve genel sekreterliğini Hürâniyye'nin yaptığı *Râbitatu'l-Kuttâbi's-Sûriyyîn*'in kurulması ile zirveye ulaşmıştır. Kendisi aynı zamanda yeni ufuklar açan *Darb ile'l-Kimme* (1951) adlı antolojinin yazarlarından birisidir. Bu antoloji Arap Yakın Doğusu'nda yeni gerçekçi öykünün bir manifestosu görevini gördü. İdrîs ve çağdaşları gi- bi Hürâniyye ve arkadaşları da Suriye'nin bağımsızlığı dolayısıyla mutluluk- tan uçuyorlardı ve ezilen fakir halkın düş ve umutlarını ifade etmeye çok iste- kleri idiler. Adı geçen antolojiden bir kaç ay sonra yayımladığı ilk kitabı Su- riye kısa öyküsünde yeni bir dönemi başlatmış ve vatan sevgileri önceki nes- lin romantik duygularından uzak yeni nesil yazarların ortaya çıktığını duyur- muştur. İki nesil arasındaki çatışma Hürâniyye'nin işlediği temel konulardan birisidir ki burada olaylar, ilerici, bağımsızlık düşkünü, isyankar ve vatanper- ver yeni neslin bakış açıları ile değerlendirilmektedir. O, ülkesinin bağımsız- lık mücadelesini Filistin trajedisinin Arapçılık boyutu ile birleştirmiştir. Öy- külerindeki ulusal meseleler, sosyal adalet ve bireyin onurunu korumanın önemi ile açık bir şekilde ilişkilendirmiştir. Tabiatı, durumun iç yapısını ak- settiren bir araç olarak kullanarak yeni bir betimleme stratejisi geliştirmiştir. Dili şiirsel kullanımı, eylemin geçtiği yeri anlatan kısa betimleyici pasajları çevreye anlam kazandıran ilham güçlerine çevirmekte ve karakterlerle tabiat arasındaki etkileşim gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Ancak şiirsel betimleme- lerinin hiç bir duygusal yada romantik bağlamı bulunmamaktadır., çünkü bunlar olayın yeri ve biçimini hem bireyin karakteri hem de sınıf algılaması ve tabiatla ilişkilendirmektedir. Hürâni'nin gerçekçi öykünün gelişmesine yaptığı başka bir katkısı da olayların gelişiminde paralel yapıların diyalektiği diyebileceğimiz şeydir. Bu, aynı zamanda gerçekleşen iki kurgunun verilmesi suretiyle başarılmaktadır; kurgulardaki olayların gelişim sürecindeki mantıklı

etkileşim, öykünün ufkunu genişletmekte ve anlam zenginliği sağlamaktadır. Bu gelişmiş teknik aracılığı ile, bir çok gerçekçi ayrıntılar hem olayların geliştirilmesine hem de olasılıkların artmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan da olayları anlam bakımından zengin bir takım sembollere dönüştürmektedir.

Gassân Kenefânî (1936-1972), Filistin'in en yetenekli öykü yazarı olup eserleri Filistin edebiyatının hem yapı hem de karakterini değiştirmiştir. Öykü yazmaya 1950'lerin sonlarında başladı. Bu da Filistinli yazarlar arasında gerçekçi öykünün ne kadar geç başladığını göstermektedir. Kenefânî ortaya çıkıncaya kadar, Filistinli yazarların kendi trajedileri romantizm sınırları içerisinde kalmıştı. Edebî yaşamının başlangıcından itibaren onun asıl amacı, Filistin çıkmazının karmaşıklığını anlatabilecek bir edebiyat yaratmaktı. Filistinli olmanın ne anlama geldiğini belirlemek, Kenefânî'nin yazdığı her öykünün gerisinde yatan bir motiftir. Çünkü onun yaşam amacının, Filistinlilerin kendi yakın tarihleri, çıkmazları, ve benliklerini algılayış biçimlerini değiştirmek olduğu çok açıktır. Kenefânî, ülkelerinden sürülen nesillerin, bütün yaşamları Filistin'de geçmesine rağmen huzur içinde ölme haklarından yoksun yaşlı kesimin, çocukluk anılarının büyük bir kısmı zulüm ve vahşetten kaçmak olan daha genç neslin ya da mülteci kamplarında doğup insanca yaşama koşullarını elde edememiş kimselerin durumlarını anlatmaktadır. Ancak dikkatini üzerinde en çok yoğunlaştığı nesil bizzat kendi neslidir. Filistin'deki geniş aile ortamında yaşanan mutlu çocukluk anıları yitirilmiş bir cennet olarak nitelenen bu neslin, erken gençlik çağlarında ülkelerini kaybetmenin yıkıcı şokunu da tattıkları belirtilmektedir. Eğitimleri aksamış, ulusal ve kültürel bilinçleri hiç iyileşmeyecek ve çaresi de bulunmayan daha öncesi görülmemiş yaralar almıştır. İçinde buldukları ikilem, vatandaşken aniden mülteci konumuna geçişin trajik mantığını kavrayamama ve bugünkü haksız durumlarını kabullenememedir. Kendilerini yurtlarından eden kimselerin ellerinden çıktıkları, sonu gelmeyen çile ve ıstırap halkalarının sadece başlangıcı olarak görülmektedir.

Durumlarını iyileştirmek için giriştikleri çeşitli çabaları anlatmaya çalışan Kenefânî, Filistin ulusal bilincinin, içinde buldukları duruma darılıp küsmekten, yitik ülkelerinin tekrar kazanılması için çabalama ve kaderlerini kendi kontrolleri altına alma isteğine geçiş aşamasına doğru ilerlerken bu aşamaları belirtmeyi çok arzu etmektedir. Çeşitli yazı ve uzun öykülerinde, anayurda dönüş dahil Filistinlilere açık olan çeşitli çözüm yollarını kaba taslak vermiş, yıkım ve kayıplara neden olmuş her şeyi sergilemiştir. Zamanı tersine çevirip kâbusa benzeyen bu günkü durumdan silkinmek isteyen Filistinli romantik yazarların tersine Kenefânî, durumun karmaşıklığını ve farklılıkların kabullenilmesinin bir ihtiyaç olduğunun farkındadır. Bu durum, konularda olduğu kadar, öykülerin mahiyeti ve polifonik dili meselelerinde de uygulanabilmiştir. Filistinlilerin karmaşık gerçeklerini özümsemek için dilini inceltmenin ve konunun gerekleri ile biçimin ifade edilen şeyin havasına göre uyarlamamanın öneminin farkında idi. Çeşitli anlatı stratejilerini denemiş ve kısa öykü derlemelerinin yeni bir yolunu denemiştir. Bu derlemeyi, belli bir zaman diliminde birikmiş değişik ve çoğu zaman da birbirleri ile alakası olmayan öykülerin bir araya getirilmesi şeklinde değil de bir birlik arz edip, or-

ganik yapısı bulunan derlemeler şeklinde yapmıştır. *'Âlem leyse lenâ* (1965) adlı derlemesinde, kitabın tümü başlıkla biçimlenen, konunun çeşitli yönlerini inceleyen öyküleri toplamıştır; Filistinlilerin yoksun bırakıldığı 'dünya'nın basit ve temel şeylerini oluşturan hayatın vazgeçilmez unsurları ve bunun insan ruhuna etkisi. Bu yeni derleme usulü, bir düşüncenin, anlatı tekniğine üstün gelmesi sonucunu doğuran bir takım zayıflıklar gösterse de, otonom öykülerin harmonisi bu tür eksiklikleri telafi etmekte ve öykünün ufkunu açmaktadır.

İdrîs, Mısır'da o kadar güçlü ve popülerdi ki kendi neslinden bir çok yazarları geride bıraktığı gibi kendisinden biraz genç ve biraz yaşlı olanlardan bir kısmını da gölgelemiştir. Daha yaşlılar arasında en yeteneklisi Şukrî 'Ayyâd (d.1921)'dir. 'Abdullah el-Tûhî (1928), Fârûk Munîb (1929-8?), Sâlih Mursî (d.1930), Sabrî Mûsâ (d.1930?) ve Mahfûz 'Abdurrahmân (d.1933) gibi daha genç ama yetenekli birçok yazar arasında en sivrileni ise Ebû'l-Me'âtî Ebu'n-Necâ (d.1931)'dir. 'Ayyâd beş öykü kitabı yayımlamış olup, bu eserlerinde sanatçının doğallığı ve duyarlılığı ile edebî eleştirmenin aklını birleştirebilmiştir. Entelektüel derinliği feda etmeksizin, yaratıcı yazmayı akademik yavanlıktan kurtarmak için gereken ince dengeyi sağlamaya çalışmıştır. O kısmen başarılı olmaktadır, çünkü bir takım karakterlerini eğitim görmüş, hatta entelektüel sınıftan seçmektedir ki bunu da düşündürücü ve entelektüel öğeleri sunmasına yardımcı olmaktadır. Yaşamın tesadüfleri, insanın duygu ve düşünceleri onu hep büyülemiş ve bu tür tesadüflerin oluşumunu anlamak için çaba sarf etmiştir. Bu eşsiz ilişkilere duyduğu hayranlığın sonucu ise onun, bireyin yaşamındaki belirgin ve unutulamayan anıları ile ilgilenmesidir.

Ebû'n-Necâ ve çağdaşı Suleymân Feyyâd'ın (d.1929) edebiyat sahnelerine çıkışları, gelenekten bir kopuş olarak başlayan yeni edebî türlerin başarısını açıkça göstermektedir. Bu iki yazar, tamamen geleneksel Ezher eğitim sisteminden geldikleri için, Arap kısa öyküsünün gelişmesine yaptıkları katkı daha da önem kazanmaktadır. Bunlardan birincisinin öykülerinde, birey ile kolektif olan grup arasındadır. Ebû'n-Necâ'nın öykülerinde ise grup, belirsiz toplumsal bir varlık olmayıp aksine ortak bir kahraman, belli sosyal ve psikolojik karakterleri ve sanki tek bir akıl gibi çalışan ortak bir sağduyusu bulunan seçkin bir varlıktır.

Değişen Gerçekliğin Çelişkileri:

1960'tan 1980'lerin sonlarına kadarki dönem, daha önceki dönemlerden tamamen farklıdır. O yıllarda büyük çelişkiler ve siyasî ve kültürel alanlar başta olmak üzere, bir çok alanda hızlıca değişen olgular bulunmaktaydı; sömürge idaresinden kurtulmanın sevinci ve Arapçılık tutkusu ile başlayan bu yıllar bir takım iç savaşlar ve Araplar arasındaki düşmanlıklarla son bulmuştu. Bağımsızlık, endüstrileşme ve ekonomik kalkınma düşleri çok geçmeden acı yenilgiler ve karşı koyma ruhunun yok olmasına dönüşmüştür. Bu dönem Yemen'de Araplar arası bir savaşla başlamış ve Basra körfezindeki kanlı ve uzun süren İran-Irak savaşı ile son bulmuştur. Bu arada, önemli iki Arap-İsrail savaşı, Lübnan'a saldırı, Sudan ve Lübnan'da iki uzun iç savaş ve Basra körfezinden Fas'a kadar çeşitli alanlarda bölgesel çatışmalar olmuştur. Yi-

ne bu dönem, ülke duygusu ve ulusal özgüven ile başlamış ve bu da bir takım düşleri ve var olan tezatları ifade eden önemli edebî eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun bir önemli sonucu da, o zamana kadar önemli katkılarda bulunmayan Arap dünyasının bazı kesimlerinde edebî türlerin ortaya çıkmasıdır. Bahreyn'den Basra Körfezine, Sudan'dan Fas'a kadar her yerde kısa öykü yazma başlamış ve Arap dünyasının başka yerlerinde yazılan kısa öykülere katkıda bulunarak zenginleştirmiştir. 1950 ve 1960'lı yıllar Arap dünyasının bir çok kesiminde eğitim görmüş bir sınıftan ortaya çıkmasına şahit olmuştur. Bu da o yıllarda ortaya çıkmaya başlayan fikrî ve edebî üretimin sosyo-kültürel tabanını oluşturmuştur.

Arap dünyasındaki eski kültür merkezlerinin zayıflaması ve bunlar ile yakın çevreleri arasında yeni bir ilişkinin de ortaya çıkması bu sıralarda olmuştur. Mısır ve Arap yakın doğusundaki eski merkezlerde edebî duyarlılık değişmiş ve modern öykü ve romanlar yazılmaya başlanmıştır. Edebî duyarlılıktaki ikinci değişimin tohumları II. Dünya savaşı ve bunu izleyen Filistin yenilgisi sıralarında atılmış ve başka bir savaş olan Haziran 1967 savaşı ile de gelişmiştir. İnsan ilişkilerini savaşlar kadar köklü ve hızlı bir şekilde değiştiren başka bir şey yoktur çünkü, savaşlar kurulu düzeni sarsmakta, toplu ayaklanma, hoşnutsuzluk, boşluk hissetme, yabancılaşma v.b. şeylere sebep olmaktadır. Savaşlar yeni bir şeye geçişin habercisi olarak bilinir, çünkü yeni bir gerçeği ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda kültür ve değerlerin tamamen yeniden değerlendirilmesini gerektirecek önemli sorular ortaya atar. Bu savaşlar yanı sıra Arap dünyası, bu dönem içerisinde edebî duyarlılıktaki bu gelişmede önemli bir rol oynayan iki önemli etmene de şahit oldu; 1940'ların başlayıp 1960'lara kadar üst düzeyde yönetimde kalan siyasi baskı ve tehdidin yaygınlaşması ve yeni Batı düşünceleri ile çağdaş söylev biçimlerinin ortaya çıkışı. Bunlardan birincisi dünyanın keyfi ve değişken hale geldiği yeni bir gerçeği ortaya koymuş, ikincisi ise yazarın bu yeni gerçeği algılamasını derinleştirmiş ve hem insan deneyimindeki değişikliklere uygun düşün teorik altyapıyı hem de bunları özümseyip ifade edebilecek teknikleri sağlamıştır.

Yüzyılın başlangıcında Nedim tarafından müjdelenen ve daha sonraki on yılda Arapça'da öykünün ilk biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olan bu yeni edebî duyarlılık, yüzyılın ortalarına doğru zirvesine ulaşmış ve eski merkezlerde önemli değişikliklere sebep olmuştur. Aynı zamanda taşrada yeni yeni ortaya çıkamaya başlayan kültürel hareket tarafından da benimsenmiştir. Küçük merkezlerden bir çok yazarı yeni edebî türe çeken istek ve güç, sosyalist romantizm ve duygusallığın etkisi ile eski merkezlerde gitgide azaldı, çünkü o sıralarda ortaya çıkıp yeni ve karmaşık bir olguya neden olan bir çok kültürel değişim ve sosyal kaymalara da cevap verememişti. Değişim yavaş olmasına rağmen, Arap dünyasındaki hızlı şehirleşme sürecinin de yardımıyla güçlü bir şekilde ortaya çıktı. Bunun zıtlıkları, dallanıp budaklanmaları sosyal yaşamın her yönüne işledi ve savaşların gittikçe çoğalan etkisi ve büyüyen şehirler yazarların hem kendileri hem de etraflarındaki gerçeği algılamalarını değiştirdi. Mısır, Irak ve Arap yakın doğusunda ortaya konan çok sayıda değişik kısa öyküler, yerel ürünlerin gelişmesi ve amaçlarına uygun

olmasını sağlamakta önemli bir rol oynamıştır. Bu ülkelerdeki ilk öyküler, eski merkezlerin etkisinin sadece kabul görür değil ama aynı zamanda istenir olduğu Arap milliyetçiliğinin en parlak döneminde ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak, bu ülkelerdeki kısa öykünün öncüleri çalışmalarını haklı göstermek, dillerini geliştirmek ve okuyucularını öykü hakkında eğitmek konusunda fazla güçlük çekmemişlerdir. Bu ülkelerdeki öykü öncülerinin eserleri incelendiğinde, benzer unsurların bulunduğu ve kendi çabaları ile öykünün, Arap edebiyatında ortaya çıkışı sırasındaki çabalar arasında homojenik olduğu görülecektir. Onların çalışmaları romantik ile gerçekçi öykü arasında gidip gelmekte ve yeni yeni ortaya çıkan yarı kentsel orta sınıfa öyküyü benimsetmeye çalışmaktadır. Onların temel konuları sosyal değerlerdeki hızlı değişimin etkisi ve sıradan insanın gerçeğe bakışındaki köklü değişikliktir. Eski merkezlerde yazılan öykülerdeki şehir ile kırsal kesim arasındaki çatışma, kendi eserlerinde petrolün geleneksel yaşam üzerindeki etkisi yada kabile yaşamı ile çağdaş yaşam arasındaki çatışma şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Deneme ve Çağdaş Duyarlılık:

Geleneksel merkezlerdeki Mısır, Irak ve Arap Yakın Doğusu çatışmalar gerçekçi öykü akımının tamamlayıcılarıdır; bu sadece gerçeği sanatsal bir yaklaşım sergiledikleri için değil (bu yaklaşımı gerçekleştirme yolları farklı olup değişik konulara vurgu yapsalar da) ama aynı zamanda Hakkî'nin öykülerinde gördüğümüz gibi gerçekçi öykülerin bir çoğunun çağdaş duyarlılığın öncüleri olmalarıdır. Aslında gerçekçilik, modernizmin bir çok özelliklerini çoğu zaman içeren değişken bir düşüncedir. Ancak bakış açısındaki radikal değişiklik ve sanatçının dünyayı algılayışı, Arap kısa öyküsünde, yeni teknik düzeneklerin gelişmesiyle ilgili idi. İnsan tipleri ve üslup arayışı, modern edebî ürünlerde bilinçli bir unsur haline gelmiştir. Çünkü modern yazar, sanatın olanakları ve bütünlüğü içerisinde durmak dinlenmek bilmeden alabildiğine dolaşmaktadır. Modern yazarın teknik arayışı, aslında yeni anlam içerik ve deneyim arayışıdır. Çağdaş duyarlılıkla ilgili teknik ve düzenekler dikkati, daha önceki eserlerde olduğu gibi anlatıcıya değil de öykü yapısının özerkliği üzerine çekmiştir. Modern öyküye doğru olan değişim süreci kademeli olmuş ve bir çok diğer sosyal, zihinsel ve siyasi değişimlerle karmaşık hale gelmiştir.

Modern Arap kısa öyküsünün öncüleri Fransız eğitimi almış bir grup olup çalışmaları deneme dergilerinde yayımlanmıştı. Bunlardan Albert Kuşeyrî gibi bazıları Fransızca, Bişr Fâris gibi başkaları da Arapça yazmışlardı. Fâris'in 1942'de yayımladığı *Sû' Tefâhum* adlı öykü kitabında sembolik türden öyküler de vardır. Fâris, olayların lirik anlatımında, tiplerede ve başka anlatı öğelerinde yeni bir takım teknikler geliştirmiş olmasına rağmen, eylemin zengin ve hatırlatıcı ince bir imgeye dönüşmesi 'Âdil Kâmil'in (d.1916) eserleri ile zirveye ulaşmıştır. Kâmil, 1940'ların ortalarında yazmayı kesmiş olup daha çok romanları ile tanınır. Ancak, modern Arap kısa öykücülüğündeki sanatsal duyarlılık farklılıklarını incelemek için çok önemli olan birkaç öykü yazıp yayımlamıştır. *el-Muktetaf* (Ocak 1943)'ta yayımlanan *Dabâb ve Ramâd* adlı öyküsü, tutarlı yapısı ve olgun sembolizmi bakımından özellikle önemlidir. Bu öykü, dünyası sis ve külden oluşan, gerçek olmayan bir karakterin gerçekleşemez düşünün sembolik bir arayışıdır. Öykünün geli-

şimi, dış gerçeğin nedenselliği ile değil de sembolik birliğin iç mantığı ile belirlenmektedir ki burada zaman ve mekan kaymakta, devamlı değişmekte ve öznel zorunluluk doğrultusunda yeniden yorumlanmaktadır.

Edebî akımdan oldukça uzak kalan Fâris ve Kâmil'in aksine, Fethî Gânim (d.1927) deneysel bir dergi olan *el-Beşîr*'i 1948'de çıkararak seçkin edebî topluluğun aktif bir üyesi idi. O, aynı zamanda kısa öykü denemeleri yapan grubun en yetenekli üyesi idi. Gânim'in eserleri daha çok deneysel olup simetrik azdır ve bir çok öykü tekniği ve düzenekleri ile doludur. Bunlar aracılığı ile o, temel konusu olan olaylar ve yaşamın nispliği (göreceliği) yanı sıra alçak ses tonuyla belirtilen saçmalıklarla birlikte iletişim eksikliği konusunu geliştirmektedir. Yer ve zaman alışılmış biçimlerini yitirmekte ve dolayısıyla olaylar özellikle, zamanın tarafsız bir biçimde akıp gittiğini ve mekanın coğrafya ya da gerçek tabiatın soyutlandığı bir dünyada kurgulanmaktadır.

Modernizmin Öncüleri ve İç Dünyaya Çekiliş:

1940'lardaki modernist eserler, bir bakıma, 1950 ve 1960'larda yazılan modernist eserlerin çekirdeğini oluşturan Mısırlı Yusuf eş-Şârûnî (d.1924), İdvâr Harrât (d.1927), Iraklı Fu'âd Tekerlî (1927) ve Suriyeli Zekeriyâ Tâmir'in eserlerine bir girişten başka bir şey değildir. Eserleri aracılığı ile çağdaş duyarlılığı belirleme, eski duyarlılığın zaferi ile aynı zamana rastlamıştı ama yine de ona karşı idi. Onlar yeni bir rol açıyor ve zamanın çok önünde olan tamamen değişik bir öykü türünü geliştiriyorlardı. Şârûnî, Mısır'da yaşarken Lübnan'da çıkan bir aylık dergide öykü yazmaya başlamıştı. Ancak, Şârûnî 1950'lerin başlarında Kahire'de artan kültürel faaliyetlerden yararlanmış olup ilk öykü kitabı olan *el-Uşşâku'l-Hamse* ("Beş Aşık") İdrîs'ininkilerin basıldığı seriden olmak üzere 1954 yılında basılmıştır. Ama İdrîs'ininkiler kadar dikkat çekmedi ve bu eseri İdrîs'in *Erhasu Leyâlî* ("En Ucuz Geceler") adlı kitabı kadar kültürel atmosferi etkileyemedi. Şârûnî üretken bir yazar değildi; o az yazmış ama önemli bir kimse idi. Onun eserleri ne duygu ne doku zenginliğine dayanmakta ne de çeşitli derin deneyimler içermektedir; o daha dikkatlice dengelenmiş ve serin kanlılıkla örülmüş bir yapıya dayanmaktadır. Felsefe okuması, tema yapısı ve çağdaş duyarlılığında açık bir iz bırakmıştır.

İletişim özlemi ve yalnızlığa değer vermek Şârûnî'nin işlediği temel kollarından ikisidir. Bunlar birbirine zıt ama dış gerçekler, objektif ve sübjektif, ve toplumla birey arasındaki derin çatışmaların ifadesidir. Onun gözde kahramanı yada daha doğrusu kahraman karşıtı olan kişi önsezisinden ötürü azap çeken, bilgi ve duyarlılığından dolayı güç durumda kalan bir kimsedir. Çünkü o, ne kendisini salıvermekte ne de gerçeğin muhalefetine karşı koyabilmektedir. Kendisini sınırlayıp çevreleyen bir dünyada yaşamak zorunda olduğunun farkındadır, çünkü kavrayıp kontrol edemediği gerçeklerle yaşamaya zorlanmaktadır. Kendi kâbusu ve zayıflığından doğan korkusu aslında kendisinin tereddüt ve kararsızlığı olup korkuya teslimiyetin bir belirtisidir. Tanınmış öykülerinden biri Kutsal Kitaptaki (İncil) 'Başlangıçta korku vardı. Her şey korku ile yapılmıştı. Korkusuz yapılmış hiç bir şey yoktur' ifadesi ile başlamakta ve arkasından tırnak içinde 'Korkuyorum öyleyse varım' şeklindeki

Kartezyen (Dekartçı) düşünce gelmektedir. Çift perspektif diye adlandırılabilir bir teknik kullanmaktadır ki bu teknik modernistlerin gözde konusu olan gerçeğin göreceliğini işlemekle alakalıdır. Şârûnî, belirgin görüşleri, teknikleri, özellikleri, prototipleri ve anlatım biçimleri içeren çağdaş duyarlılığın ilk ve çok tutarlı dünyasını ortaya koymuştur. 1960'lara doğru neredeyse gözle görülebilir hale gelen Arap toplumunun 1940'lardaki atmosferini belirleyen birçok endişe ve korkuyu anlatmakta başarılı olmuştur.

Harrât, yükselmek için başarılı bir kampanya yürüttüğünden Şârûnî'den daha ünlü ve daha etkili bir konuma gelmiştir. Her ikisi de Kıptî olup azınlık mensubu olma duyguları yüksekti. Dolayısıyla Harrât'ın bu duygusu modern deneyimin bazı yönlerine uygun düşüyordu. Kendisi 1940'larda öykü yazmaya başladığını söylemektedir ancak ilk öykü kitabı 1958'de basılmıştır. O, genelde Şârûnî'den daha kompleks bir yazardır. Çünkü o, başkalarının 1960'lara kadar hemen hemen hiç dokunmadığı alanları ve göremediği şeyleri 1950'lerde keşfetmiştir. Modernist eserleri geleneksel zarafetlerle bozulmuş olan Şârûnî'nin aksine Harrât gelenekselliğin her türünü eserlerinden çıkarmış ve hayal ve temalarına modernist ve geleceğe dönük bir hava vermiştir. Buna ilâveten, Kâmil ve Ganimin daha önceki çalışmalarından yararlanan kendi modernist başlangıçları, buluşlarını geliştirmesini ve sonraki eserlerinin bazılarında görüşlerini olgunlaştırmasını engellemiştir. Harrât'ın dünyasında insan, sosyal etmen ve olgulardan etkilenmiş olsa bile, sosyal bir varlık değil de irade gücü ve varlığını, hiçlik ve anlamsızlık karşısında öne çıkaran kompleks bir bireydir. Kendi kahramanı, kahraman karşı ve çok duygusal bir yaratık olup günlük olaylar karşısındaki devamlı sürprizi sıradanın aşinalığını ortadan kaldırmakta ve dış gerçeği ilkel ve mantıksız hale getirmektedir.

Harrât'ın ilk eserlerinde insan, her şeyden önce kendi yaşamından bezgin olarak verilir, dolayısıyla yaşamla uyum içinde olup onun sıradan, önemsiz şeylerine dalıp giden kişileri hor görür. Kendi yalnızlığını, yaşamın sıradanlığına boyun eğmek yada onunla iletişim kurmaya yeğ tutar. Bu karmaşık tutumu anlatmak için Harrât, kahramanına çoğu zaman inanılmaz derecede keskin bir önsezi ve etrafında olup bitenin farkında olma gücü vermeye çalışmaktadır. O, gereksiz bir yaşam biçimi sürdürmeye zorlanmış bir kişi olup anlamın peşinde koşmaktadır. Bu anlaşılabilir varoluş dilin ustaca kullanımı ile aktarılmaktadır. Anlatıdaki pasif biçim, bir çok şeyin insana rağmen, insanın kontrol ve kavramasının ötesinde olmakta olduğunu imâ etmektedir. Böylece anlamsızlık, saçmalık ve korku girmekte ve insan kendi merkezliğini yitirip kendisinden şüphelenmeye başlamaktadır. Daha sonraki çalışmalarında, altmışlı yıllarda yazılan eserlerdeki çağdaş duyarlılığın başarısı aracılığı ile biraz tanınmasından sonra, dikkatini düş dünyasına ve masum çocukluk dünyasının haz ve zevk (hedonizm) unsurları ile karıştığı eski hatıralara çevirmiştir. Birçok eseri aşırı linguistik ya da sözcük araştırmaları ile bozulmuş bile olsa, bu eserlerin bazılarında eski anıları tazeleme ve geçmiş zamanları yenilemede başarılı olmuştur. Harrât'ın dünyası akıllı davranış kuralları ve ilkelerin bulunduğu bir dünya olmaktan daha çok koku, tat ve dokunma ile algılanan his ve duygular dünyasıdır. Sonuç olarak anlatı, bir çok şeyle dolmakta ve algılanabilir datanın anlık mevcudiyetinin gücünü belirli geçmiş

zamandan kaçınıp daha çok bitmemiş eylemi gösteren zaman ile şimdiki zamanla ifade etmeye çalışmaktadır. Ama bir çok eserinin anlatımında genellikle dili geçmiş zamanla bağlantılı olarak (en azından modern Arap öyküsünde) üçüncü şahıs tipi kullanılmaktadır. Son eserlerindeki şimdiki zamanda dili geçmiş zamana dönüş, geçmiş zamana olan güçlü özlem ve geleneksel anlatı kurallarına başvurma ile ilgilidir. İnsanı kasvet dolu bir evrene ve karakterleri de karanlık bir dünyaya –günlük faaliyetlere olan ilginin az olduğu bir dünya– koyma yerine son eserleri, açıklık, sadelik, katı duygular, dünyevi ilişkiler ve günlük faaliyetlerle belirginleşmekte ve olaylar çoğunlukla gündüz cereyan etmektedir. Bununla birlikte ilk eserlerinde bile- ki bu eserlerde insan, kendi yalnızlığından kurtulup yaradılıştan gelen ve bilinçsiz olan karanlığa yani ana rahminin himayesine dönme isteğinin kontrol ettiği korunaklı bir yaşam sürdürmektedir.- kahramanları yaşamı büyük bir sevgi ve saygı ile karşılamaktadır.

Yazım hayatına 1950'lerde başlayıp ilk eserini 1960'ta veren Fu'ad Tekerli Irak başta olmak üzere genelde Arap kısa öyküsünün gelişmesinde bir dönüm noktasını simgelemektedir. Edebî yaşamının başlangıcından itibaren modern öykü hakkındaki derin bilgisini göstermiş ve aşırı deneyimlerden kaçınma yeteneğini de sergilemiştir. Kendisi modern Arap öyküsünde anlatı yapısının nadir ustalarından birisidir. Bu konuda kendisinden önce Hakkî, kendisinden sonra ise Tâhir ve Aslân vardır. Yapı ile doku arasındaki diyaletik etkileşime karşı olan duyarlılığı, kullandığı her metin düzeneğindeki bilinçli motivasyonlarında görülebilmektedir. Bu da, anlatısına her ayrıntıya giren ve ifade etmek istediği ortamdaki fırtınalı değişikliklerden etkilenmeyen tutarlı bir önsezi vermektedir. Öyküsündeki ayrıntıları iyi düşünülmüş bir planı içeren olaylar zincirine kodlamaktadır ki bu plan, öyküyü okuyup bitiren okuyucuyu çok daha sonra bile etkisi altında tutan, gittikçe artarak doruğa çıkan etkili bir sonuca ulaşacak şekilde düzenlenmektedir çoğu zaman. Bu doğrudur çünkü, çözümlerinin yani sonuçlarının bir çoğu, patlamaya hazır bir özelliğe sahiptir. Bu da okuyucunun kafasındaki doğurgan ihtimalleri tutuşturmakta ve metindeki anlam katmanlarını araştırmaya götürmektedir.

Yabancılaştırılmış Mısırlı kahramanların aksine Tekerli'nin kahramanı sosyal çevre ve katıldığı geçici deneyimlerle tamamen bütünleşmiştir, ama o da kendisi gibi varoluşu ile ilgili derin düşüncelere dalmaktadır. Onun temel konusu olan cinselliğin karanlık yönünü araştırma, başka bir yazarı kolayca ünlü yapabilirdi ama konuyu ustaca işlemesi ve sosyal eğilimlerini keşfetmeye çalışması konuyu ciddi ve karmaşık bir mesele haline getirmektedir. Bu konunun çeşitli yönlerini büyük bir cesaret ve anlayışla ele alması Arap öyküsünü yeni ufuklara taşımakta ve bu gibi yasak ve karmaşık konuların işlenmesi için yeni metotlar geliştirmektedir. Arap toplumunda cinselliği kontrol eden baskıcı değerler sorgulanmaktadır, çünkü bunlar bireyin yaşam kalitesini zayıflatan anlamsız yüklemeler olarak görülürken, yakın akrabalar ile yapılan şehvetli cinsel ilişkilerin değişik biçimleri sadece daha radikal bozuklukların belirtileri olarak sunulmaktadır. Cinselliğin işlemesi yani sıra Tekerli, değişik politik baskılar ve bunun toplum ve birey üzerindeki etkileri, yaşamın acımasızlığı ve insanın kendisine karşı hareket edebilmesi, sade in-

sanların zenginlik ve karmaşık duygular beslemesi yada başarısızlıklarına trajik bir boyut veren kahramanlık sergilemeleri gibi bir çok modern konuları da işlemektedir. Tekerli'nin eserlerinde, Irak toplumundaki yaşamın kalp atışları, ruhu ve çeşitli özellikleri sevgi ve ilgi ile aktarılmış ve insanın çeşitli yönlerini aydınlatabilecek evrensel deneyime yükseltilmiştir. Öykü yapısındaki ustalığı dolayısıyla bir öyküsünden öbürüne biçim, teknik ve metin düzeneğini değiştirmiştir; yazarın varlığını tamamen ortadan kaldırmış, karakterin özsesisi, sesi ve görüş açısını her öyküye aksettirmiş ve iç monolog yada aktarılan monolog şeklindeki iki görünümü ile bilinçlilik akımını kullanmıştır ki bu da Suriyeli yazar Zekeriyâ Tâmir'in de kullandığı bir özelliktir.

Zekeriyâ Tâmir'de bilinçlilik akımı, mantıklı ile mantıksız, tutarlı ile tutarsız ve sezgisel ile mekanik olan şeyler arasındaki sınırı bulanıklaştıran ifade alanını araştırırken yeni bir hayat kazanmaktadır, çünkü dışarıdaki alanı içeridekiyle değiştirmekle kalmamakta aynı zamanda gerçeğin yeni bir haritasını çizmeye çalışmaktadır. Burada fantezi ile içinden çıkılmaz durum (labirent) gerçeğin zıddı olmayıp daha doğru görünümüdür. Tamir Arap kısa öyküsünün bir numaralı şairidir, çünkü lirik dil, sık ve sürekli imgeler, kinaye, ince alay ve benzetmeler kullanması yanısıra öyküsünü, nesrin bilinen kaderinden kurtarabilmiştir. (...) Şiir, öykünün her yönüne işlemiş, yapısını etkilemiş, eylemi gerçekçi olasılığın kösteğinden kurtarmış ve yeni bir mantık ve değişik bir düzen önermiştir. Eserlerindeki hayal ve fanteziye kaçış gerçeğe değişik bir yaklaşımdır. Burada yazar, metnin gerçekle ilgisini artırmak ve özülle bağlantısını kurmak için, benzerliği askıya almakta, hatta ortadan kaldırmaktadır. Bu kaçışta karşılaşılan şey, gerçeğin yapısı ve onun acımasız baskısını aydınlatan bir tür telâfi edici imgelemdir.

Fakirlikten gelen bir işçi olarak kendi kendini yetiştiren ve dolayısıyla kendine has geçmişi olan Tâmir, 1950 ve 1960'larda Arap gerçeklerinin nasıl değiştiğini kendi gözleri ile görmüştür. Bu gözlemini ikiyüzlülükten uzak bir şekilde, daha da önemlisi insan deneyimini maskaraya çeviren ve okuyucunun gerçeği algılamasını bozan geleneksel ve bayat öykü düzeneklerinden kaçarak yapabilmıştır. Bu yeni yaklaşım, yapısal ironinin ustaca kullanımı ile birleşince, Tâmir'in öyküleri modern duyarlılığın gelişmesinde, sözde modernizmin öncülerinin öykülerinden çok daha önemli bir yer tutmaktadır. Bu yeni yaklaşım, yeni duygular yaratmak, düş ve gerçeği yeni bir varlık alanına çekme ve eski biçim ve temalara yeni bir canlılık kazandırmak için, çeşitli seviyelerde çekici güçler halinde sade ve samimi bir şekilde uygulanmıştır. Bu durum öykünün hem maddî hem de manevî boyutlarını etkilemiş ve gerçeğin bir tür biçim değiştirmesinin gelecekle ilgili bir görünümünü oluşturmuştur. Tâmir'in 1960-1970 yılları arasında yayınladığı beş öykü kitabı, biçim değiştirmenin beş değişik yönünü oluşturmaktadır, çünkü her kitap bağdaşık (homojen) bir deneyim sunmaktadır.

Birinci kitap, Tâmir'in imgesel dünyasının öykü perspektifini yani toplumun fakir ve ezilmiş kesimi ve onların deneyim alanlarını ortaya koymaktadır; düşledikleri değişik bir yaşam biçimi, içinde buldukları ağır şartların altındaki tutku ve zevkleri. Öyküler, mevcut şartlara zıt görüntüler içeren ütöpic bir dünya oluşturmak için düşle gerçek arasında sürekli bir gerilim ya-

ratmaktadır. Bu gerilim içinde olan insan, yabancılaştırmanın entelektüel sıkıntısını değil de kendisini çoğu zaman aşırı kızgınlığa ve düşüncesizce yıkıma götüren daha ciddi ve gerçek bir nevroza, ruhsal kaynaklı sinir hastalığına yakalanmaktadır. Maddî- manevî rahatlık, iletişim, kabul görme yada bedensel zevkler isteği imkansız bir düş gibi görülmektedir; böylece tanınmanın verdiği şok kahramanı çoğu zaman cinayete götürmektedir. Hayal ile gerçeğin birbiri ile kaynaştığı bu ‘yaratıcı’ öldürüş, Tâmir’in ikinci kitabını anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu durum kitabın her tarafında işlenmekte ve değişik anlamlar kazanmaktadır. Bazen kişinin ortadan kaldırılışı, yani yok edilmesi, mevcut engel, sınırlama, baskı ve mutsuzluğun yok edilerek tatmin olup zevk duymaktan daha önemsiz hale gelmektedir. Bu soğuk kanlılıkla, vahşet tutkusu içinde, özenli bir ayın biçiminde yapılan ters çevrilmiş bir yaratma eylemi olup diğer bir çok şiddet eylemleri gibi kader ve anlamsızlık ögesi taşımaktadır. Öldürme sebepleri, çoğu zaman bir tür kutsal şeymiş gibi yapılan eylemden alınan zevkler karşısında önemini yitirmektedir. Eylem, cinsi çağrışımları arttıran bıçak, kılıf ve kama kullanımını gerektiren folklorik ve mitolojik öğelerle vurgulanmaktadır. Üçüncü öykü kitabı vahşet ve saçmalıklar dünyasını betimlemektedir. Bu dünyada insan, manevî yoksulluktan daha çok maddî yoksulluktan zarar görmekte ve hürriyet ve adaletle olan özlemi kendisini mahvolmanın eşğine götürmektedir; kötü rastlantı ve soyut sunum öyküyü bir kaba ya da hayalî bir anlatıya dönüştürmektedir. Politik çağrışımları olan son iki öykü kitabında insan, hem suçlu hem de ahlaksız olarak görülmektedir; çocukluk dönemindeki saflığını yitirmiş, dolayısıyla tarih yeniden yazılmalı ve hümanizm ve şan ve şereften arındırılmalıdır. Çağdaş Arap, kendi tarihini, özellikle 1967 sonrasını hak etmemektedir. Tarih olmayan bir dünyada, insan kendi hayvanî benliğine dönmekte, akli terk etmekte ve git-tikçe artan şiddete sürüklenmektedir. Şiddetin met dalgası, kana bulanma yada kanla yıkanma merasimi gibi okuyucuyu sarsarak Tâmir’in öykülerini kaplamaktadır.

Ölüm Habercileri ve Çelişki:

1960’lı yıllar modern Arap öyküsü tarihinde önemli bir dönemdir, çünkü bu dönem, gerçeğe duygusal, romantik ve fotografik yaklaşıma önemli bir darbe vurmuş ve çağdaş duyarlılığın edebiyat sahnesinde kökleşmesine sebep olmuştur. Yeni nesil yazarlar ortaya çıkmış, yeni bir iletişim biçimi ve sanatla gerçek arasındaki karmaşık ilişkiye değişik bir yaklaşım sergilenmiştir. Yine bu dönemde, daha önceleri önemli hiç bir edebî ürünün ortaya konmadığı Arap dünyasının diğer bölgelerinde kısa öykü yazılmaya başlanmıştır. Dönemin derin çelişkileri ve siyasi hürriyetin bulunmamasına rağmen yazarlar kısmi de olsa ifade özgürlüğüne kavuşmuşlardır. Ancak Necîb Mahfûz’un yaptığı gibi, eserlerinde gizli ya da açık sosyal ve politik eleştiriler yapmışlardır. Gerçekten de bu dönem paradokslar dönemi idi, çünkü ağır ataerkil atmosfere rağmen mevcut kurumlara karşı olan bir çok kimse bu dönemin edebî hareketinin öncüleri olmuşlar ve etkilerini arttırarak hürriyetten yararlanmışlardır. Bazıları karşı oldukları rejim tarafından ödüllendirilmişlerdir. N. Mahfûz bunlardan biridir.

1960'larda yazmaya başlayan ve altmışların kuşağı diye bilinen genç yazarlar güç bir durumla karşı karşıya idiler; onlar sosyal ve politik eleştirilerinde 'tanınmış' yazarlarla beraberler ancak çoğu zaman aynı görüşleri paylaşmıyorlardı. Eski ve yeni yazarlar arasındaki çatışma (özellikle edebî kurumları kontrol eden eskiler) dış gerçeklere olan referans ve edebî sunum biçimindeki önemli bir gelişme ile ilintilidir. Yeni neslin kendisine sansür uygulaması kaçınılmazdı. Aslında sansür dışarıdan içeriye yani yaratıcı yönetime doğru yönelmiş ve bir parçası haline gelmişti, çünkü kendi kendilerine uyguladıkları sansür olmaksızın yayın yapmak hemen hemen imkansızdı. Yine de yeni bir kod ve tekniklerin gelişmesi hem bir bela hem de bir nimetti, çünkü bu durum , yeni yazarların eserlerini bu tür kod ve tekniklere alışık olmayan okuyucu kitlesine yabancılaştırmış ve etkisi azaltmıştır; ama aynı zamanda öğretsellik ve duygusallığı ortadan kaldırmıştır.

Mevcut duygusal düşünce ve ülkülere bir tepki olarak ve dış gerçeğin tutarsızlıklarına bağlı olarak bireylerin kişiliklerinin tutarsız hale geldiğini göstermek üzere bu yazarlar, duygusal veri ve ani duyumsal izlenimlere önem vermişlerdir ki bunlar aracılığı ile kişi ve olaylar kısa süren izlenimler halinde ortaya çıkmakta ve hemencecik de kaybolmaktadır. Duygusal veri ani duyumsal izlenimler, özü olmaksızın varoluş duygusu ile yakından ilgilidir ki bu da sanatın derinliklerine inmekte ve ona iç gerilim duygusu vermektedir. – dilin sınırlarını zorlama çabası olan belli terminal bir özellik. Bu, aynı zamanda başka çağdaş bir olgu yani dünyanın bir hapisane olarak görülmesi ile de ilgilidir. 1960'lı yılların yazarlarının büyük bir kısmı mevcut düzene karşı koymalarından dolayı acı çekmişlerdir; siyasi baskılar altında kalmışlar, tutuklanmışlardır. Böyle baskılar altında kalmayanlar bile çağdaş benliğin tüm edebî haphanelerin şaşırtıcı gizlerini ortaya çıkardığının farkına varmışlardır; kapılar açık olmasına rağmen hiç bir mahpus kaçmak istememekte; bütün kaçış yolları aynı hücreye çıkmakta; haphane duvarları dışında hiç bir şey varlığını sürdürmemekte. Kahraman karşıtı özelliklerin en önemlisi olan dünyadan vazgeçme, geri durma hem içe kapanma hem de kendine karşı değildir. Bu kendi içine kapanma olduğu kadar insan iç dünyasını keşfetme ya da daha açık bir ifade ile garip gerçeğin insan üzerindeki baskısını ortaya çıkarmadır. Bu kendi içine kapanmadır, çünkü dış gerçek mantıksız bir biçimde acımasızdır ve değiştirmek için yapılan her hareket boşunadır ve başarısız olmaya mahkumdur. Dolayısıyla kahramanın kahraman karşıtı olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Adaletsiz davranma düşüncesi, yabancılaştırma duygusu ve tarihe karşı nefret duygusunu içeren açık olmayan bir isyanla birleştirilmiştir. Yerinden edilen durumu ve yalnızlığı bir isyan biçimine dönüştürmektedir ki bu da kahraman- karşıtı ve vatandaşlarının var olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktadır.

1960'ların nesli tekniklere çok önem vermişler ve bu türün, daha önceleri görülmemiş bir biçimde, potansiyel sınırlarını zorlamışlardır. Böylece onlar, kısa öyküleri ile dış gerçeğe tam benzemeyen ama ondan da tamamen farklı olmayan yeni bir gerçeği ortaya koyabilmişlerdi. Aynı zamanda onlar gerçek veriler üzerinde şüphe uyandıran ve onları anlamsız ve gerçek dışı gösteren teknikler de kullanmışlardır. Birbirini tamamlayan bu iki süreç, açık ifadeler

ile kapalı görüntüler arasındaki etkileşimi koruyarak ve özenli kronometrik zamana tercih ederek, yan yana sürdürülmektedir. Altmışların yazarları, zamanın güvenilmezliği konusunda kendilerinden öncekilerden daha çok duyarlı idiler. Onlar, zamanı keşfetmek ve onun mantıkî seyrinin çarpıklığını anlamak istiyorlardı. ...Modern öykünün iç mantığı, ne dış gerçeğin katı düzeni ne de onun kronometrik zamanı ile zorunlu bir uyum içerisinde değildir. İmgesel zamanın kendine has sır süresi vardır ki bu da zamanların, hatırlanan, arzulanan, beklenen ve hatta korkulan şeylerin iç içe girmesine salık vermekte ve devamlı değişikliklere ve mevcut zorunluluklar, geçmiş hayal kırıklıkları ve gelecekteki fanteziler ışığı altında bütün bu iç içe girmelerin yorumuna izin vermektedir.

Altmışlı nesillerin ortaya çıkışı gerilimli ve sarsıntılı olmuştur. Altmışlı yılların başlarındaki çok iyimser dünyada, bunlar başlangıçta kötü haberciler olarak ortaya çıktılar ve tahminleri doğru çıkıca da ilk zarar görenler kendileri oldu. 1970'lerde, normalde gelişip tanınacakları bir zamanda dağıldılar, yerlerinden edindiler. Ancak, bazıları yazdıklarını basmakta güçlük çektilerse de onlar yazmaya devam ettiler ve bir çoğu otuz yıl yazmaya devam ettikten sonra dikkate değer bir olgunluğa eriştiler. 1980'lerin sonunda, son yirmi yılda ortaya konan eserlerin en ilginç ve uyarıcı olanlarının bazıının şöyle ya da böyle bu nesille bağlantılı olan kimselerce yazıldığı açıkça ortaya çıkmıştır. Çoğu zaman şanssız da olsalar, yazdıklarının güçlü etkileri Bahreyn'den Fas'a kadar hissedilmektedir ki bu da Arap dünyasının fazla tanınmamış yerlerinden çıkan yeni yazarların işlerini çok zorlaştırmaktadır. Bu bağlamdaki en ilginç olgu- her ülkede bir ya da iki önde gelen yazarın adının verilebileceği önceki nesil yazarlarının aksine- her Arap ülkesinde bu nesilden bir çok seçkin yazarın bulunmasıdır. Bu durum, Arap dünyasındaki 1920'lerden bu yana ikiye katlanan -eski merkezlerde üçe katlanan -nüfus artışı, eğitimin yaygınlaşması ve alt tabakaların okur-yazar sınıfına girmeleri ile kolayca izah edilebilir.

Sadece Mısır'da, şu anda incelediğimiz seçkin yazarlar kadar incelenmeye değer altmışlı yılların yazarlarından Suleymân Feyyâd (d.1929), Muhammed Hâfiz Receb (d.1933), Abdülhakîm Kâsım (1935-1990), Bahâ Tâhir (d.1935), İbrâhîm Aslân (d.1935), Muhammed Rumeys (d.1937), Muhammed el-Bisâtî (d.1934), Muhammed Mustecâb (d.1939), Macîd Tûbyâ (1939), Yahya Tâhir 'Abdullah (1940-1981), Muhammed Mebrûk (d.1940), ve Cemâl el-Gîtânî (d.1945) gibi en az on kişi vardır. Bu durum Irak ve Arap Yakın Doğu ülkelerinde de aynıdır. Aşağıdakiler akla gelen ilk isimlerdir: Suriye'de Corc Selîm (1933-1976), Velîd İhlâsî (d.1935), Nâdyâ Hust (d.1935), Kûlîl el-Hûrî (d.1936), Hânâ er-Râhib (d.1939), Haydar Haydar (d.1940?) ve Gâde es-Semmân (d.1942); Ürdün'de Gâlib Halâsa (1932-1989) ve Fahrî Ki'vâr (d.1945); Lübnan'da Leylâ Ba'albekkî, Hanân eş-Şeyh (d.1945) ve İlyâs el-Hûrî (d.194?); Irak'ta Gazâlî el-'İbâdî (d.1935), Dîzî el-'Amîr (1935), Mahmûd Cindârî (d.1939), 'Abdurrahmân er-Rubay'î (d.1939), Muhammed Hudayyir (d.1940), Mûsa Kirîdî (d.1940), 'Â'id Kisbâk (d.1945) ve Ahmed Halef; Filistin'de Ahmed 'İnânî, Nevvâf Ebû'l-

Heycâ' (d.1939), Tevfik Feyyâd (d.1939), Yûsuf Şurûrû (d.1940), Reşâd Ebû Şâvir (d.1942), Yahyâ Yahlûf (d.1944) ve Mahmûd er-Rîmâvî (d.1946).

Anlaşılabileceği üzere listede bir kaç bayan yazar bulunmaktadır. Bunlara Sahar Halife, İkbâl Barake, Elife Rif'at, Nevâl Sa'dâvî ve Semer el-'Attâr gibi başkaları da eklenebilir. Aslında altmışlı yılların yazarlarının önemli katkılarından birisi de öykünün gelişmesinde katkıda bulunup ufku genişleten çok sayıdaki kadın yazarların bulunmasıdır. Bunlar, kadın görüş açısına olan duyarlılığı ve feminist dünya görüşleri bakımından daha önceki kadınlardan farklıdır.

Ne yazık ki yer sıkıntısı yüzünden eski merkezlerdeki altmışlı yılların önemli yazarlarının eserlerini kısa da olsa tek tek ele alıp incelememiz mümkün olmamaktadır. Gittikçe önemi artan küçük merkezleri de ayrıntılı bir şekilde incelememiz mümkün olmamaktadır. Buralarda üretilen eserler, yakın zamana kadar Mısır ve Arap Orta Doğusundaki kültür merkezlerinde üretilen eserlerin sanat ve kavram açısından çok gerilerinde idiler. Körfez, Yemen, Suudi Arabistan, Sudan Tunus, Fas ve Cezayir'deki edebî ürünler sadece son bir kaç yılda tanıtmaya başlanmış, dikkate değer oldukları anlaşılmış ve hatta Arap edebiyatında yeni ufuklar ve teknikler ortaya koymada katkıda bulunduğu düşünülmüştür. Biz burada merkezlere kendilerini empoze eden ve dikkate alınmalarını isteyen yazarların adlarını belirtmekle yetineceğiz: Sudan'da et-Tayyib Sâlih, et-Tayyib Zarrûk (d.1935); Fas'ta Muhammed Berrâde (1939), Hunâse Binnûne (d.1943), Ahmed Buzfûr, İdrîs el-Hûrî (d.1939), Ahmed el-Middînî (d.1948), Mustafâ el-Misnâvî (1953), Mubârek Rabî' (d.1935), Mîlûdî Şa'mûm (d.1947), Muhammed Şukrî (d.1935), Abdulcebbâr eş-Şuheyimî (d.1939), Muhammed 'İzzuddîn et-Tâzî (d.1948), Muhammed Zifzâf (d.1945) ve Rafîkat et-Tabî'a (d.1940); Cezayir'de et-Tâhir Vettâr, 'Abdulhamid b. Huddûka, 'Abdullah el-Rikîbî ve Zuhûr Vanîsî; Tunus'ta Mahmûd el-Mes'adî, 'İzzuddîn el-Medenî, Semîr el-'Ayyâdî (d.1947) ve Hasan Nasr; Libya'da Ahmed İbrâhîm el-Fakîh (d.1942), Halife Huseyn (d.1947?), Kâmil Hasan el-Makhûr ve Muhammed es-Suveyhîdîn; Yemen'de Muhammed 'Abdulvelî, Ahmed Mahfûz 'Umar, 'Alî Bâzîb ve Abdullah Selîm Bâvâzir; Suudi Arabistan'da 'Abdullah Cem'ân (d.1938), Halîl el-Fazî' (d.1943), Muhammed 'Ulvân (d.1948), 'Abdullah el-Cefrî (d.1948), 'Abdullah Bâhisveyn (d.1953), 'Abdulhâl 'Abdullah Mennâ' (d.1938), 'Abdulazîz Misrî (d.1955), Rukayya Muhammed eş-Şebîb (d.1957), 'Alî Muhammed Hussûn (d.1951), Fâtîme Hinnâvî (d.1949) ve Huseyn 'Alî Huseyn; Bahreyn'de 'Abdulkâdir 'Akîl (d.1949), 'Alî 'Abdullah Halife ve Emîn Sâlih; Birleşik Arap Emirliklerinde Zabya Hamîs, Selmâ Matar Sayf, Muhammed Hasan el-Harbî, Abdulhamîd Ahmed ve Muhammed el-Murr; Kuveyt'te İsmâ'îl Fehd İsmâ'îl (d.194?), Valîd el-Ruceyb, Suleymân eş-Şeyh, Suleymân eş-Şattî ve Leylâ el-'Usmân. Şimdiye kadar yazdıkları, Arap kısa öyküsüne yeni ufuklar açacak umutlarla doludur.

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER -I*

-Betimleme Sistemi ve Me'ânî Rehberleri; İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belagatının Pratik Yönü-

Joseph Sadan
Çeviri: Ömer Kara**

Özet: Çevirisini sunduğumuz bu makale, biri, Ragıb el-İsfahani'ye ait olan “Mecma'u'l-Belağa” ile es-Serî er-Raffa'ya ait olan *el-Muhibb ve'l-Mahub* adlı eserler özelinde Arap retorigin bazı tema ve motifleri üzerindeki tahlilini konu edinmektedir. Bu bağlamda yazar, metodolojik olarak teorik belagat kitaplarından çok belagatın pratize edilen metinlerinden hareketle bir tahlile yöneleceğini ifade etmektedir. Sonra modern okuyucunun ortaçağ metinlerini anlama konusunda –var olan zaman ve kültür farkından dolayı- bir zorlukla çevrili olduğunu ortaya koymaktadır. Peşi sıra pratik belagat kaynakları olarak sunduğu me'ani kaynaklarının önemini vurgulamaktadır. Daha sonra retorik alanda ‘ma-na/me'ani’ kavramının yüklendiği anlamları vermektedir. Bu çalışmanın ikinci kısmında ise iki yazma eser üzerindeki pratik tahlillerini sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Me'ani kavramı ve kaynakları, teorik belagat ve pratik belagat kaynakları, Mecma'u'l-Belağa, el-Muhibb ve'l-Mahub

Maidens' Hair and Starry Skies

Imagery system and ma'ani gides; the practical side of Arabic Poetics as demonstrated in two manuscripts

Summary: This article, which we present its translation, deals with analysis of some themes and motifs of Arabic Rhetoric on Macma al-Balagha by Raghib al-Isfahani and al-Muhibb wa al-Mahub by al-Serî al-Raffâ. Thus, the author firstly expresses that he rather incline to practical rhetoric texts than theoretical rhetoric books for analyzing the subject at methodologically. Then, he puts out that the modern reader is surrounded with a difficulty in subject of understanding Middle East texts –for differentiation of time and culture-. He emphasizes importance of Me'ani books, which present as practical rhetoric sources. Later, he gives meanings of concept ‘ma'na/me'ani’ loaded at field of rhetoric. In second section of this article, he presents his practical analysis on two abovementioned manuscripts.

Keywords: concept of ma'ani, me'ani sources, theoretical and practical rhetoric sources, Macma al-Balagha, al-Muhibb wa al-Mahub.

* Bu makalenin orijinal ismi, “Maidens' Hair and Starry Skies –Imagery system and ma'ani guides; the practical side of Arabic poetics as demonstrated in two manuscripts-” şeklinde olup *Israel Oriental Studies*, XI (1991), Telaviv, s. 57-88' sayfalarında yayınlanmıştır.

** Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
(omerkara1@hotmail.com; website: www.omerkara.itgo.com)

I. ME'ÂNÎ'YE KARŞI BELÂĞAT

1. Metodolojik Bir Problem

Bu çalışma, kesinlikle Klasik Arap literatüründe şiir teorisinin özününün bir testi değildir. Daha çok onun çerçevesine/dış-yüzeyine bir bakış, bir göz atış olacaktır. Çünkü, bir konuyu “eğik” açıyla ele almakla bazı can alıcı yönler dakik bir şekilde ortaya konulabilir. Bir kısım tipik yönlerine bakmak suretiyle bir fenomenin özüne ilişkin kanıt bulmak, kimi zaman merkezine yoğunlaşarak çalışmaktan daha kolay olur. Elimizdeki bu konuyu dikkate alırsak, merkezi alanı terk etmek için özel bir sebep daha vardır: Ortaçağ teorisyenlerinin formüle ettiği şekliyle Klasik Arap Şiirinin, *Belâğatın*¹ özel yapısını anlamada bazı zorlukların olmasıdır. Bununla beraber bu teorisyenlerin, tartışmaya çok önemli malzemeler sunduğu ve böylece de bizim bugün takdirlerimize müstahak oldukları unutulmamalıdır.

Modern okuyucu için zorluk, ortaçağ ruhunu kendi içinde ve kendi terimleriyle tecrübe etme girişiminde yatmaktadır. Okuyucu, aynı yolla ve bu teorisyenlerin kullandığı aynı dili kullanarak soruları formüle edebilirse, şüphesiz onların ulaştığı aynı sonuçlara ulaşabilir. Ne var ki, genel olarak konuşmada, Modern Batı kavramlarıyla teçhiz edilen modern okuyucu, kaçınılmaz bir şekilde belli zorluklarla karşılaşmaktadır. *Belâğatın* layıkıyla takdir etmek ve hakkından gelmek konusunda zorlanmakta ve aynı zamanda onunla ilgili bazı yeni sorular üretmektedir. Sormamız gerekir: Ortaçağ geleneğiyle çelişmeyen ve onun tabii mantığını saran zarafetini inkar etmeyen modern bir yaklaşım teşekkül ettirmek mümkün müdür? Nasıl ki, çağdaş bilgi ve görüşlerimiz olmadan bu çağın eserlerine yaklaşamıyorsak, aynı şekilde geleneksel teoriden istenilen şekilde tamamen uzak durmamız da mümkün olmamaktadır. Tamamen ortaçağ ruhundan ve klasik dönem boyunca Arap Edebiyat dünyasında hüküm süren normlardan koparılıp alınan kavramlara da güvenmiyoruz. Bir uzlaşma teklif ediyoruz: Geleneksel şiirin ana yolunu terk edelim ve dış yüzeyine, bizce çok az bilinen fakat Ortaçağlara en iyi şekilde seyahat ettiren kenar yollara yönelelim; bundan sonra uzlaşma, klasik *belâğat* kitaplarında ifade edilenlerden farklı, hala öteki ortaçağ metinleriyle temellenen ve şimdi bir şiir tartışmasının merkezinde olduğunu düşündüğümüz soruları ortaya çıkaran bir bakış açısı oluşturmak suretiyle başarılabilecektir. Dahası, bu görüş, kimi *belâğat* kitapları yazan aynı teorisyenler tarafından kaleme alınan derlemelerde bulunacaktır (Bkz. çalışmamız, 3 bölüm).

2. Belâğat ve Modern Okuyucu

Ortaçağ şiirine bakış için uzlaştırıcı bir metoda karar vermeden önce modern okuyucunun *belâğat* hakkında karşılaştığı zorlukların tanımlanması ve tahlil edilmesi gerekir. Bu, peşi sıra metodumuz tarafından teklif edilen avantajların test edilmesine bizi götürecektir. Klasik Arap şiir teorisindeki detayların çokluğu ve bolluğu, onu ortaçağ teorisyenlerinin açık ve tabii saydığı bir sisteme dayanan sofistike ve eğilmez bir araç² haline getirmektedir. Örneğin doğulu retorik ve poetik lezzetin kriteri hakkında hayrete düşen modern okuyucu, klasik şiirlerde açık ve doğrudan bir cevap bulamaz. Tabiatıyla klasik *belâğat* teorisi, kendisini bu perspektifte görmez; klasik Arap gövdesine ait

kavramlarının ötesindeki faktörleri değerlendirmeye almaz ve muhtemelen diğer kültürlerin farklı lezzet ve literatürlerini karşılaştırmaz. Yukarıda değinildiği gibi, bir kişi, Arap *belâğat*ınca ortaya konan soru türlerine sarılırsa, bu çizgiyi takip eden bir çok bilim adamı ve teorisyenince sunulan aynı sonuçlara ulaşacaktır. Gerçekten ortaçağ belâğatçıları, şekil ve mana³, gerçek ve yalan veya edebî açıdan ‘gerçekler’ ve ‘yalanlar’ (bütün bunlar, çok önemli temel konulardır.) arasındaki özel ikili ilişkilere karşı uyanık kılan etkili/derin sorular vazetmişlerdir⁴. Ancak bazı sorular, onlar için marjinal veya çalışma sahalılarının ötesindedir, örneğin, her an elde mevcut yaygın tabirleri/deyimleri nelerdir? Bundan daha önemlisi, böyle bir deyim nasıl bir klişe olabilmektedir? Bir şiir, bu yaygın depodan net bir şekilde nasıl çekilip çıkarılmaktadır? Yaygın stoktan bir ifadeyi alan bir yazarın kendi eserine katkısı tam olarak ne kadardır? Ve son ve en önemli soru: Bu sanat, bir estetik değeri niçin ve nasıl kazanacaktır?

Gerçekten *belâğat* kitaplarının, 4/b bölümünde göstereceğimiz gibi, *lafz* (form, söz söyleme, söz giysisi, ifade etme) ve *mana* (anlam, mana, fikir, concept, konu, ana mesele) hakkındaki teorik tartışmaları kapsadığı görülmektedir. Aynı şekilde onlar, *intihal*⁵’e (plagiarism) veya yaygın stoktan sakıncalı kopyalamaya zıt olarak meşru ödünç almanın tanımı üzerinde de düşünmüşlerdir. Bazen böyle bir tartışma, örnekle desteklenmiştir⁶. *Belâğat* kitabı, genellikle birkaç seri bölüme ayrılmış ve bir dereceye kadar ‘atomistik/parçacı’ yaklaşıma göre tertip edilmiştir. Örneğin değişik mecaz türleri arasındaki farkları tasvir etmek için geliştiren düzinelerce kavram mevcuttur. Ana soruların teknik ve gösterişli/süslü tertiplerle kategorilere, tiplere, setlere ve daha alt birimlere bölünmesi, gramer (nahiv), hukuk(fıkıh), teoloji (kelam) ve felsefe gibi sahalardaki prensip ve kaidelerin rasyonalist düzenini andırmaktadır⁷. Hatta çağdaş Arap ders kitapları da⁸, büyük Arap düşüncesinin bu kısmını koruyan klasik Arap şiirini/belagatını iyi bir şekilde anlamaya çalışan öğrencilere yardımcı olma girişiminde eski *belâğat* kitaplarının geleneğini izlemektedirler.

3. Me’ânî Eserlerinin Önemi

Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı, şiir çalışmalarının yaratıcı yönü, *belâğat* kitaplarında tamamen ihmal edilmiştir. Bu yüzden ortaçağ Arap şiirinin başka branşı olan *me’ânî* literatürüne güvenmek zorundayız. Ortaçağ retorikçilerinin kendilerinin bildiği veya en azından Arap şiirinin bir yüzünü teşkil eden *belâğat* kitaplarının anlamlandırdığı *Me’ânî* terimini göz önüne sermemiz gerekir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) bir örnek olarak bize yardım edebilir. O, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*⁹ derlemesini yazmakla tatmin olmamış; aynı zamanda *Dîvânü’l-Me’ânî*’sini¹⁰ ve şu an muhtemelen kayıp olan üç ayrı *me’ânî* kitabını¹¹ kaleme almıştır. Bir bakıma yazar, bu kitabında kendisinin başka bir yönünü ihsas ettirir ama bu, onun görüşlerinin değiştiği anlamına gelmez; daha çok *me’ânî*’yi ele alış ve sunuş metodunun farklı olduğunu ifade eder. Netice itibarıyla biz, *me’ânî* kitaplarını, *belâğat* kitaplarının yanında bir araç olarak kullanabiliriz. Her ne kadar *me’ânî* kitaplarının anlamı konusunda genel bir konsensüs yok ise de, bir kişi, hala bunları, *belâğat* teorilerinin bir mütemmimi/tamamlayıcısı olarak görebilir; yani

fonksiyonel el kitabı olarak *me'ânî* ve teorik çalışma olarak *belâğattan* her biri, okurların farklı ihtiyaçlarına cevap verebilir. Yeni bir ihtiyaç, bir soru olarak şöyle ifadelendirilebilir: Bir kişi, ödünç alma metodunu pratikte nasıl kullanacak? Bu makale, *me'ânî* literatürünün bu edebî uzlaşımı farklı bir metot ile anlamaya işaret ettiğini ve bu yüzden de bazen *belâğat* çalışmalarının yerini alabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu iki el kitapçığının, biri ötekini sürekli tamamlar. Aşağıdaki paragraflar (bölüm I/4), ana konu olan iki yazmanın tasviri ve analizine sadece bir giriş olan *me'ânî* teriminin gelişimini ele alacaktır.

4. Ma'nâ/Me'ânî'nin Anlamları

Bu bölüm, bir giriş fonksiyonu göreceği için, daha detaylı taksimatın ve ileri mütalaaların tartışmasına girmeksizin bir kısım birincil kaynakların yanında temelde şiir/belâğat hakkında mevcut araştırmalara dayanacağız. Bu ileri mütalaaların bir örneği, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *suret* terimini, 'muhteva' ve 'form' şeklindeki genel ikili taksim yerine 'muhteva' (veya 'tema'), 'telaffuz' ve 'form' şeklindeki üçlü taksim etmesidir (ki bu taksimleri, okuyucu notlarda verilen bibliyografyada kolayca bulabilir.). *Me'ânî* teriminin bir çok farklı anlamlarından ve karşılıklarından 6 tanesi, bu kontekse uygundur; üçüncü, dördüncü ve beşinci anlamlar, bu çalışma için çok önemlidir. Geri kalanlar ise, eşit bir şekilde meşru/kaidevi olmakla beraber bu tartışmanın alanının dışında kalmaktadır.

a. Me'ânî: Stilistik Sentaks (Üslubî Nahv), "Cümle ilişkileri" (sentaktik Analiz) ve Belâğat

Belâğat (orijinal anlamı, "etkili ve güzel söz söyleme sanatı, retorik" ve daha geniş anlamıyla "şiir/edebiyat teorisi") ve *me'ânî*, ortaçağ şiir/edebiyat konteksinde birbirleriyle daima karşılıklı ilişki içinde olmuşlardır. Bu yüzden ifade modelleri ve motifleri anlamına gelen *me'ânî*, *belâğat* literatüründe tartışılmıştır (Bkz. Çalışmamız, 4/c, 4/e bölümleri). Bu ikili ilişki, aynı zamanda ve bazen de Kur'ân çalışmalarının gelişiminde; cümlelerin ve cümle öğelerinin gramatik ve stilistik tahlili ile ilgilenen *ilmu'l-me'ânî*'de (Bkz. Çalışmamız, 4/b bölümü) *belâğat* ve *me'ânî*'nin birbirine karıştırılan ve ara sıra yaygın olan kökleriyle izah edilebilmektedir. Bu yüzden cümle ilişkileriyle ilgilenen *ilmu'l-me'ânî*'nin¹² bir kısım branşlarının, bazı şiir/edebiyat çalışmalarında bulunması, birilerini hayrete düşürmeyebilir¹³. Yanlışlıkla büyük belâğat ve edebiyat bilim adamı Abdülkâhir el-Cürçânî (v. 471/1078)'ye nispet edilen¹⁴ bu "ilim" (*el-ilm*), es-Sekkâkî(v. 626/1229)'nin *el-Miftâh*'ı gibi dil ve stili konu edinen yarı ansiklopedik bir çalışmada özetlendiği yerde tamamen yersiz gözükmemektedir. es-Sekkâkî, uzun uzadıya özne(fail), yüklem(fiil) ve tümleçler gibi gramatik ve açık bir şekilde stilistik konuları tartıştığı¹⁵ eserinde okuyucuyu ilgili bölümlerinin tamamıyla klasik gramer kitaplarındaki paralel bölümlerle farklı olduğuna ikna etmeye çalışmaksızın bu *ilmî*, sekiz kategori veya bölüme ayırır.

Ne yazık ki bu, iki kavram arasında belli bir karışıklığa sebep olur ve bazı bilim adamlarını, Orta çağların tüm edebiyat ve retorik teorisini "*me'ânî* ve *beyân* dalı" olarak isimlendirmeye kadar götürür. Diğer bir ifade ile şi-

ir/edebiyat kitapları, *el-me'ânî* ve *beyân* olarak tanımlanır. Örneğin Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğunun sonuna kadar derlenen yazmaların Arapça katalogları, (şimdiye kadar yayınlanmamış olan konu katalogları, hala hazırlanmaktadır.), klasik Arapça belâğat kitaplarını *me'ânî* ve *'l-beyân* altında listelemektedir. Halbuki gramer (*nahv*) ve mecaz (*isti'are*, *teşbih*) kitapları, ayrı bölümlerde listelenmiştir¹⁶. Bu bölümlenme, bir bakıma çok klasik bazı kavramların bir devamı niteliğindedir.

b. Me'ânî: “ma'nâ” ve “içerik”

Teknik bir terim değil de, sıradan bir kelime olarak ele aldığımızda müfred *mana*, genellikle ‘mefhûm’ ve ‘anlam’ manasına gelmektedir. Gerçekten Arap literatürünün bazı branşlarında bile *ma'nâ*, ‘anlam’ı ifade etmektedir. Örneğin *ma'nâ* kavramını ‘anlam’a hamletmek, Kur’ân ayetlerinin sahih stilistik ve gramatik tefsiridir ki, bu, dini literatürün *Me'ânî'l-Kur'ân* olarak isimlendirilen bir branşında detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir¹⁷.

Her ne kadar (teknik) kullanım, -hatta edebiyat/şiir üzerine yazılan aynı kitaplarda bile,- “*ve ma'nâ zalike*” (ve bunun anlamı) örneğindeki gibi kelimenin normal anlamının ara sıra geçmesine engel olmuyorsa da, özel bir terim olarak *ma'nâ* /*me'ânî*'nin gelişimi, edebiyat/şiir teorisi ile ilgilenen literatürün gelişiminden daha tipiktir¹⁸. Sonuç itibariyle *ma'nâ*'nin ne zaman retorik bir terim olarak özel anlamıyla kullandığını, ne zaman sadece ‘anlam’ı karşıladığını saptamak hayati bir önem taşır. Bu ayırmadaki hata, metnin yanlış izahına götürür, bazen de buna ilaveten maksadını aşan karmaşık sonuçlara sebep olabilir¹⁹. Bazı bilim adamları, tam bir savunuyu ile *mana* ve *lafız* kelimelerini “muhteva” ve “şekil” veya “konu” ve “ifade üslubu” şeklinde açıklama eğilimindedirler. Ancak bu iki terim, daha derin ve sistematik bir metotla “fikir” ve “somut şekil”; “fikir” ve “ta'bir” olarak da izah edilebilir mi? Bu soru, şekil ve muhtevanın nisbi önemi hakkında Ortaçağ Arap belâğatçilerinin arasındaki ünlü tartışmalarda zaman zaman ortaya çıkmıştır²⁰.

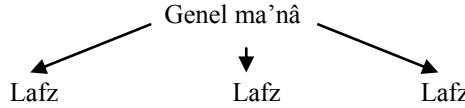
el-Câhız'ın eserlerinin Arap edebiyatının ilk dönemlerine ait olduğu göz önünde bulundurulursa, O'nun *me'ânî* terimini kullanımı, herhangi bir yazarın terminolojisinden daha çok bu kavramın gelişimine ışık tutmaktadır. El-Câhız, bu terimi, almak için sokakların dört bir yanına yayılan “içerikler” anlamında kullanmaktadır; burada problem, verdikleri şeklin ve ifadenin türünün ne olduğunu tespit etmektir²¹. Her ne kadar Câhız, henüz tam teknik anlamıyla bir *belâğat* teorisi geliştirmemiş ise de o, meseleye edebî ve hümanist geniş bir perspektiften bakmayı başarmıştır. O, (bazen Yunan geleneğindeki entelektüel tartışma meselelerini aksettiren) çalışmalardan, müzakerelerden ve apolocyalardan (teolojik savunmalardan) özümsemişi farklı fikirlerle zenginleşmiş orijinal ve bağımsız bir düşünürdü. Bu yüzden örneğin basit ve veciz ifadelerle eğilimin, bazen *me'ânî*'nin (yani manalar, bir şey söylemek, fikir, tema) eksikliğinden kaynaklandığını²²; ifadenin önemsiz formları (*elfaz* tekili *lafz*) ile önemsiz anlamları arasında bir paralellik kurulacağını²³; harici formun (*şekl*) tamamıyla farklı objelere (*me'ânî*, literal olarak “özler”)e tekbül edeceğini göstererek onun *lafz* ve *ma'nâ* tartışmalarında “öz ve ifade”

temel meselesine dayandığını farz edebiliriz. Son örneğin (lafzın çeşitli manalarda müşterek olması) konteksi, pratik olarak Câhız'ın şiir kitaplarındaki ğarîb kelimelerine tahsis edilmiş değildir²⁴.

Bununla beraber Câhız'dan sonra poetik hakkında ortaçağ uzmanları tarafından yazılan bir çok kitapta gelişen ve genişletilen tartışmalarda “şekil/muhteva” veya “mesele/ifade”nin tefsirinin artık bir önemi yoktur. Diğer müelliflerde genellikle *ma'nâ*'ya ait olarak görülen *lafz*'ı Hafacî'nin kullanımında onun tarafından semântik meseleler tartışılmıştır²⁵. Şiir ve poetik hakkında kalem oynatan bazı 9. asır yazarlar tarafından - ham / olgunlaşmamış *me'ânî* kitaplarını kompoze etmelerinden hareketle- o günlerde *ma'nâ*'yı bir motif, nispeten ham formulu bir şiir kombinasyonu, veya çığ bir materyal olarak düşündükleri de aklımıza gelebilir²⁶.

c. Me'ânî: Mevcut Formlardaki (Dekoratif İfadelerdeki) Tematik Unsurlar

Mana ve *lafz* arasındaki ilişkinin karmaşıklığını/kompleksliğini çözmek için yapılan teşebbüsler, bütünüyle son dönem tartışmalarında değil; muhtemelen *Belâğat*'ın ilk erken dönemlerinde de mevcuttu. Bu ilişkiler, lafız ve ma'nânın ilk nüveleri ile şâirlerin yaratıcı katkılarının sonuçları olan edebî ürünler arasındaki ilişkiler olarak anlaşılmaktaydı; yaygın hazinedeki materyaller, o zaman belli bir stilistik biçime (üslup) sahip iken aksine bir mananın yaygınlaşmadığı genellikle kabul edilmekteydi. *Ma'nâ*, genellikle bu teorisyenler tarafından, bir şâir tarafından nispeten yeni bir *lafza* sokularak biçimlendirilen ve şekillendirilen ham malzeme olarak tanımlanıyordu²⁷. Yaratıcı süreç, *me'ânî*'yi genel statik poetik stokundan şâirin kalemine *bir aşamaya* transfer edilen ve rutin bir şekilde derlenen malzeme olarak resmetme şeklinde anlaşılmaktadır²⁸. (Bu kavram, çok-aşamalı gelişim sürecinden ayrılmaktadır, çalışmanın başı, bölüm, 4/d.). İlk aşama süreci, aşağıdaki şekilde tablolaştırılabilir:



Oldukça kaba bir metotla motife göre tertip edilen ilk dönem antolojileri, bu kategoriye aittir. (örneğin, Ebû Temmâm, el-Buhturî ve İbn Kuteybe gibi²⁹. Sonuncu şahıs, zaten *me'ânî* kelimesini kitabının başlığına taşımıştır.). Motiflere (kılıçların şimşek, ırmak ve benzeri şeylere; zırhın ırmaklara ve benzeri şeylere; genç hanımların selvi ağacına ve benzeri şeylere; genç hanımların göğüslerinin narlara benzetilmesini kapsayan teşbîhler gibi) göre yapılan kaba bir tasnif, *belâğat* ve şiir tenkidi üzerine yazılmış kitapların teşbîh ve isti'âreleri konu edinen bölümlerinde bulunabilir³⁰. Her ne kadar bu bölümlerin bir kısmı, Arap şiirinden iktibaslarla dolu ise de gaye, karşılıklı ödünç alma konusunu açıklamaktan ziyade (teşbîh vb. ilgili) şiir prensiplerini göstermektir. (Bu durumların bazısında modern okuyucu, malzemeyi çok-

aşamalı metotlara yansiyacak şekilde yeniden tertip etmeye çalışsa da) sonuçta onlar, genellikle örneklerini tek-aşamalı süreç olarak sunmaktadırlar.

d. Ma'nâ özellikle Me'ânî: Kemale Ermiş Şekilleriyle Me'ânî Kitapları

Daha önce ifade edildiği gibi *belâğat* kitaplarının yazarları, teorilerinin ve nazariyelerinin ötesinde uygulamalarını ispat eden “pratik” *me'ânî* kitapları kompoze etmek suretiyle teorik edebî/şiir kitaplarına başka bir boyut eklemiştir. Bir yazar için belâğat kitaplarında edebiyat kaideleri ve normlarını ele almasıyla pratik bir rehber yani bir *me'ânî* kitabı yazması arasında bir ilişki yoktur. Tabii ki, bu kitaplardan sadece bir tipi veya ötekini yazan yazarlar da vardır. *Me'ânî* antolojileri, modern okuyucuya ortaçağ edebiyatını/şiirini yeniden değerlendirmek veya yeniden tanımlamak için yardımcı olur. Elde ettikleri teknik örnekler, formel teori tarafından sınırlanmamıştır. *Me'ânî*'ler, statik elementler olarak değil, aksine bir gelişim sürecinin, dinamik bir ittifakın, yükselen bir gelişimin parçası olarak anlaşılmalıdır. Yeni bir kontekse sokulan yeni bir unsur, münavebeli olarak önceki durumu bir klişe olarak ifade eder. Bu, bir öncekini açıklar. Her bir yeni ifade, kaçınılmaz bir şekilde bir klişe olarak neticelenir. Bu aşağıdaki şekilde gerçekleşir:

- Belli bir şâir, yaygın dil hazinesinden mevcut süslü bir klişeyi çekip alır. Bu ifadeyi, tıpkı matematikteki gibi biz, “birinci güç” olarak isimlendirelim.

- Bu şâir, kendi maharetini/inceliğini ekleyerek sanatsal yaratım sürecinde onu geliştirir. Bu da “ikinci güç” olarak isimlendirilebilir.

- Başka bir şâir, o an herkese mal olmuş olan bu “ikinci gücü” bulur.

- O da onu geliştirir ve “üçüncü güç” haline getirir.

- Başka bir şâir, bu “üçüncü güç”ten bir “dördüncü gücü” yaratacak..

- Bu, aşağıdaki şemada gösterildiği gibi, sürüp gidecek.

Mevcut *ma'nâ*

↓
Yeni bir *lafz* (= sonraki şâir için *ma'nâ*)

↓
Yeni bir *lafz* (= sonraki şâir için *ma'nâ*)

↓
Yeni bir *lafz* vb.

Gelişen bir kavramın bu çok-aşamalı süreci ile statik bir mananın tek-aşamalı süreci arasındaki fark, gayet açıktır. Bu çalışmanın ileriki sayfalarında; ana bir çizgiden ve muhtemel branşlardan ibaret olan aşamaların daha kompleks ve daha uzun bir zincirinin somut bir örneğiyle karşılaşacağız. Şöyle ki, yazar-derleyen bunu uzun bir zincir olarak tasavvur edebilir: W

beytinde belli bir faktör, X tarafından; X, Y tarafından; Y de, Z tarafından yeniden şekillendirilmektedir³¹.

e. Me'ânî Fenomeni'nin Dış Görünümü Üzerine Yazılan Eserler

Me'ânî kitapları, kabul edilen klasik anlayışta sathi / ikincil olarak değerlendirilmektedir. Orta çağlarda edebiyatın cevherini *belâğat* literatürü teşekkül ettirmekteydi. Ne var ki, biz dış yüzeye doğru ilerledikçe aslında başka gayeler için derlenmiş, concept açısından *me'ânî*'lere benzeyen kitapları buluyoruz. Bu dışyüze, belli bir şekilde sınırlanmış ve "motifler"e bölümlenmiş farklı konulara göre şiir seçiminin sunulduğu ve *me'ânî*'nin kompleks mekanizmasının egemenliğini hissettiiren belli şiirsel temalarının serası olarak hizmet vermesi tasarlanan kitapları ihtiva etmektedir. Bir kişi, bunları bir dekoratif pasajlar koleksiyonu, bir tür süslü ifadeler, terkipler, deyimler ve bazen bir dizi müteradifi ile verilen tekil lafızlar kamusu olarak bulabilir. Bu son derlemenin pratik gayesi, esas itibariyle yazara süslü nesri öğretmektir; ama, daha sonra dikkat çekeceğimiz gibi, nesir ve nazmın biri ötekini bir kontekste beslemekte ve bu derleme, bir tür sanatsal yazıya hizmet etmektedir. Bu çalışmamızda biz, *me'ânî* sistemi tarafından tertip ve genel concept açısından etkilenen bir edebiyat serası ve bir süslü ifade kamusu olan bu tür iki yazma eser üzerine yoğunlaşacağız³².

f. Me'ânî: Belâğat

Me'ânî teriminin bazen *belâğat* yani edebiyat-şiir anlamına geldiğini görüyoruz. Hatta bazı yerlerde bunun tersi de olabilmektedir. "Motiflere" – *me'ânî* sistemine- göre düzenlenen bazı kitaplar, *belâğat* kitabı olarak başlıklandırılmışlardır. (Daha sonra bunlardan ikisiyle karşılaşacağız: *Sihru'l-Belağa* ve *Mecma'u'l-Belâğa*)³³. Bu, *belâğat* kelimesinin geniş anlamıyla "etkili ve güzel söz söyleme", "zarif hitabet" veya "retorik kapasite"dir. Ne var ki teknik bir terim olarak onun dar tanımı, "edebiyat/şiir teorisi"dir.

II. İKİ YAZMA ve BUNLARIN EDEBÎ ARKAPLANI

Sözünü ettiğimiz bu iki kitap, el-Muhibb ve'l-Mahbûb ve'l-meşmûm ve meşrûb ve Mecma'u'l-Belağa'dır.

1. *el-Muhibb ve'l-Mahbûb ve'l-meşmûm ve meşrûb*, Serî er-Reffâ' (ö. 360-366/970-976 arasında) tarafından hemen hemen hepsi içki, çiçekler ve aşk üzerine yazılmış şiirler antolojisidir³⁴. Bilinen sadece iki veya üç yazması vardır*. Kitap, (bir kadının güzelliğini tasvir eden bir rehberle beraber) aşık, aşk, esanslar, güzel kokulu bitkiler ve çiçekler ve içkiler ve içki ziyafetleri hakkında dört bölüme ayrılmıştır.

Tematik bir düzenle kasidelerin cüzlerini (bütün beyitlerini) ihtiva eden şiir mecmuaları; *me'ânî*'nin, tema ve motif anlamını karşılayan açık bir kavram olarak ortaya çıkışından önce Arap literatüründe ortaya çıkmıştır. İlk antolojiler, motifleri tamamıyla kabaca ele almışlardır. Ebû Temmâm (ö. 231-232/845-846) tarafından yazılan *Hamâse*, bir şiirin nasıl süsleneceği veya izlenecek taklit modelleri hakkında fikirler önermez³⁵. Bu, sadece eserin kaba olmasından değil, aynı zamanda genel tertibin bir çok bölüme ayrılmasından;

antoloji amacından yani şiir yaratıcılığının en iyisini seçmedeki derlemecinin güzel beğenisinden kaynaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda çoğu, bir hayli eski klasik şiirden alınan iktibasların kendi tabiatından neşet etmektedir. Genel anlamda söylemek gerekirse, *Hamâse* gibi antolojileri derlemek için önceki teşebbüsler ile bir çok mecmuanın pratik gayeler yani bir şiirin nasıl yazıldığını ve onun tekniklerine nasıl kıymet biçildiğini göstermek için kompoze edildiği 10. asrın sonlarına doğru ve özellikle 11. asrın asırdaki ve sonraki müteakip dönemlerdeki çabalar arasında bir fark yoktur. Ebû Temmâm tarafından kaleme alınan *Hamâsenin* yanında başka *Hamâse* kitapları da yazılmıştır. Onlardan biri, kendisinden sıkça iktibasta bulunulan/istişhadda bulunan Buhturî(ö. 284/897)'nin eseridir. Bu eser, her ne kadar büyük oranda daha detaylı ve teferruatlı bölümlendirilmişse de, Ebû Temmâm'ın antolojisi gibi başından sonuna kadar aynı çizgiyi takip etmektedir³⁶. *Me'ânî* kelimesini biz, İbn Kuteybe(ö. 276/889) tarafından yazılan bir kitabın başlığında buluyoruz: *Me'ânî's-Şi'r* (veya *Kitâbu Me'ânî'l-Kebîr*)³⁷. Burada da, bölümlerin tertibi, yukarıda (bölüm I/4/c, I/4/d) açıklandığı şekliyle motifleri ele almada pratik bir rehber önermez. Bu yüzden haşeratı(böcekler) konu edinen bölüm, tuhaf bir şekilde boğalar büyük hayvanlar hakkındaki beyitleri içermektedir³⁸. İşin doğrusu, kitabın matbu versiyonundaki başlıklar otantik ise, bu farklılık, bölümü "Haşareler ve Diğer Hayvanlar hakkında" şeklinde başlıklandırılan orijinal yazara nispet edilmelidir. *Kitâbu'l-Me'ânî*, hala yapısı itibariyle kaba olsa da, bazen temaya göre bölümlere ayrılmış ve bu yüzden de *me'ânî* mecmualarının gelişiminde daha ileri bir seviye olarak değerlendirilebilir.

Yine de, başından sonuna kadar İbn Kuteybe'nin antolojisi, *me'ânî* kitaplarının ilk konseptine ve ilk branşına aittir. Bu tür, nispeten ilk döneme ait bazı başlıkları olan kitapların var olduğu bilinmektedir; ancak sadece iki derleme (İbn Kuteybe'nin ve Uşnandânî'nin) bize kadar ulaşmış ve basılmıştır³⁹. Bunların yazarları, bir motifler sistemi yaratma iddiasından uzaktırlar. Onlara göre, *me'ânî* metodunda yazmak, sınırlı karşılaştırmalı malzemeyle beraber okuyucuya sundukları kadîm şiirlerin seçkin bazı beyitlerini filolojik açıklamalarıyla desteklemek manasına gelmektedir sadece. Onlar, sanki sadece ders notlarını şiir metinlerinin arasına kaydediyormuş gibi yazmışlardır. Görduğümüz gibi İbn Kuteybe'nin *Kitâbu'l-Me'ânî'si*, izahlı filolojik *me'ânî* kitaplarının eski konseptinin dışına çıkarak *me'ânî* literatürüne yeni seviye vermesine karşın, Uşnandânî eski geleneği takip etmiştir⁴⁰.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Dîvânu'l-Me'ânî'si*⁴¹, en meşhur ve en başarılı olarak tanınmasına rağmen Es-Serî er-Reffâ'nın antolojisi, *el-Muhibb ve'l-Mahbûb ve'l-meşmûm ve'l-meşrûb*, aksine *me'ânî* kitaplarındaki ve antolojilerdeki motiflerin en başarılı, nispeten mükemmel sistemini temsil etmektedir. Antolojist Serî er-Reffâ', *me'ânî sisteminin* ve mecmuasının planının ve gayesinin motifler için bir rehber olarak düşünüleceği gerçeğinin tamamen farkındadır. Bu yüzden önsözünde o, *me'ânî'nin* önemi hakkında bütünsel bir teoriyi özenle işlemiştir⁴².

Kapsamlı mecmuaların yanında bir grup tema üzerine odaklanan antolojiler de, ilk dönemlerde bulunmaktadır. Aşk ve şarap gibi çok genel ve geniş temaları ele alan başka antolojiler, *El-Muhibb ve'l-Mahbûb*'dan önce gelmiş-

tir. Örneğin şarap ve diğer sarhoş edicileri ele alan İbn Kuteybe'nin *Kitâbu'l-Eşribe*'si, Eski Arap şiirinden bir çok beyit iktibas etmekle beraber esasen filolojik ve dinsel yönlerle ilgilenmektedir⁴³. İbn Mu'tezz'in kısa derlemesi, *Fusûlu't-Temâsil fi Tebâsiri's-Sürûr*⁴⁴, şarap konusunda gelişmiş bir seradır; eski Arap kaynaklarından ve Abbasî literatüründen pasajlar yanında çok titiz bir şekilde nesir ve nazımda farklı temalara bölünmüştür. İbn Mu'tazz (ö. 296/908), bu konuda antoloji derleme geleneğinin ilkinin oluşturmaktadır. Daha sonraki katkılar, er-Rakîk Kayravânî, en-Nevâcî, el-Guzûlî ve diğerleri tarafından yazılmıştır⁴⁵.

Bu durumda es-Serî er-Reffâ'nın kitabı, son çeyreğini şaraba tahsis etmesiyle, şarap üzerine yazılan derlemelerin sadece bir örnek olduğu tematik edebî antolojilerin belli geleneğini takip eder. Üstelik es-Serî er-Reffâ', yenilikler sunma konusunda son derece başarılıdır; tertip, dil zevki ve malzeme Kâlfitesi ilişkisini kurarken, göz doldurur. Bu başarı, yazarımızın derleyicimizin aynı zamanda kendisinin büyük bir şâir olması gerçeğiyle ilintilidir. Her ne kadar er-Reffâ', bir antoloji derlemeye teşebbüs eden ilk şâir değilse de, *vasf* ("niteleyici" şiir) yazan tamamen yeni bir şiir ekolüne ait olmasıyla hala bir öncüdür. Onun şiirleri, kendisini uzun bir şiir veya kasîde (*kasîde*, çoğulu *kasâid*) yazma şeklindeki klasik stilistik gelenekten uzak tutmuş ve müstakil kısa tanımlayıcı şiirler yazmaya başlamıştır. Bu *mukatta'ât* yani koparılmış parçalar veya kıtalar, - her ne kadar *kasâid*'den 'kesilmiş' olduklarına dair bir iddia var ise de - gerçekte birkaç beyitten müteşekkil kısa müstakil şiirler olarak yazılmıştır. Bu yüzden onların isimleri, *mukatta'ât*, "koparılmış beyitler, parçalar" anlamına gelmektedir. *Vasf* şâirlerinin, belli bir objenin, bir çiçeğin, bir bitkinin veya bir aletin⁴⁶ hakikatinin küçük bir bölümünü retorik hünerler ve süslemelerle yüklü sadece birkaç satırda tasvir etmede başarılı olabilmeleri için *me'ânî* alanında uzman olmaları gerekir. Böylece bu mevcut "kıtaları" yazmada bir uzman olan şâir es-Serî er-Reffâ', Klasik Arap şiir jenerasyonundan ayrıştırılan uzun şiirin gerçek parçacıklarını düzenleme ve seçmede mümtaz bir şahsiyet olması, şaşırtıcı değildir. Onun antolojisi, *el-Muhîbb ve'l-Mahbûb ve'l-meşmûm ve'l-meşrûb*, son derece titiz bir şekilde tematik bir tertibe göre düzenlenmiş, her bir tema da "motifler"e bölünmüştür.

2. *Mecma'u'l-Belağa (Belâğat Mecmuası)*⁴⁷ –Bir Tür Dekoratif İfadeler ve Retorik süslemeler "Kamusu". Bu tür ifadeler ve süslemeler, esas itibarıyla nesir halindedir veya daha doğrusu metinsel üniteler haline getirilmemiş şiir veya nesire uygun bir şekilde sokuşturulan kelimeler, mecazlar, ifadeler, bir nesir cümlesinden veya bir beyit ünitesinden daha küçük ibareler, küçük parçalardan ibarettir. (Çalışmamız, bölüm I/4/e'deki gibi.) Yazar er-Râğîb el-İsfehânî (İsbehânî şeklinde de telaffuz edilmektedir. Ö.5./11. asır [502/1106-çev]), aynı zamanda dini konular hakkında yazan ünlü bir edebiyat yazarıdır⁴⁸.

Bu küçük mecmua, değişik tasvirlerin süslemesi için nadir[*nevâdir*] kelimeleri; bir edebî tasvirde linguistik ve şiirsel açıdan belli isimlerle kullanılan münasip sıfatları/ lakapları, süslü ibareleri, imgeleri, konuşma figürlerini ve benzerlerini önerir. Bu kitap, hoş ve güzel olduğu kadar maharetli ve

fonksiyonel/pratik bir eser olarak değerlendirilir ki, bu eser, örneğin meslekleri; patronları/işverenleri için kompoze etiketleri risaleleri yaratmayı ve süslemeyi kapsayan ortaçağ katipleri ve sekreterleri (*kâtib* çoğ. *küttâb*) tarafından kullanılmaktadır. Her ne kadar yazarın ana gayesi, bu nesir yazarlarına yardım etmek değilse de şâirlerin bu eseri çok faydalı veciz el kitabı olarak görmediğine dair en küçük bir delil bile yoktur. (Çalışmamızın ileriki sayfalarında *Se'âlibî*'yle ilgili olarak göstereceğimiz gibi.)

Çağdaş eserlerle kıyaslamaya gidildiğinde bir kişi, konularının ve terkiplerinin zenginliğiyle *Mecma'u'l-Belağa*'nın, başından sonuna kadar *The Home Book of Quotations* veya *Dictionnaire des mots et des idées* çizgilerine sahip olan bir rehber-kitabın çok ötesinde bir kitap olduğunu düşünebilir. Dahası bu kitap, münferid kelimelerle ilgilenen sıradan bir kamus değil, bir süslü terkipler/ibareler kamusunu temsil etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu derleme, Abbâsî hilafetinin bürolarındaki belli *küttâba* ve özellikle de *Dîvânü'r-Resâil*'de görevli olan sekreterlere faydalı olmuştur. Üstelik ortaçağlarda, çok sayıdaki *udebâ*, *küttâb* ve genel olarak profesyonel nesir yazarları, yer yer şiirler de yazmışlardır. Yazarımız da, geniş aydınlar(*udebâ*) tabakası için bir *edebiyat* kitabı olan *Muhadarâtu'l-Udeba*'yi⁴⁹ yazmıştır. Bu edebiyat antolojisi, farklı edebî, etik, dinî, filolojik, tarihsel türleri ve genel eğitici materyalleri içermektedir ki bunlar arasında *Muhibb* ve *'l-Mahbûb*'da yer alan aynı temaların bazılarıyla da karşılaşılabilir; ancak her iki antolojiden her biri, bu malzemeleri kendi metodu içinde ele almaktadır.

Dahası, onuncu asırdan önceki yazarların, şiirlerdeki 'ifadeleri' çıkarıp onları nesir metinlerinde kullanacakları şekilde "değiştiregeldiklerini" de düşünebiliriz⁵⁰ 10. ve 11. asırda, ifadeleri "tahvil eden" bu özel elkitapları, kompoze edildiler ki, *Se'âlibî*(ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Nesru'n-Nazm* (beyitlerin düzyazılaştırılması/ nazmın nesirleştirilmesi yani; kafiyeli ve vezinli metnin süslü, -bazen vezinli değil ama secili- nesre çevrilmesi) bunlara dahildir⁵¹. Aynı yazar, bu iki metodu gösterdiği daha az tanınan iki eser daha yazdı: *Secu'n-Nesr* secisiz nesir metinlerini secili nesre çevirmekte⁵². *Nazmu'n-Nesr* ise zahiren bunun tam zıddını icra etmekte; nesir metinlerini şiir beyitlerine dönüştürmektedir⁵³. Biz burada retorik süslemeler rezervinin, bu yüzden hem nazım hem de nesre müştereken yayıldığını görüyoruz. Tematik tertiple *Se'âlibî* tarafından yazılan diğer koleksiyonlar ise *Sihru'l-Belağa*⁵⁴ ve *el-Mübhic*dir⁵⁵. O aynı tipte başka eserler de yazdı; bu çalışma için bunların en önemlisi, *Simâru'l-Kulûbtur* ki, yazar burada bazen şiir ifade tarzı usulünden alınmış parça verileri (süslü nesirde kelimeleri, teşbihleri, terkipleri, meselleri ve deyimsel ifadeleri aynı gayeyle sunmak için) toplamaktadır ve onları tematik bölümlerinin her birinin en başında sunmaktadır⁵⁶. Her ne kadar *Se'âlibî*'nin kitapları, taziye mektupları veya yaltaklanıcı ve övücü sanatsal mektuplar yazma gibi pratik gayeler için nesir yazma (bunlardan bazıları süslü nesir) ile meşgul olan *küttâb*'a yardımcı olmak için düşünülmüş ise de, *Se'âlibî*'nin risaleleri de, şiir için süslü ifadeleri ve ibareleri seçildiği rehber kitaplar olarak kullanılabilir. Râğıb el-İsfehânî'nin kitabının, bu çalışmada büyük oranda onları temsil ettiği test edilmiştir. Hatta onun ismi, *Mecma'u'l-Belağa*, *Se'âlibî*'nin *Sihru'l-*

Belağası anımsatmaktadır (ve her ikisinde de *belağa* kelimesi, şiir kitabı anlamına gelmez; daha çok retorik süslemeler anlamını ifade eder; karşı çalışmamız, bölüm I/4/f). Üstelik Râğîb el-İsfehânî'nin *Mecma'u'l-Belağa'sı*, temaların bölümlenmesi ve alt bölümlenmelerinin Kâlfitesinden ve imgelerin farklı elementleri arasındaki ayırımından dolayı kendisinden önceki tüm derlemeleri aşmıştır. Öyle ki bu kitap, sanatsal yazılar için gerçek bir kamus olarak görülmektedir.

Farklı bir açıdan bu eser, linguistik farklar (müteradif vb.) üzerine yazılan kitapların, sözlüklerin ve benzerlerinin geleneğini izler. Örneğin Râğîb el-İsfehânî'nin kitabındaki bazı kısa pasajlar, Se'âlibî'nin başka bir kitabı olan *Fıkhü'l-Luğa*'daki hakim teknikleri temsil etmektedir⁵⁷. Son eser (Se'âlibî'nin eseri), açık bir şekilde Arap leksikografisinde ve bazı edebiyat kitaplarında gelişen uzun bir geleneği özetlemektedir. Teradüflerin derlenmesiyle, okuyucuyu onlar arasındaki farkları gözlemlemeye sevk etmesi ve böylece de okuyucuya yazılarında bu hacimli leksik servetin kullanımını kolaylaştırması tasarlanmıştır. Özetle *Mecma'u'l-Belağa*, birkaç yönden, esasen de farklı materyal türlerinin, onları ele alma metodlarının ve kitabın dizayn edilmesinde gözetilen farklı pratik faydaların terkihi açısından tamamıyla yeni bir eserdir.

3. Bu iki yazmayı karşılaştıran birisinin, iktibas edilen pasajların farklı uzunlukları dikkatini çekebilir. İlk antoloji, *el-Muhibb ve'l-Mahbûb*, uzun şiirlerin bütün bölümlerini kapsar; iki yarım mısradan daha kısa elementler genellikle iktibas edilmemiştir. Sonuç olarak bölümler, sadece bazen ve kısmen motiflere bölünmüştür. (Bir sayfanın yarısını teşkil eden birkaç beyitten müteşekkil) her bir parça, çok uzundur ve değişik açılardan açıklamaya müsait olan farklı konuları ele almaktadır. Her kısa bölüm birden fazla motif içermektedir. Netice itibarıyla, yazar es-Serî er-Reffâ', iktibas edilen metinlerdeki ifadelerdeki farklı paralellikleri göstermek için hatırı sayılır bir şekilde bölümün ana temasından sapmıştır. Bu açıdan ikinci yazma *Mecma'u'l-Belağa*, tamamen farklıdır. O, yazarı Râğîb el-İsfehânî'ye motiflere daha güzel ve daha açık bir tertip başarısını sağlayan kelime ve terkipler gibi küçük unsurlarla ilgilenir. Böylece beyit metinleri ve düzyazı yazmak için Arap yazarlarla etkili bir araç sunulmuştur. Ne var ki, ilk yazma, bazı derin gözlemler konusunda bütünüyle eksik değildir. Bu anlamda o, genellikle *belâğat* kitaplarında bulunan malzemeyi aşmıştır.

Gerçekten hiçbir eser, kendi türünde emsalsiz değildir. Tematik olarak düzenlenmiş şiiri ve şiir kritiğini (*nakd*) veya ifade gruplarını ve bunları ispat etmek için yapılan nakilleri içeren başka meşhur ortaçağ derlemeleri de vardır. İbn Ebî Avn'ın (ö. 323/934) "teşbihler" *teşbihât* antolojisi, bizim için özel bir öneme sahiptir. Çünkü o, *el-Muhibb ve'l-Mahbûb*'dan önce yazılmış ve bu yüzden de er-Reffâ'nın yeni edebî kavramlarının nasıl Arap şiirindeki birkaç yaratıcı jenerasyonunun peşinden geldiğine tekrar dikkatleri çekmeye yardımcı olmuştur⁵⁸. Er-Reffâ, bazen "resmî" ortaçağ şiir koleksiyonlarında sunulan metinlerden farklılık arzeden beyit versiyonlarını iktibas etmektedir. Muhtemelen bu varyantlar, sözlü şiir geleneğinden yani yazılı metinlerdeki her detayı kontrol etmekten daha çok beyitleri hafızalardan iktibas etme gele-

neğinden ortaya çıkmıştır. Hem bilim adamları, hem şâirler, zengin nakil varyasyonlarını ezberlemeksizin bilimlerinde ve şiir yaratıcılığında ilerleyemezler. Hatta *me'ânî* edebî türlerinin ortaya çıkmasından önce katipler (*küttâb*), özellikle de yeterli ehliyet ve yeteneğe sahip olmayanlar, yazılı örnek listelerine veya nakil not defterlerine güvenmeyi yeğlerler⁵⁹.

Bu iki derlemenin, *el-Muhibb* ve *'l-Mahbûb* ve *Mecma'u'l-Belağâ*'nın önemi, kendi dönemlerinde hüküm süren edebî teknikleri ve kavramları aydınlatmalarında/tefsir etmelerinde yatmaktadır. Ne yazık ki, bu iki yazma, hala yayınlanmayı beklemektedir⁶⁰.

(Devam edecek)

¹ Bu çalışmada *belâğat*, Ortaçağ Arap edebiyat teorisi ve ona adanan incelemeler anlamında “retorik” ve “şiir”i karşılayan genel bir terim olarak kullanılmıştır. *Belâğe*, *fesâhe*, *beyân*, bunları ifade eden öteki terimler ve bunların farklı alanları (ve alt kısımları), retorik, stilistik vb. terimler arasındaki farklara burada özel bir vurgu yapılmamış; özen gösterilmemiştir. Hebrew Üniversitesindeki (Emevî döneminin sonuna kadar ulaşan) Arap Şiiri Fihristi’ne ve son derece dostça tavsiyeleri kadar bazı beyitlerin anlaşılması ve paralelliklerinin tespit edilmesi konusunda bana yardımlarından dolayı bu bölümün başkanı Prof. A. Arazî’ye teşekkür ediyorum. Ayrıca bu makalede incelenen iki yazmanın mikrofilmleri için Leiden Üniversitesi Kütüphanesine ve Topkapı Sarayı Müzesine teşekkür borçluyum.

² Bkz. A. H. el-Zeyyât, *Difâ'ani'l-Belâğâ*, Kâhire, 1945, s. 54-55’de, Arap şiirinin en ünlü teorisyenleri olan Abdülkâhir [el-Cürcânî] ve Ebû Hilâl [el-Askerî]ye saldırmaktadır. Fakat el-Zeyyât’ın bakış açısı, bize göre çok daha “batılı” durmaktadır. Aynı zamanda H. M. Şeref, *Suveru'l-Beyyine beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Kâhire, 1965, s. 470, ise yeni teori üretme zamanının geldiğini deklare etmektedir (fakat bu da, mevcut teorileri yeniden şekillendirme olarak anlaşılabilir). Eski teorilere diğer yaklaşımlar için bkz. Çalışmamız, 8 dipnot.

³ *Lafz* ve *ma'nâ* terimlerinin açıklaması için bkz. Çalışmamız, 1/4/b-d ve 6., 21(!). 27. ve 30. dipnotlar. Şekil ve muhteva problemi, çoğunlukla *intihâl* (plagiarism) meselesi (bu kavram, bir kişinin ötekini şiirindeki ‘tema’yı alıp yeni bir ‘şekl’e sokmasını ifade etmektedir. Bunu, hem “içerik”in hem de “şekl”in ötekinden ödünç alınması ile karşılaştırmak için bkz. Çalışmamız, 5 dipnot.) ile ilişkilidir. *Lafz* ve *ma'nâ* sorunuyla ilgilenen modern çalışmalar, örneğin şunlardır: G. von Grunebaum, “Arabic Literary Criticism in the Tenth Century”, (orijinal olarak *JAOS* 61 (1941), s. 51-57’de yayınlanmıştır.), yeni basım Grunebaum, “Themes in Medieval Arabic Literature”, (London, 1981), 8. makale, (özellikle s. 56’ya bkz.); G. von Grunebaum, “The Concept of Plagiarism in Arabic Theory”, (orijinal olarak *Journal of Near Eastern Studies* 3 [1944], s. 234-253’e yer almaktadır.), yeni basım a.g.e., (*Themes*), 5. makale, (ve karşı. Almanca versiyonu, aynı şahıs, *Kritik und Dichtkunst* [Wiesbaden 1955], s. 87-100, özellikle, 97, 101-129); İzzuddin İsmail, *el-Üsûsü'l-Cemâliyye fi'n-Nakdi'l-Arabî*, (Kâhire, 1955), s. 147 vd.; Şevki Dayf, *Fi Nakdi'l-Arabî*, (Kâhire, 1966), s. 161-66; W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik*, (Beyrût, 1969), s. 69-82 ve karşı. 82-99; V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, (Leiden, 1975), s. 46-51 ve karşı. 127-128, 149-150; J. Bencheikh, *Poétique Arabe*, (Paris, 1975), s. 11-122; K. Ebû Dîb, *Al-Jurjânî's Theory of Poetic Imagery*, (Warminster, 1979), özellikle s. 51-52; 58-61; G. J. H. Van Gelder, *Beyond the Line*, (Leiden, 1982), s. 4, 13, 84, 104, 107-108, 130, 153, 172. (Dilciler arasındaki paralel bir tartışma, karşı. C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, [Leiden, 1977], s.

185-6, ve bkz. Cemil Sa'd, "İbn Cinnî ve'l-Cürcânî fi Difâihimâ ani'l-Ma'nâ", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-İrâkî*, 31 [1980], s. 175-190. Ayrıca bkz. Çalışmamız, Ek bölümü.

⁴ W. Heinrichs, a.g.e., s. 44-45, 56-65; J. Ch. Bürgel, "Die beste Dichtung ist die Lügenreichste", *Oriens* 23-24 (1974), s. 7-102. Karş. V. Cantarino, a.g.e., s. 27-40, 80-84, 164-165 (Cürcânî'den tercüme)

⁵ G. von Grenubaum, a.g.m., ("The Concept"); B. Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Mekâyisuhu'l-Belâğîyye*, (Kâhire, 1952), s. 165-178; A. Trablûsî, *La critique poétique des Arabes*, (Damascus, 1955), s. 192-213; M. M. Haddara, *Müşkilâtü's-Serikât fi'n-Nakdi'l-Arabî*, (Kâhire, 1958); A. Kalkîle, *el-Kâdî el-Cürcânî ve'n-Nakdu'l-Arabî*, (Doktora tezi, Kâhire, 1973), s. 326-363. Karş. I. Levin, "On plagiarism and Originality in Hebrew Poetry in Spain", (İbranice), *Peles: Studies in Hebrew Literary Criticism*, ed. N. Govrin, (Tel Aviv, 1980), s. 19-377.

⁶ Bkz. Çalışmamız, dipnot 3. Zengin örnek serisi için bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, (Kâhire, 1912), tıpkı basım, Beyrût, 1978), s. 345-346, 362, 370-371, 374-385. Başka örnekler için bkz. Çalışmamız, bölüm, I/4/c ve dipnotlar, 21, 27, 30.

⁷ el-Zeyyât, a.g.e., s. 54-55'de ortaçağ yazarlarının 'yufalsifune'n-nahve ve'l-belâğa la li şeyin' (sebeatsız yere, nahiv ve belâğati felsefileştirdiklerini) söylemektedir.

⁸ Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâziha*, 3. baskı, (Kâhire, 1936; eser, 12'den fazla basımı yapılmıştır.); I. Selâme, *el-Belâğa ve'n-Nakd*, 3. baskı, (Kâhire, 1936); A. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 10. baskı, (Kâhire, 1939); M. T. Lâdikî, *el-Mubassat fi İlmi'l-Belâğa*, (Beyrût, 1962). Aşâğıdaki eserler, (önsözlerine bakılırsa) öğretmenler ve üniversite öğrencileri için yazılmıştır: B. Tabâne, *İlmu'l-Beyân*, (Kâhire, 1967); A. el-Cündî, *el-Belâğatü'l-Ğaniyye*, (Kâhire, 1966). Ve benzer başka bir çok kitap vardır.

⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, tah. A. el-Bicâvî, (Kâhire, 1952).

¹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî*, (Kâhire, A. H. 1352; yeni basım Bağdad, ts.), Karş. Çalışmamız, dipnotlar, 42, 84, 96, 112.

¹¹ C. Brockelmann, G.A.L., G. 1, s. 126, S. I., s. 194, Ebû Hilâl'in sadece bir *me'ânî* çalışmasını zikreder (yani *Dîvânü'l-me'ânî*). Ancak Yakut, *İrşad (Mu'cemu'l-Udeba)*, cilt: 3, ed. D. S. Margoliouth, (Kâhire, 1923-1930), s. 137'ye bakıldığında Yakut'un *Dîvânü'l-me'ânî*'nin dışında müstakil çalışmalar olarak *Me'ânî'l-Edeb*, *İ'lâmu'l-Me'ânî fi Me'nai's-Şi'r* ve *el-Fark beyne'l-Me'ânî* adlı eserleri zikretmektedir. B. Tabâne, a.g.e. (Ebû Hilâl), s. 33'de tüm bu dört kitap başlıklarını verir; C. Kanâzî ise Ebû Hilâl'in şiirlerinin yayınlandığı *Dîvân* (Damascus, 1979), s. 26-32'de sadece *Dîvânü'l-Me'ânî*'yi zikreder ve diğerlerini atlar (bu sonuncular, büyük bir ihtimalle ortaçağ kaynaklarına değil, aksine C. Brockelmann'a dayanmaktadırlar. (Tüm *Me'ânî's-Şi'r* edebî türü hakkında) karşı. Çalışmamız, dipnotlar, 40-42.

¹² Van Gelder, a.g.e., s. 131, belli bir branşımı (yani *el-fasl ve'l-vasl*) "cümle-rabitası" olarak isimlendirir; halbuki *ilmü'l-me'ânî*'nin tüm sahası, onun tarafından (Van Gelder, a.g.e., s. 8) "stilistik sentaks" ve onun aksine ise *nahv*'in mütemmimi olarak tanımlanmıştır. (Bkz. R. Baalbaki, "The Relation between nahw and Belâğa", *Zeitschr. Für Arab. Linguistik*, 11 [1983], s. 7-23; referans, G. J. H. Van Gelder'dir.) Karş. A. Matlûb, *el-Belâğa inde's-Sekkâkî*, (Bağdad, 1964), s. 118-119 ve bkz. B. Reinert, "al-Ma'ani wa-l-Beyân", *E.I.*, (yeni baskı), ilgili yer. *Me'ânî* teriminin, gramatik kontekslerde geçişleri için bkz. Örneğin el-Cürcânî, terc. K. Ebû Dîb, a.g.e., s. 43, 62'de *me'ânî'n-nahv* olarak geçmesine karşın başka kaynaklarda *me'ânî'l-*

kelam terimi tercih edilmiştir (Bkz. örneğin, B. Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî, Dirase fi Tatavvuri'l-Fikri'l-Arabî*, [Kâhire, 1968], s. 171-181). R. İd, *Felsefetu'l-Belâğa*, (Alexandria, 1979), s. 17-53, *ilmu'l-me'ânî*'ye daha başında kavramın ma'nâsını karıştırdığı nispeten uzun bir bölüm ayırmıştır; bölümü, *me'ânî*'nin 'anlam' ile karşılanması hakkındaki Ebû Hilâl el-Askerî'den bir iktibasla açar; fakat *ilmu'l-me'ânî*'yi 'cümle-ilişkisi' olarak tanımlamakla devam ettirir. Şiir üzerine yapılan bazı ortaçağ eserleri, hem grammer/nahiv üzerine bir bölüm, hem de *me'ânî* üzerine müstakil bir bölüm ihtiva etmektedirler, örneğin Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı (Çalışmamız, dipnot 15) ve el-Muzaffer b Fadl el-Alevî'nin *Nazratu'l-İğriz*, (Damascus, 1976), s. 13 vd.

¹³ Örnek olarak bkz. A. Sakar, *el-Nizamu'l-Bedî fi'l-Me'ânî, ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (Kâhire, A. H. 1327), s. 9-97; B. Tabâne, a.g.e., a.y.; D. el-Cündî, *İlmü'l-Me'ânî*, (Kâhire, ts.).

¹⁴ Bkz. K. Ebû Dîb, "al-Djurdjani", *E.I.* (yeni baskı), ilgili yerler. Bununla birlikte, Ş. Dayf, *el-Belâğa Tatavvur ve Tarih*, (Kâhire, 1965, s. 190-219 gibi bazı yazarlar, bu ilmi el-Cürcânî'ye nispet etmektedirler. Gerçek ise bu "ilmi" el-Cürcânî icat etmemiş; fakat o benzer problemlerle ilgilenmiştir. (Van Gelder, a.g.e., a.y.)

¹⁵ el-Sekkâkî, *el-Miftâh*, (Kâhire, h. 1348), s. 70 vd. Onu ve onun şârihlerini takip eden yazarlar, örneğin el-Kazvîni, *el-İzâh*, (Kâhire, 1949), s. 72 vd.; *et-Taftazânî, Şurûhu't-Telhîs*, (Kâhire, 1972), s. 151 vd.

¹⁶ Örneğin *Kütübü'l-Me'ânî ve'l-Beyân* bölümü için bkz. *Defter-i Kütüphanesi-i Atı Efendî*, (İstanbul, h. 1310), s. 438; *Defter-i Kütüphanesi-i Râğîb Paşâ*, (İstanbul, h. 1310), s. 97-101; *Nuruosmaniye Kütüphanesinde Mahfuz Kütüb-i Mevcudenin Defteri*, (İstanbul, h. 1303), s. 251-25.

¹⁷ *Me'ânî'l-Kur'ân* branşı ve müellifleri (Ebû Ubeyde, el-Ferrâ vb.) hakkında bkz. A. Matlûb, a.g.e., s. 80-82; F. Sezgin, *G.A.S.*, I/35-36, 48-49, 596; VIII/8, 24, 51, 61, 67, 79, 80, 85, 108, 110, 117, 124, 147, 163, 186, 242, 271; A. K. Ferid, *Lemehâtu'l-Belâğîyye fi Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeşi'l-Evsat*, (Kâhire, 1983), s. 13-35; A. K. Ferid, *el-Ahfeş's text*; I. Goldfeld, ed., *Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition*, (Arapça [Acre, 1984]), s.54-56. Krş. *Me'ânî's-Şir*'i iç anlam olarak (yorum, şiirinin açıklaması), çalışmamız, II/1 bölümü ve dipnot 41.

¹⁸ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, ed. H. Ritter (tekrar basım, Beyrût, 1983), s. 333, 5. satır, "Onun büyük sağ eli vardır" metaforunun "O, çok güçlüdür" anlamına geldiğini (*bi-ma'nâ* = ... anlamında) söylemektedir; oysa iki satır altında geçen *ma'nâ*, 'motif' anlamına gelmektedir.

¹⁹ J. Dana, *Poetics of Medieval Hebrew Literature*, according to M. Ibn Ezra (İbranice [Tel Aviv, 1921]), s. 46-47 (*ma'nâ* - içerik), 49 (tema), 50 (literal olarak 'içerik' olarak çevrilenin, "motifler") olarak anlaşılmasını izah eder.), 82 (*ma'nâ* - anlam, mefhum). Karş. Fakat H. Ritter (terc.), *Die Geheimnisse der Wortkunst des 'AbdulQâhîr al-Curcânî*, (Wiesbaden, 1959), s. 22 (*motifler*), 261 (sinnformen der Rede), bazen terimin aynı bilim adamı tarafından kullanıldığında bile çok farklılığa ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

²⁰ Bkz. Çalışmamız, dipnotlar 3, 6.

²¹ el-Câhîz, *el-Heyevân*, tah. A. S. Hârûn, (Kâhire, 1938), III/131-132. Karş. el-Câhîz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, ed. A. S. Hârûn, 4. baskı, (Kâhire, 1975), I/75, 76, özellikle 6. ve 8. satırlar. Karş. Haddara, a.g.e., s. 197; A. A. Feşel, *Ârâu'l-Câhîz el-Belâğîyye*, (Kâhire, 1979), s. 81-82; D. A. Matrûh, *el-Belâğa inde'l-Câhîz*, (Bağdad, 1983), s. 52-53; Câhîz'ın *Heyevân*'da ifade ettiği görüş, (kabul eden veya reddeden) diğer yazarlar tarafından tekrar edilmiştir. Örneğin Husrî, *Zahru'l-Edeb*, ed. A. el-Bicâvî, (Kâhire,

1969), I/107; Ebû Hilâl el-Askerî (Bkz. Zeki Mübarek, *en-Nesru'l-Fennî*, Kâhire, 1934, II/68-72, özellikle 106-107; G. von Grunebaum, a.g.m., ["The Concept"], s. 238, 241; Haddara, a.g.e., a.y.); Abdülkâhîr el-Cürçânî ve Âmidî (Bkz. Ebû Dîb, a.g.e., s. 60. Karş. von Grunebaum, a.g.m. ["Arabic Lit. Crit."], s. 56) Karş. Bakillânî, *I'câz*, (Kâhire, 1963), s. 42; Haddara, a.g.e., s. 200; Şeref, a.g.e., s. 14; İbn Cinnî ve Cürçânî'nin *ma'nâ*'yı 'savundukları' hakkında özellikle Cemil Sa'd'ın makalesi, a.g.m., ay.

²² el-Câhız, a.g.e., (*Heyevân*), II/365.

²³ Câhız, a.g.e., (*Beyân*), I/145.

²⁴ Câhız, Tafdîlu'n-Nutk ale's-Samt, in *Resâilü'l-Câhız*, tah. A. S. Hârûn, Kâhire, 1979, IV/232.

²⁵ Van Gelder, a.g.e., s. 8, dipnot: 22.

²⁶ Bkz. İbn Kuteybe'nin eseri, çalışmamız, 38 ve 39. dipnot.

²⁷ el-Câhız ve onu takipçileri, şiir sanatını marangozluk, oymacılık, metal-dökümcülüğü (*sabk*) gibi bir zanaat olarak; kuyumculuk (*siyağa*); dokumacılık (*nesc*) sanatı ve zanaatçileri tarafından ustalıklı çalışılan ham materyaller (=lafızlar ve *me'ânî*) konusundaki öteki iş kolları olarak tasvir etmişlerdir. Örneğin bkz. el-Câhız, a.g.e., (*Beyân*), I/67; Câhız, a.g.e., (*Heyevân*), III/132 (Karş. Ş. Dayf, en-Nakd, [Kâhire, 1954], s. 83); Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-Şi'r*, tah. S. A. Bonebakker (Leiden, 1956), s. 3-4 (bir şiirin ham materyali, bir marangozun kalası gibidir, vb.); el-Cürçânî, a.g.e., (*Delâil*), s. 389 (Karş. 196-197, 368). Ayrıca bkz. G. von Grunebaum, "The Aesthetic Foundation of Arabic Literature", orijinal olarak *Comp. Lit.*, 4, (1952) ve yeni basım a.g.e., (Themes), özellikle s. 328-329; A. Badavî, *Abd al-Qâhir al-Curcânî*, (Kâhire, 1962), s. 256; ve İzzuddin İsmail, a.g.e., s. 183; I. Levin, "The Rider and the Pen", (İbranice), *Studies in Honour of A. M. Habermann*, ed. Z. Malakhi, (Tel Aviv ve Kudus, 1977), s. 148-149. Bütün bu kaynaklarda biz şunu bulmaktayız: *Sinâ'a* (genel anlamıyla zanaat), metal-dökümcülüğü, bilezik ve yüzükleri şekillendiren kuyumculuk sanatı, dokumacılık vb.'lerini karşılamaktadır. Karş. İbn Tabatabâ, *Hyaru's-Şi'r*, (Kâhire, 1956), s. 67, 87; İbn Haldûn, *Mukaddime*, (yeni basım, Beyrût, ts.), s. 570 (bir dokuma tezgahı (*minwal*) üzerinde dokuma, alçı sıvacılığı ve kalıpcılık [*qalib*], 571. sayfada dokumacı, kalıpcı ve bunların alet-edavati zikredilmiştir.). Zanaatçinin profesyonel dilinde *belâğatin* bir tanımı için de bkz. Z. Mübarek, a.g.e., I/175-178; J. Sadan, "Kings and Craftmen", *SI*, 56 (1982), s. 26-28; J. Sadan, "The Art of the Goldsmith Reflected in Medieval Arabic Literature", *Islamic Rings an Gems* içinde, ed. D. J. Content (London, 1987), özellikle, s. 462-464, 474.

²⁸ Karş. dipnot: 3, 6, 21. Daha önce ifade edildiği gibi, *ma'nâ*, *me'ânî* kelimelerinin, nazmın/şiirin "gayeleri" (*eğrad*) (=aşk, hiciv, methiye vb. farklı türler) gibi daha ileri anlamları burada ince bir şekilde ayrıntılanmamıştır. Örneğin bkz. Kudâme b. Cafer, a.g.e., s. 23 vd.; (Van Gelder, a.g.e., s. 51; G. Schoeler, *ZDMG* içinde, 123 [1973], s. 12-15). Karş. Trablûsî, a.g.e., s. 188.

²⁹ Bkz. Çalışmamız, dipnot: 37 (el-Buhturî'nin derlediği bir *el-Me'ânî* mecmuası da, bize kadar ulaşmamıştır.)

³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (Sinâ'ateyn), s. 82-83, 208-209 ve değişik yerlerde; Abdülkâhîr el-Cürçânî, a.g.e., (Esrâr), s. 188-204. Ayrıca bkz. el-Âmidî, *el-Miivâzene*, (Kâhire, 1982), cilt: 2, örneğin s. 59 (kadınlar = ceylanlar ve yabancı inekler), 64, 105 (sevgilinin ağzı ile ilgili mecazlar), 83 (kadın= güneş veya ay). Bu sistem, el-Âmidî'nin *el-İbâne*'sinde (Kâhire, 1961) daha bariz değildir. Karş. Trablûsî, a.g.e., s. 90 vd. Bundan dolayı teoriye gelince, sadece tek Aşâmali (A'dan B'ye) *me'ânî* dönü-

şümü (stoktan, veya meşhur bir beyitten yeni bir beyte) verilmiştir. Neredeyse çok-Aşâmali sistemi bitirme noktasına gelen el-Kartacannî bile, *Minhâcu'l-Buleğâ'* sında (Tunus, 1966), s. 40, sadece bir Aşâmali izahı sunmaktan nihai tahlilde hoşnuttur. Ayrıca “ardışıklık” ve “gelişim” kavramları için bkz. W. Heinrichs, a.g.m., (“The Aesthetic”), s. 327-328 (135-136 Almanca versiyonunda). Motifler olarak genel *me'âni* sistemi için de bkz. Van Gelder, “Literary Theory: The Problem and its Efficiency”, *Arabic Poetry* içinde (G. Levi Della Vida Conf.), ed. G. von Grunebaum, (Wiesbaden, 1973), özellikle, s. 56 vd.

³¹ Bkz. Çalışmamız, bölüm III/2'nin sonlarına doğru.

³² Bkz. Çalışmamız, bölüm, II, III.

³³ Aynı yer.

³⁴ C. Brockelmann, G.A.L., G. I, s. 90, S. I., s. 144.

* Biz, bu makalede Leiden University Library, yazma Or. 559 nüshasını kullanacağız. Bkz. J. De Goeje, Th. Houtsma, Ca. Cod. Arab., c. 1 (Leiden, 1888), s. 252 vd.; P. Voorhoeve, Handlist (Leiden 1957), s. 226. Ayrıca bkz. Çalışmamız, Ek bölümü.[Eser, yayınlanmıştır: Serî er-Reffâ', Ebu'l-Hasan Serî b. Ahmed el-Mevsili, *Muhibb ve'l-Mahbûb*, ed. Misbah Galavunci, Dimeşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabî bi Dimeşk, ts. / çev.]

³⁵ C. Brockelmann, G.A.L., G. I., s. 20, 84-85, S. I, s. 39. Ch. Pellat, “el-Hamâse”, *EI.*, ilgili madde, (ondan önce: F. Klein-Franke, “The Hamasa of Abu Temmâm”, *JAL*, 2 [1971], s. 13-36; 3 [1972], s. 142-178; N. En-Necdi, *Dirasa fî Hamasat Ebî Temmâm*, [Kâhire, 1955]). Karş. F. Sezgin, *G.A.S.*, cilt. 2, s. 66-75.

³⁶ C. Brockelmann, *G.A.L.*, G.I, S.I, s. 41; Ch. Pellat, a.g.e., ay., F. Sezgin, *G.A.S.*, cilt: 2, s. 75 vd.; Fuat Sezgin'e göre, a.g.e., s. 59, Buhturî, *Me'âni's-Şi'r* dalına ait bir mecmua derlemiştir.

³⁷ C. Brockelmann, G.A.L., G.I, s. 122, S.I, s. 185; G. Lecomte, *Ibn Qutayba*, (Şam, 1965), s. 117 vd. İbn Kuteybe'nin *Kitâbu'l-Me'âni'l-Kebîr (Me'âni's-Şi'r)*'i Haydarabad, 1949'da yayınlanmıştır (yeni basım, Kâhire ts [1983 ?]).

³⁸ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 603-792.

³⁹ C. Brockelmann'a göre, G.A.L., S. I, s. 182, Sa'leb'in *Me'âni's-Şi'r*'inin yazması, muhtemelen kayıptır. F. Sezgin, *G.A.S.*, cilt: 2, s. 57-59, bu edebî türe ait olan kitapların uzunca bir listesini, İbn Kuteybe'nin antolojisinden önce mevcut olan 15 eseri vermektedir (al-Uşnandânî'nin eseri, 19. numaradadır.); Trablûsî, a.g.e., s. 22-23, 188; Bencheikh, a.g.e., s. 59-62. Ayrıca bkz. Uşnandânî'nin iki basımının (Çalışmamız, dipnot: 41) önsözlerindeki liste.

⁴⁰ Bir *me'âni's-Şi'r* listesi için el-Uşnandânî, *Me'âni's-Şi'r*, (Beyrût, 1964), s. 6, ve bir *me'âni's-Şi'r* kitapları listesi için (Şam, 1969), s. VII-IX.

⁴¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânu'l-Me'âni*, (bkz. çalışmamız, 10. dipnot). Ebû Hilâl'in öteki *me'âni* kitaplarını derlediği gayet açıktır; ne var ki, Brockelmann ve diğerleri tarafından bu gözden kaçırılmıştır. (çalışmamız, dipnot: 11).

⁴² Es-Serî Reffâ', a.g.e., vr. 1b-2a.

⁴³ G. Lecomte, a.g.e., s. 111-115. Dini hukuk konuları kadar edebî konuları ele alan İbn Kuteybe'nin eseri, tamamıyla dinsel tarafı ele alan İbn Hanbel'in *Kitâbu'l-Eşribe*'sinden (Kâhire, 1981) tamamen farklıdır.

⁴⁴ İbn Mu'tazz, *Fusûlu't-Temâsil fî Tebâsiri's-Sürûr*, (Kâhire, 1925). C. Kanâzî ve F. Ebû Hadra yeni bir baskı hazırlamaktadırlar.

⁴⁵ Bkz. J. Sadan, “Vin –fait de civilisation”, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon, (Kudüs, 1977), s. 129-160, özellikle 39. dipnot.

⁴⁶ Es-Serî er-Reffâ’, *Dîvân*, cilt: 1, ed. H. H. el-Hasani (Bağdad, 1981), editörün girişinin ikinci bölümü, s. 49-95. er-Reffâ’ın Kuşacım, ve Sanavbarî gibi çağdaşı şâirler, benzer şiir türünü geliştirmişlerdir.

⁴⁷ Yazma, Topkapı, 8017 A. 2390. Ayrıca bkz. F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Katalogu*, cilt: 4, (İstanbul, 1969), s. 162. [Eser, basılmıştır: Rağib el-İsfehani, *Mecma’u l-Belâğa*, 2 cilt, tah. Ömer Abdurrahman es-Sarisi, Amman, 1987 / çev.]

⁴⁸ C. Brockelmann, G.A.L., G.I, s. 289, S.I, s. 505-506.

⁴⁹ Er-Râğib el-İsfehânî, *Muhâdarâtü l-Udebâ*, Beyrût, 1961. Örneğin, 2. kısım, s. 536, 22. bölümün (*hadd*) başı, aynı yazar tarafından yazılan yazmamızdaki (Çalışmamız, bölüm IV/1) aynı temaları (yıldızlı gökler vb..) ele almaktadır.

⁵⁰ İsmi meçhul yazar, (yaklaşık miladi 940-950’de yazmış olduğu) başlıksız bir eseri, (muhtemelen *Siyâsetu l-Mülük* şeklinde başlıklandırılmıştır), yazma, Hacı Mahmud Ef. (İstanbul), vr. 17 b. Bkz. J. Sadan, *Nouvelle source sur l’époque bûyide*, (Tel Aviv [Hadara Serisi No: 1, Tel Aviv Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Bölümü, Arapça bilim dalı], 1980), s.68 (ayrıca bir makale olarak “New Sources of the Buyide Periode”, IOS, 9 [1983], s. 355-376, fakat bu İngilizce versiyon, çalışmayı ve yazarını tanıtmakta, pasajların kendisine yer vermemektedir). Bu yazma, (yazışma büroları, *dîvânü r-resâil* ile ilişkili olan), temel ilgisi, edebiyattan çok devlet iradesi ve ekonomik aktiviteler olan “objektif” bir idarecinin bakışıyla tamamen mizah yollu tasvir edilen Arapça süslü nesrin gelişimi hakkındaki ilginç pasajlardan biridir. Bu pasajda, müstakil bir çalışmayı hak eden “intihalcilik”, risale tarzında nesir yazma mesleğinin ana özelliği olarak tasvir edilmekte ve bu meçhul yazar tarafından şiir ve nesir sahalarındaki “intihalcilik”in farklı seviyeleri dikkatli bir şekilde ayırt edilmektedir. Ayrıca bu önemli konu için bkz. J. Sadan, (*Studia Islamica*), “La littérature vue par un administrateur frustré”. (baskıda).

⁵¹ Es-Se’âlibî, *Nesru n-Nazm*, (Kâhire, h. 1317, yeni basım Beyrût-Bağdad, ts.), Karş. von Grunebaum, a.g.m. (“Plagiarism”), s. 251-253. Bu “değiştirme” faaliyeti, 8. asırda başlamıştır. (Bkz. A. Arazî, “Une épître d’Ibrâhîm ibn Hilâl al-Sabî sur les genres littéraires”, *Studies in Honour of D. Ayalon*, ed. M. Sharon [Kudüs, 1986], s. 4, dipnot: 4.)

⁵² İstanbul Üniversitesi, yazma, Arapça, 741, vr. 1b-12b. Bu küçük antoloji, başka bir yerde zikredilmemektedir. Fakat bunun tertibi, Se’âlibî tarafından yazılan *Kitâbu s-Sifât* (London, B.L., Or, 9197)’a yakın veya oldukça benzer gözükmektedir. (Bu eser, herhangi bir katalogda veya Brockelmann’ın G.A.L.’ında zikredilmemiştir. Se’âlibî’nin yazmalarının bazısındaki başlıklar, onları tanımlamaya çalışan kişileri yanlış yöne kolayca sevk edebilmektedir).

⁵³ İstanbul Üniversitesi, yazma, Arapça 741, vr. 23a-49a. Her ne kadar başlık ve üst başlık bu derlemenin (*Nesru n-Nazm*’ın aksine) nesri beyte çevirdiğini gösteriyorsa da, bu eserin, sadece *Nesru n-Nazm*’dakiler de dahil şiir pasajlarını tekrar ettiği ve nesir pasajlarını göz ardı ettiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle, yazar veya onun müstensihlerinden biri, *Nesru n-Nazm*’daki aynı materyalleri kullanarak bir şiir antolojisi “yarattı” ve buna *Nazmu n-Nesr* (!) aldatıcı bir başlığını koydu.

⁵⁴ Es-Se’âlibî, *Sihru l-Belâğa*, (Şam, h. 1350).

⁵⁵ Es-Se’âlibî, *el-Mübhic*, (Kâhire, ts.).

⁵⁶ es-Se'âlibî, *Hassu'l-Hass*, (Beyrût, 1966); *et-Tevfik ve't-Telfik*, (Şam, 1983), açıkça *me'ânî* lere benzer bir tertiple ve belli bir hacimde, onun *el-Îcâz ve'l-Î'câz*'ı (İstanbul, h. 1310, yeni basım. Karihe, ts.), *et-Temsil ve'l-Muhadara*'sı (Kâhire, 1961) ve aynı yazarın diğer kitapları.

⁵⁷ Es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, ed. R. Dahdah, (Paris ve Beyrût, 1861).

⁵⁸ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Simtu'l-Le'ali fi Emâli'l-Kâli*, Kâhire, h. 1354, gibi edebiyat eserleri. Şiir üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. Çalışmamız, dipnot: 30. Bkz. İbn Ebî Avn, *Kitâbu't-Teşbihât*, (Cambridge ve London, 1950), örneğin s. 102-104'de bu makalenin bölüm III/1-3 aynı temaları sunmaktadır. İlk iki iktibas, yukarıda gösterdiğimiz gibi, antolojistimiz es-Serî er-Reffâ tarafından verilen malzemeye benzemektedir; İbn Zafir el-Ezdî, *Garaibu't-Teşbihât*, (Kâhire, 1971).

⁵⁹ Bu, isimsiz yazarın metninin (çalışmamız, dipnot: 51) nasıl tefsir edilebildiğini göstermektedir.

⁶⁰ *El-Muhibb ve'l-Mahbûb*, tarihsiz olarak basılmış olduğu için 1991 yılında yayınlanan bu makaleden öncemi sonra mı olduğu hakkında bir şey söylememiz mümkün gözükmezken yazar, Ek bölümde bu eserin 1986 yılında yayınlanmış olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan *Mecma'u'l-Belâğa*, bu makaleden önce 1987 yılında yayınlanmıştır. Serî er-Reffâ', Ebu'l-Hasan Serî b. Ahmed el-Mevsilî, *el-Muhibb ve'l-Mahbûb*, ed. Misbah Galavunci, Dimeşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabî bi Dimeşk, ts.; Râğib el-İsfehânî, *Mecma'u'l-Belâğa*, 2 cilt, tah. Ömer Abdurrahman es-Sarisî, Aman, 1987 (çev).

YASİN KÂHYAOĞLU

**EBU'L-ABBÂS EL-MUBERRİD'İN
HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE “EL-KÂMİL” ADLI ESERİ**

Yasin Kâhyaoglu *

Özet: Bu çalışmada, Arap dilinin öncülerinden birisi olan Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in hayatı, ilmî şahsiyeti ve “el-Kamil fi'l-edeb” adlı eseri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: el-Muberrid, el-Kâmil

The Life and The Scholarship of Abu al-Abbas al-Mubarrid and His Book “al-Kamil fi-al Adab”

Summary: In this study, the life and the scholarship of Abu al-Abbas al-Mubarrid, one of the frontiers of Arabic Language, and his book “al-Kamil fi-al Adab” in particular is examined.

Keywords: al-Mubarrid, al-Kamil

* Yard.Doç.Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (ykahyaoglu@hotmail.com).

A - HAYATI

1- el-Muberrid'in Adı ve Nesebi

Ebu'l-Abbas el-Muberrid'in adı ve nesebi konusunda, kaynaklarda bazı farklılıklar vardır. Genel kabul gören şekli şöyledir:

Muhammed b. Yezîd b. Abdil Ekber b. Umeyr b. Hassan b. Selim b. Sa'd b. Abdillâh b. Yezîd b. Mâlik b. el-Haris b. Amir b. Abdillâh b. Bilal b. Avf b. Eslem Sumâle b. Ahcen b. Kâ'b b. el-Haris b. Kâ'b b. Abdillâh b. Malik b. Nasr b. el-Ezd el-Basrî'dir. Künyesi Ebu'l-Abbâs, şöhret bulduğu lâkabı ise el-Muberrid'dir¹.

2- Lakabındaki ihtilaf

el-Muberrid kelimesindeki "râ" harfinin nasıl okunacağı birçok araştırmacının dikkatini çekmiş, bu konuda çeşitli hikaye ve kıssalar öne sürülmüştür.

Bazı araştırmacılar buradaki "ra" harfinin fethalı, yani (el-Muberrid) olduğunu iddia ederken, diğer bazıları ise kesreli, yani (el-Muberrid) şeklinde olduğunu söylemişlerdir. "el-Muberrid" lakabı, hocası el-Mazinî (ö.249/863)'nin takdir için söylediği "hakkı isbat edici" anlamında bir kelimedir².

Şeyh Şinkî (ö.1816-1904) 'râ' harfinin kesre, yani "el-Muberrid" olduğunda ısrar etmiş, fetha, yani "el-Muberrid" şeklinde okuyanları şu beyitle tenkit etmiştir:

والكسر في راء المبرد واجب وبغير هذا ينطق الجهلاء

el-Muberrid kelimesindeki 'râ' nin kesreli olması gerekir
Ancak cahiller başka şekilde telaffuz eder³.

el-Muberrid kendi lakabı konusunda duyduğu söylentilere son vermek amacıyla şu iki beyti söylemiştir:

لا تكرهن لقباً شهرت به فلبت محظوظ من اللقب
قد كان لقب مَرّة رجل بالوائلى فعدّ في العرب

öŞhret bulduğun lakabı kerih görme, bazen kısmet lakabdan gelir
Bir defasında birine "Vailî"⁴ denildi, o da böylece Araplardan sayıldı⁵.

Yakût el-Hamevî, Mu'cemu'l-udeba adlı eserinde Muberrid ile ilgili övgüyü ifade ettikten sonra lakabı olan "el-Muberrid" hakkında şu görüşe yer vermiştir: "el-Muberrid" olarak lakab alması ise; hocası el-Mazinî "Elif-lam" adlı kitabını tasnif edince, kitap hakkında onun kanaatını sordu. el-Muberrid'in verdiği güzel cevap üzerine el-Mazinî kendisine: kalk! sen el-Muberrid'sin, (yani: hakkı isbatlayansın) dedi. Ancak daha sonra Kûfeliler tarafından bu lakab "el-Muberrid" şeklinde tahrif edildi⁶.

3- Doğumu ve Vefatı

Yaygın kanaate göre el-Muberrid, 10 zilhicce 210 (25 mart 826) tarihinde

Basra'da doğdu⁷. Ezd'in kollarından olup pek tanınmayan “Sumâle” kabilesine mensup idi. Ebu'l-Abbas el-Muberrid, Mu'tadid'in hilafeti döneminde, 285 h. tarihinde şevval ayında, bir rivayette de zilkade ayında Bağdat'ta vefat etmiştir⁸. Namazını; el-Kadi Ebû Muhammed Yusuf b. Yakub kıldırması, cenazesi Babu'l-Kûfe mezarlığındaki bir eve defnedilmiştir⁹.

el-Muberrid'in ölümü üzerine Sa'leb (ö.291/904), şu beyitlerle hem kendisini hem de onu medh etmiştir:

ذهب المبرد وانقضت أيامه وليذهبن إثر المبرد ثعلب
بيت من الآداب أضحى نصفه حربا وباقي النصف منه سيحرب

el-Muberrid göçtü gitti, günleri tükendi, onun peşinden Sa'leb de gidecektir

Edeb sarayının yarısı harap oldu, diğer yarısı da yakında harap olacaktır¹⁰.

4-Tahsil Hayatı

el-Muberrid Basra'da yaşadı. Tahsilini burada yaptı. Basralı alimlerden Ebû Hatim es-Sicistanî (ö. 255/ 868), Ebû Ömer el-Cermî (ö.225/839 ve Ebû Osman el-Mazinî'nin derslerine devam etmiş, Sibeveyh (ö.180/796)'in “el-Kitab”ının bir kısmını el-Cermî'den okumaya başlamış, el-Cermî'nin ölümünden sonra, geriye kalan kısmını da el-Mazinî'nin yanında tamamlamıştır.

Basra dil mektebinin en âlimi kabul edilen el-Muberrid, nahivde iki ekol olan Basra ve Kûfe ekollerine bağlı değildi. Farklı bir görüş ortaya çıktığında onlara muhalif davranırdı.

Örneğin:” ليس ” nin haberinin “ ليس ” ye takdim edilmesini kabul etmezdi.

Onun bir özelliği de, çok fazla mutalaa sonucunda bazı terkip ve ifadelerde zaman zaman yanılgiya düşmesi idi.

Mesela: “لوا” dan sonra muttasıl zamirin gelmesini kabul etmezdi.

“لواي – لولاك – لولاه” gibi

el-Muberrid Bağdat'ta yaşamayı tercih etti. Orada halife ve umerâ ile görüştü. Bağdat'ta meşhur ve ma'ruf olan, Kûfelilerin imamı Sa'leb ile ilmî tartışmalara girerdi.

el-Muberrid ile Sa'leb arasında Bağdat'ta geçen münakaşalar meşhurdur.

Bir gün Sa'leb'in kendisi hakkında birşeyler söylediğini duydu. Buna öfkelenen el-Muberrid Sa'leb'e şu beyitlerle cevap verdi:

رب من يعنيه حالي وهو لا يجري بيالي
قلبه ملآن منه حالي وفؤادي منه حالي

Benimle uğraştığı halde o gönlümden bile geçmiyor
Kafası hep bende, oysa kalbimde ona yer yoktur¹¹.

el-Muberrid, parlak zekası ve anlayışı, kuvvetli hafıza ve muhakemesi sayesinde küçük yaşlarda lugat ve nahiv ilminde büyük bir mesafe katederek,

geniş ve sağlam bilgisini etrafına kabul ettirmişti. Daha genç yaşlarında elde ettiği şöhreti Basra hudutlarını aşmıştı. Verdiği dersler son derece güzel, oldukça fasih ve belîğ konuşurdu. Rivayetlerinde güvenilir olduğu gibi, nükteli konuşmalar yapar ve zarif bir üslûp kullanırdı¹².

İbn Hallikan, Muberrid'in dil ve gramer konusunda imam olduğunu, edebiyat alanında faydalı eserler yazdığını kaydetmektedir¹³.

el-A'lam'da ise el-Muberrid'in ilmî kişiliği şöyle anlatılmaktadır:

"Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Arap dilinin önderi, edebiyat ve rivayet imamlarından biridir"¹⁴.

Hicrî 247 yılında Mutevekkil öldürülünce Bağdat'a geldi. Rakibi Ebu'l-Abbâs Sa'leb ile ilk buluşmaları ve münakaşaları bu tarihte gerçekleşti. Bağdat'ta emir ve vezirlerden, özellikle Tahir oğullarından, Bağdat valisi Ubeyd b. Abdullah b. Tahir (ö.330/913) ve kardeşi Muhammed'den alaka, saygı ve yardım gördü. Bağdat'ta hoca olarak büyük faaliyet gösterdi.

el-Muberrid, belîğ ve fasîh konuşurdu. Kolay ve çoğu zaman irticalen söylediği şiirlerinin çok olduğu kaydedilir ise de, bunlardan ancak birkaçı hal tercemesinden bahseden eserlerde tesbit edilmiştir¹⁵.

Hocaları

1- Ebû Osman el-Mazinî (ö.249/863); el-Muberrid hocası el-Mazinî hakkında şöyle der: Sibeveyh'den sonra nahiv'de Ebû Osman'dan daha alim kimse yoktur. Bir çok konuda Ahfeş ile munazaralarda bulundu ve onu susturdu¹⁶.

el-Muberrid, hocası el-Mazinî'den kıraat rivayet ettiği gibi, "Tasrîfu'l-Mâzinî" adlı kitabı da ondan rivayet etmiştir. Ayrıca luğat ve edeb kitaplarında el-Muberrid'in el-Mazinî'den rivayetleri pek çoktur.

2- Ebû Hatim es-Sicistanî (ö. 248/862); el-Muberrid şöyle der: es-Sicistanî'ye daha küçük yaşlarda iken gittim. Ancak ilim tahsilini terketmemi gerektiren bazı sebeplerle bir süre ilme ara vermek zorunda kaldım. Fakat daha sonra tekrar onun halkalarına katıldım¹⁷.

3- et-Tevvezî (ö.848 m); el-Muberrid'in hocalarından biri de et-Tevvezî'dir. el-Muberrid ondan bahsederken şöyle der: Şiirde Ebû Muhammed et-Tevvezî'den daha şair birini görmedim. er-Riyaşî ve el-Mazinî'den daha alimdi¹⁸. et-Tevvezî'nin ismi el-Muberrid'in "el-Kâmil" adlı eserinde çokça geçmektedir.

4- ez-Ziyâdî (ö.249/863)

el-Muberrid'in hocalarından biri de ez-Ziyâdî'dir. el-Muberrid ondan pek çok rivayette bulunmuş, ismi el-Kâmil'de geçmektedir.

5- el-Câhız (ö.255/869); el-Muberrid, hayatının son günlerine kadar el-Câhız'la alaka ve ilişkilerini devam ettirmiş, el-Kâmil'de ondan çokça rivayette bulunmuştur.

el-Muberrid ilmîni sadece hocalarından almamış, aynı zamanda kendisin-

den önce yaşamış diğer alimlerin eserlerini okuyarak da çok istifade etmiştir. Ancak Sibeveyh'in "el-Kitab"ından fazlaca etkilenmiş ve onun ilminden daha çok yararlanmıştırdır denilebilir.

ez-Zebidî (ö.926-989)'nin rivayetine göre el-Muberrid, ilk yıllarda onu okumuş ve kavramıştır. Sibeveyh'in "el-Kitab"ına karşı aşırı bir sevgi duymuş, bu aşırı muhabbetinden dolayı adı geçen kitaptan kendi şahsı için bir nusha edinmiş ve onu istinsah etmek isteyenlere dahi vermemiştir¹⁹.

Birçok kimse el-Muberrid'den ders almış ve onun ilminden istifade etmiştir. Bazı talebeleri şunlardır:

1- ez-Zeccâc (ö.311/923); el-Muberrid'den sonra Basra dil mektebinin ri-yaseti ona geçmiştir. Önceleri Sa'leb'le buluşan ez-Zeccac, daha sonra Muberrid'den ayrılmayarak ondan ilim almıştır²⁰.

2- el-Ahfeş b.Süleyman (ö.315/927); el-Muberrid'in "el-Kamil"ini şerh edenlerdendir.Yine el-Muberrid'den pek çok rivayetleri vardır. el-Eğani ve Mucemul-udebâ adlı eserlerde bu rivayetleri zikredilmiştir.

Örneğin: “حدثنا المبرد في غير الكامل” “el-Muberrid hem el-Kamil'inde yazmış, hem bize ayrıca şöyle anlatmıştır²¹.”

3- Muhammed b. Ca'fer es-Saydelânî; el-Muberrid'in damatlarından-dır. el-Eğani ve Mu'cemu'l-udeba'da el-Muberrid'den yaptığı rivayetler vardır²².

4- Ebû Bekr b. es-Serrac (ö.316/929); el-Muberrid'in en genç talebelerin-dendi. Ondan Sibeveyh'in "el-Kitab"ını okudu. Daha sonra musiki ile iştiğal etti²³.

5- Ebû Bekr b. Ebi'l-Ezher (ö.325/937); el-Muberrid'in katip ve yazıcısı idi²⁴.

Ayrıca el-Muberrid'den; Ebû Bekr Muhammed b.Yahya es-Sûlî (ö.335/946), Niftaveyh (ö.323/935) ve başka pek çok kimse ders almıştır²⁵.

B- İLMÎ ŞAHSİYETİ

1- Alimlerin el-Muberrid Hakkında Söyledikleri

Alimler el-Muberrid hakkında pek çok övgü ve methiyelerde bulunmuş-lardır. Bu övgü ve methiyeleri öşyle sıralamak mümkündür:

- ez-Zeccac (ö.311/923) şöyle der: el-Muberrid Bağdat'a gelince, onunla tartışmak için ben de Bağdat'a gittim. Orada Ebu'l-Abbas Sa'leb'den ders alı-yordum, dolayısıyla el-Muberrid'i sıkıştırmaya karar vermiştim. Onunla tar-tışmaya başlayınca beni delillere boğdu, illetleri söylememi istedi. Benden öyle şeyler sordu ki; cevaplarını veremeyecek duruma geldim. Bu vesile ile onun alim, fâzıl ve büyük bir akla sahip olduğuna kesin kanaat getirdim. Bundan sonra da artık ondan ayrılmadım²⁶.

- es-Sîrâfî (ö.368/972) şöyle demiştir: el-Cermî ve el-Mazinî tabakasın-

dan sonra nahiv ilmi Ebu'l-Abbas Muhammed b.Yezid el-Ezdi'ye intikal etmiştir.

es-Sırafi başka bir ifadesinde de şöyle der: Ebû Bekr b. Mucâhid'in şöyle dediğini duydum: Kur'an'ın manaları hususunda, öncekilerin görüş belirttikleri konularda, Muberrid'den daha güzel cevap veren kimse görmedim. Sa'leb ilim dizginini elinde tuttuğundan, Muberrid'in geniş ilminden mahrum kaldım²⁷.

el-Muberrid'i övenler onu muasırı olan Sa'leb'e tercih ediyorlardı²⁸.

- Ebu't-Tayyib el-luğavî de şöyle demiştir: Ne asrında, ne de ondan sonra Muberrid'in benzeri yoktur²⁹.

- Şair el-Buhturi (ö.284/ 898) de Muberrid'i şöyle medhetmiştir: Emir Muhammed'in elde ettikleri, ancak Muhammed b.Yezid sayesinde olmuştur³⁰.

- Ayrıca Muberrid'e muasır olan şair İbn Rûmî (ö.283/ 896)'nin de el-Muberrid hakkında çok uzun bir kasidesi vardır. el-Barûdî (ö.1322/1904) bu kasidenin bir bölümünü "el-Muhtarat"ında dile getirmiştir³¹.

el-Kıftî (ö.646/1284), onun hakkında şöyle der: Ebu'l-Abbas Muhammed b.Yezid ilimde, edebiyatta, ezberde, isabetli görüşlerinde, fasih oluşunda, beyanda, güzel hitabında, husnu hatta, açık ifade ve tatlı izahlarında eşine rastlanılmamış biridir³².

Cerh ve ta'dil alimleri, Muberrid'in sika (ilim ve rivayette güvenilir) olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Kesir "el-Bidaye ve'n-nihaye" adlı eserinde Muberrid'in nakillerinde sika olduğunu kaydetmiştir³³.

el-Hatib (ö.463/1072) "Târîhu Bağdâd" adlı eserde el-Muberrid hakkında şöyle der: alim, fazıl ve rivayetlerinde sika idi³⁴.

2- el-Muberrid ile Sa'leb Arasında Bir Mukayese

el-Muberrid ile Sa'leb, aynı asırda yaşamış iki büyük edebiyatçı ve dil âlimidir³⁵.

el-Muberrid, Ebu'l-Abbas Sa'leb (ö.291/904) ile munazara için bir araya gelmek isterdi. Sa'leb ise bundan hoşlanmazdı. Sa'leb'in bu durumu damadına soruldu: neden Sa'leb el-Muberrid ile bir araya gelmekten hoşlanmıyor? şöyle cevap verdi: Çünkü el-Muberrid, ibaresi güzel, işaretleri tatlı, dili fasih, izahları son derece açık birisidir. Sa'leb ise takip ettiği metod muallimlerin metodudur. İkisi bir mecliste karşı karşıya geldiklerinde hemen her kes el-Muberrid'e hak verir, daha sonra meselenin iç yüzü öğrenilir³⁶.

Sa'leb'in damadına: neden Muhammed b.Yezid, Sibeveyh'in "el-Kitâb'ı" konusunda Ahmed b.Yahya' dan (Sa'leb'den) daha çok bilgilidir? diye soruldu. Şöyle cevap verdi: Çünkü Muhammed b.Yezid onu alimlerden okudu. Ahmed b.Yahya ise onu kendi kendine okudu³⁷.

el-Muberrid ve Sa'leb'in ilimdeki değerini takdir etmek açısından Ebu Bekr b. el-Ezherî (ö.325/937)'nin şu beyitlerini zikretmek yerinde olur:

أيا طالب العلم لا تجهلن وعذ بالميرد أو ثعلب
تجد عند هذين علم الورى فلا تك كالجمل الأجرى
علوم الخلائق مقرونة بمدين في المشرق والمغرب

Ey ilim talebesi, sakın cahil olma, Muberrid veya Sa'leb'e sığın
Kâinatın ilmini ikisinde bulursun, uyuz deve gibi olma
Bilesin ki, beşeriyetin ilmi şarkta ve garpta bu ikisi ile kaimdir³⁸.

Bazıları da Muberrid'i şu beyitlerle meth etmişlerdir:

وإذا يقال من الفتى كل الفتى والشيخ والكهل الكريم العنصر
والمستضاء بعلمه ويرأيه ويعقله قلت: ابن عبد الأكبر

Yaratılış itibariyle ilminden, görüşünden ve aklından istifade edilen gerçek genç, olgun insan kimdir denilse, derim ki; İbn Abdi'l-ekber (yani el-Muberrid')dir³⁹.

Bir başkası da onu şu beyitlerle övmüştür:

وأنت الذي لا يبلغ المدح وصفه وإن أطنب المداح مع كل مطنب
رأيتك والفتح بن خاقان ركباً فأنت عدل الفتح في كل موكب
وأوتيت علما لا يحيط بكنهه علوم بني الدنيا ولا علم ثعلب
يروح إليك الناس حتى كأنهم بيابك في أعلى منى والمحصب

Sen ki övgüde eşsizsin, övenler övgülerinde mubalağa da etseler,
Seni ve el-Feth b. Hakan'ı binekte gördüm, her kafilde seni Feth'e denk gördüm.

Sana öyle bir ilim verildi ki, ne dünyadaki insanların ilmi ona vakıf ne de Sa'leb'in.

İnsanlar sanki Mina ve Muhassab⁴⁰ de senin kapında duruyor⁴¹.

el-Muberrid, aralarındaki çekişmeye rağmen, Sa'leb'i övmüş ve Kûfelilerin en alimi Sa'leb'dir demiştir. Kendisine el-Ferra (ö.761-822m.) hatırlatıldığında: “O, Sa'leb'in onda biri dahi olamaz” demiştir⁴². el-Muberrid “Şerhu'l- Lamiyeti'l-Arab” adlı eserinde Sa'leb'den ilim aldığını söyler.

Sa'leb de el-Muberrid'i ölümünden sonra şu beyitlerle övmüştür:⁴³

ذهب الميرد وانقضت أيامه وليذهبن إثر الميرد ثعلب
بيت من الآداب أضحى نصفه خربا وباقي النصف منه سيخر
فتزودوا من ثعلب فيكأس ما شرب الميرد عن قريب يشرب
أوصيكم أن تكتبوا أنفاسه إن كانت الأنفاس تكتب

Muberrid gitti, ömrü son buldu, onun peşinden Sa'leb de gidecektir
Edeb sarayının yarısı harap oldu, diğer yarısı da harap olacaktır
Sa'leb'den ilim almaya çalışın, pek yakında Muberrid'in içtiği kaseden o da içecektir.

Size tavsiyem, onun nefeslerini dahi yazınız, şayet nefeslerin yazılması

mümkün ise⁴⁴.

Hocalarının ölümünden sonra, Basra dil mektebinin en salahiyyetli alimi kabul edilen el-Muberrid'in, Kûfe mektebinin mümessili olan Sa'leb ile Bağdat'ta yaptığı munakaşalar meşhurdur. Bu münakaşalarda Muberrid; güzel konuşması, nüktedanlığı, hazır cevaplılığı ve şair tabiatı ile etrafında bulunan kimseler üzerinde lehine bir hava meydana getirirdi⁴⁵.

el-Muberrid'in ilim konusundaki hassasiyetini, talebenin hoca karşısında dersi nasıl dinlemesi gerektiğini İbn Miksem'in şu rivayetinden anlıyoruz. İbn Miksem,⁴⁶ Muberrid'in şöyle dediğini rivayet eder: "Dersi dinlemek göz ile olur, kendisine ders verdiğin kimsenin gözlerinin sana baktığını görürsen bil ki o talebe dersi iyi dinliyor"⁴⁷.

3- el-Muberrid ve Fıkhul-Luğa

el-Muberrid;"el-Kamil"adlı eserinde bir çok garip kelimenin lugavî işti-kakına değinmiş ve bu konuya geniş yer vermiştir. Onun bu alandaki çalışmalarına birkaç misal verelim:

- 1- الجنين : ما لم يظهر
- 2- الجنين : الذي في بطن أمه
- 3- اجتر : الترس، لأنه يسترك
- 4- المجنون : المعطى العقل
- 5- ويسمى الجرّ حناً لاختفائهم

1- Cenin: henüz meydana gelmemiş şeydir.

2- Cenin: annesinin karnında olandır.

3- el-Micenn: zırh'ın adıdır, çünkü seni korur.

4- el-Mecnun: aklı kapalı olandır.

5- Cinlere "cin" denilmesinin nedeni, gizlenmelerinden ötürüdür⁴⁸.

Muberrid, "Kitabu mâttafaka elfazuhu ve mahtelefe meânihi fi'l-Kur'an" adlı eserinde semantik ilmi ile ilgili meseleleri işlemiştir⁴⁹.

4- el-Muberrid ve Şiir

Muberrid nahiv ve edebiyatta olduğu gibi şiirde de büyük maharete sahip bir şahsiyettir. Birçok şiiri mevcuttur. el-Kamil'de çeşitli şiirlerini görmek mümkündür: Örneğin:

Muberrid; Sa'leb'in kendisi hakkında bir şeyler söylediğini duyunca, ona şu beyitlerle cevap verdi:

ربّ من يعنيه حالي وهو لا يجري بيالي
قلبه ملآن مني وفؤادي منه حالي

Benimle uğraştığı halde gönlümden bile geçmez
Kafası hep bende, oysa kalbimde ona yer yoktur⁵⁰.

Ubeydullah b. Abdullah (ö.300/913) hakkında söylediği bir şiirinde de onu şu beyitlerle medhetmiştir:

بنفسي أخ برّ شددت به أزرِي فألفيته حزًا على العسر واليسر
أغيب فلي منه ثناء ومدح وأحضر منه أحسن القول والبشر

Andolsun ki, benim için iyi bir kardeş, ondan güç aldım,
Bollukta ve darlıkta onu hep özgür buldum
Onun güzel övgüleri kalbimde gizlidir, en tatlı söz ve tebensümleri ondan öğrendim⁵¹.

el-Muberrid asrının şairleriyle irtibat kurmuş ve onlardan şiir rivayet etmiştir. Şair el-Buhturî ile aralarında sıkı bir dostluk ve bağ mevcuttu. el-Buhturi'nin el-Muberrid hakkında yazdığı ve:

“يوم سبت وعندنا ما لكى” ile başlayan şiirleri Buhturî'nin divanında görmek mümkündür⁵².

C- ESERLERİ

Çoğu dil ve edebiyata dair olan eserlerinin sayısı 40'tan fazlaysa de, bunların pek azı günümüze kadar gelebilmiştir. Ebu'l-Abbas el-Muberrid'in telif ettiği eserler genellikle Arapça'nın detayına yöneliktir. Ancak eserlerinin birçoğu kaybolmuştur.

İbn Hallikan bu konuda şöyle der: “el-Muberrid”in edebiyatla ilgili birçok eseri vardır. Bunların başında: “el-Kâmil”, “er-Ravdâ”, “el-Muktadab” ve diğerleri gelir⁵³.

Günümüze kadar gelen en güzel eseri “el-Kamil fi'l-edeb”dir. Bu eserini ileride ayrı bir başlık altında tanıtacağız.

el-Kamil'den başka birçok eseri daha vardır. Bunların başında “el-Muktadab” gelir. Makalenin hazırlanmasında büyük ölçüde yararlandığım bu değerli eseri tamamen nahiv konusuna dairdir. el-Kamil'den sonra yazılan en önemli gramer kaynaklarından biri olmasına rağmen, eserin; zındıklığı ile meşhûr “İbn Ravendî” yolu ile intikal etmiş olması, eserin şöhret bulmasına ve istifade edilmesine engel olmuştur⁵⁴.

Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/ 987) der ki; el-Muktadaba baktım, bir mesele dîşında ondan istifade edemedim. O da:

“إِذَا”nın şartın cevabında geldiğidir. “وَإِنْ تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَنْتَظُونَ”⁵⁵ ayetinde

İddiaya göre bu eserden hiç kimsenin yararlanmamasının sebebi, bu eserin zındık olan İbnü'r-Ravendî'den rivayet edilmiş olmasıdır. İnsanlar bu eserin İbnü'r-Ravendî tarafından rivayet edildiğini anlayınca yaptığını da uğursuz sayarak ondan yararlanmamışlardır⁵⁶.

- 1- el-Kâmil fi'l-edeb
- 2- el-Muktadab
- 3- er-Ravda

- 4- el-Medhal fi Kitabi Sibeveyh
- 5- Kitabu'l-iştikak
- 6- el-Maksûr ve'l-memdûd
- 7- Kitabu'l-müzekker ve'l-müennes
- 8- Meâni'l-Kur'an (bu eseri “el-Kitabu't-tam” olarak bilinir.)
- 9- Kitabu'l-hat ve'l-hicâ
- 10- Kitabu'l-enva' ve'l-ezmine
- 11- Kitabu ihticaci'l-kurra ve i'rabi'l-Kur'an
- 12- Kitabu'l-hurûf fi meâni'l-Kur'an ila sûreti Tâhâ
- 13- Kitabu sifattillahi celle ve alâ
- 14- Kitabu'l-ibâre an-esmâillâhi teala
- 15- Ma'nâ Kitabi'l-Evsat lil Ahfeş
- 16- Şerhu şevâhidi Kitabi Sibeveyh
- 17- Kitabu'z-ziyâde el-münteza' min kitabi Sibeveyh
- 18- Kitabu'l-huruf
- 19- el-Medhal fi'n-nahv
- 20- Kitabu'l-i'rab
- 21- Kitabu't-tasrif
- 22- Kitabu'l-arûz
- 23- Kitabu'l-kavafi
- 24- Kitabu'l-belağa
- 25- er-Risâletu'l-kâmile
- 26- el-Cemi' (bu eserini tamamlamamıştır)
- 27- Kavâ'i'du'ş-şî'r
- 28- Kitabu zarûreti'ş-şî'r
- 29- Kitabu'l-fedâili ve'l-mefdul
- 30- er-Riyadu'l-munike
- 31- Kitabu'l-veşy
- 32- Kitabu şerhi kelami'l-arab
- 33- Kitabu'l-hass ale'l-edeb ve's-sıdk
- 34- Edebu'l-celis
- 35- Kitabu'n-nâtik
- 36- Kitabu'l-memâdih ve'l-mekâdih
- 37- Kitabu esmâi'd-davahi inde'l-arab
- 38- Kitabu mâ ittafaka elfazuhu ve ihtelefa meanihi fi'l-Kur'an
- 39- Kitabu't-teâzi
- 40- Kitabu Kahtan ve Adnan
- 41- Tabakatu'n -nahviyyin el-Basriyyin ve ahbaruhum
- 42- İ'cazu ebyat
- 43- Şerhu Lamiyeti'l-Arab⁵⁷

el-Muberrid'in bu eserlerinden başka, muhtelif kaynaklarda günümüze kadar gelmemiş, ancak hakkında bazı kayıtlara veya muhtevalarından yapılmış nakillere tesadüf edilen eserlerinden bazıları da şunlardır:

- 1- el-İ'tinan
- 2- eş-Şafi
- 3- el-Fiten ve'l-mihen
- 4- el-İhtiyar

5- Şerhu ma ağfelehu Sibeveyh⁵⁸

el-Kâmil Adlı Eseri

el-Muberrid'in eserleri arasında birinci sırada yer alması hasebiyle bir nebze el-Kamil'den bahsetmek yerinde olacaktır.

el-Kâmil, el-Muberrid'in en önemli eseri olup, tarzının mükemmel bir numunesidir. Bu eserinde Muberrid hadisleri, mev'izeleri, hutbeleri, darbımeselleri, çoğu eski şairlere ait şiirleri ve tarihi rivayetleri toplamış, verdiği malzemeyi lügat, gramer ve tarihi bilgi bakımından, yaptığı son derece mühim izahları ile değerlendirerek, zamanın dil ve edebiyat çalışmalarının terkiibini yapmıştır. el-Kâmil; edebiyat, nahiv ve dil zenginliği bakımından, sahip olduğu kültür ve bilgi zenginliğini yansıtan el-Muberrid'in en kapsamlı eseridir.

Çeşitli rivayetler, isnadı olmayan pekçok hikaye, kelime iştikakı ve açıklamaları, nahiv ve i'rab bakımından el-Kamil gibisine rastlamak pek kolay değildir⁵⁹.

el-Kamil; Cahız'ın "Kitabu'l-beyan"ı, Ebû Ali Kalî (ö.356 h)'nin "el-Emâli"si ile birlikte, edebe dair eserler arasında en çok itibar ve rağbet gören 3 kitaptan biri olmuştur.

Ebû Muhammed İbn Hazm, Ebû Ali el-Kâli'nin "Kitabu'l-emalî" adlı eserini tanıtırken, el-Muberrid'in "el-Kâmil" adlı eserine atıfta bulunarak, ikisi arasında bir mukayese yapmış şu görüşe yer vermiştir: Ebû Ali'nin "Nevâdir" adlı kitabı, Muberrid'in yazdığı "el-Kâmil" kitabına eşdeğerdir. Ebu'l-Abbas'ın kitabı nahiv ve ahbar konusunda zengin ve kapsamlı olduğu gibi, Ebû Ali'nin kitabı da dil ve şiir bakımından oldukça zengindir⁶⁰.

Görüldüğü gibi,"Kitabu'l-emalî" gibi zengin ve meşhur olan edebi bir eserin şöhret, tanıtım ve değeri Muberrid'in "el-Kamil" adlı eseri ile sunulmaya çalışılmıştır. Bu da el-Kamil'in ilmi seviye ve değerini ifade etme açısından önemli bir delildir.

el-Muberrid'in bu eseri; el-Cahız'ın "el-Beyan ve't-tebyin"i ile "Kitabu'l-hayavan"ı ve İbn Kuteybe (828/889m)'nin "Uyûnu'l-ahbar"ı tarzında ansiklopedik bir eser olup, şiir, nesir, emsal, mevâiz, hutbe ve risalelerden seçme metinleri ihtiva etmektedir. Adı geçen eserlerden farkı ise, el-Kamil'de dil, nahiv ve i'rab gibi meselelere daha fazla önem verilmesi ve öğreticilik yönünün esas alınmasıdır.

Bu itibarla el-Kamil, edebiyat, dil ahbar ve tarih kaynaklarının en önemlilerinden biridir⁶¹.

el-Kamil bir çok alim tarafından şerh edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- Hişam b. Ahmed Ebu'l-Velid el-Vakşiyî (ö.489) nin şerhi. Şarih bu şerhine "Nüketü'l-Kamil" adını vermiştir.

2- İbnu's-Sîd el-Batalyevsî (ö.444) nin şerhi

3- Eb'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman (İbn Medâ) (ö.592)nın şerhi⁶².

el-Kâmil ilk defa 1286 yılında basılmış, sonra W. Wright tarafından iki cilt halinde “The Kamil Of el-Muberrid” adıyla yeniden basılmıştır. Zeki Mübarek tarafından 3 cilt olarak 1937 yılında Kahire'de neşredilmiştir⁶³.

Beyrut, Risale yayınları tarafından 1986 yılında baskısı yapılan, Muhammed Ahmed ed-Dali tarafından tahkikli olarak fihrist hariç 3 cilt halinde toplanmıştır.

I.cildi 30 bab, II. cildi 19 bab, III, cildi 10 bab olmak üzere toplam 59 babdan ibarettir.

Ayrıca el-Kamil, 1864 yılında bir mukaddime ile birlikte Almanya'da basıldı, ona çeşitli fihristler ilâve edildi.1922 yılında da Almancaya çevrildi⁶⁴.

SONUÇ

Basra dil mektebinin en yetkili simalarından birisi sayılan Ebu'l-Abbas el-Muberrid,dil ve gramer konusunda imam kabul edilmiş, parlak zekası ve anlayışı, sahip olduğu fesahat ve belagatı sayesinde şöhreti Basra hudutlarını aşmakta gecikmemiştir. Daha küçük yaşında lügat ve nahivde kazandığı geniş ve sağlam bilgisini etrafına kabul ettirmiş, Bağdat'ta döneminin vezir ve idarecilerinden büyük alaka, hürmet ve destek görmüştür. Birçok alim tarafından övgüyle anılmış, ölümünden büyük üzüntü duyan muasırı ve rakibi, Kûfe dil mektebinin mümessili büyük edebiyatçı Saleb tarafından da takdirle anılmıştır.

el-Muberrid güzel konuşması, nüktedanlığı, hazır cevap ve şair tabiatı ile etrafındakilere büyük etki yapmış, cerh ve ta'dil alimleri onun, rivayet ve nakillerinde sika (güvenilir) olduğunu kabul etmişlerdir.

el-Muberrid, kuvvetli hâfıza ve muhâkemesi sayesinde, Bağdat'ta hoca olarak faaliyet göstermiş, Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö.316/928), İbn Keysân (ö.320/932), Ebû Bekr es-Sûlî (ö.335/946) ve İbn Durusteveyh (ö.347/958) gibi pek çok kişi talebesi olmuştur.

el-Muberrid'in eserlerine baktığımızda, daha çok dil ve edebiyat ağırlıklı olmak üzere eserlerinin sayısı 40'i geçerse de, bunlardan ancak pek azı günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. Onun en önemli eseri “el-Kâmil fi'l-edeb” adlı çalışmasıdır. Bu zengin ansiklopedik eserinde hadisleri, mev'izaları, hutbeleri, darb-ı meselleri, çoğu eski şairlere ait şiirleri ve tarihi rivayetleri toplamış, bütün bunları dil, gramer ve tarihi bilgi çerçevesinde değerlendirerek dil ve edebiyat çalışmalarına ışık tutmuştur.

el-Muberrid'in “el-Kâmil” adlı bu eseri, Câhız'ın “el-Beyân ve't-tebyin”ı, İbn Kuteybe'nin “Uyûnu'l-ahbar”ı ve Ebû Ali el-Kalî'nin “Kitabu'l-emâli”si ile birlikte, edebiyata dair eserler arasında en çok itibar ve rağbet gören üç kitaptan biri olmuştur. Adı geçen eserlerden farkı ise, el-Kâmil'de dil, nahiv ve irab gibi meselelere daha fazla önem verilmesi ve öğreticilik yönünün esas alınmış

olmasıdır. Bu itibarla el-Kâmil, dil, ahbar ve tarih kaynaklarının en önemlilerinden biri sayılmıştır.

¹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX,111; el-Muberrid, *el-Muktadab*, thk. Muhammed

Abdulhalik Udayme, I, 9; ez-Ziriklî, *el- A'lam*, VII, 144

² el-Muberrid , *el- Muktadab*, a.g.e., I, 11

³ el-Muberrid, a.g.e., I,11

⁴ el-Vailî: Vail kabilesine mensup kişi anlamındadır.

⁵ el- Muberrid, a.g.e., I,12

⁶ Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX,112,113

⁷ Yâkut, a.g.e., XIX,111,112; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-a'yân* IV, 319; Nihad M. Çetin, “*Müberra*”, İA,VII,779

⁸ ez-Ziriklî, *el-A'lam*, VII,144

⁹ Yâkut, a.g.e., XIX,120; İbn Hallikan, a.g.e., IV, 319

¹⁰ Diğer beyitler için bkz. İbn Hallikan, a.g.e., IV,319; el- Muktadab, I,3; Yâkut,a.g.e.,XIX,120

¹¹ Muhammed et-Tantavî, *Neşetu'n- nahiv ve târihu eşheri'n-nuhât*, s.9; Yâkut,a.g.e., XIX, 120

¹² Yâkut, a.g.e., XIX, 112

¹³ İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314; Yâkut,a.g.e., XIX, 112

¹⁴ ez-Ziriklî, a.g.e., VII,144

¹⁵ Nihad M.Çetin, “*Müberra*”, İA, (M.E.B.)VIII,780; el-Muktadab, I,18 vd.

¹⁶ Yâkut,a.g.e., I,21

¹⁷ Yâkut,a.g.e., IXX, 112

¹⁸ el-Muktadab,a.g.e. I, 22

¹⁹ el-Muktadab,a.g.e. I, 22, 23

²⁰ Yâkut,a.g.e., I, I49

²¹ el-Muberrid, *el-Kamil*, II,132

²² Yâkut, a.g.e. XVIII, 95; el-Eğânî, IV, 415

²³ Yâkut, a.g.e. XVIII, 197

²⁴ Yâkut, a.g.e. XVIII, 197

²⁵ Yâkut, a.g.e. XIX, II2; İbn Hallikan, a.g.e. IV,314

²⁶ Yâkut, a.g.e. XIX, II7, II8

²⁷ Yâkut, a.g.e. XIX, 112, 113

²⁸ Yâkut, a.g.e. IXX, 112

²⁹ el-Muberrid, *el-Muktadab*, I, 40

³⁰ el-Muberrid, a.g.e., I, 39

³¹ el-Muberrid;, a.g.e., I, 40

³² el-Muberrid;, a.g.e., I, 40

³³ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, XI,79; İbn İmad el-Hanbeli, *Şezerat*, I, 190

³⁴ el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, III,380

³⁵ İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314

³⁶ İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314; Yâkut, a.g.e. XIX, II8

³⁷ el-Bârûdî, *Muhtarat*, I,4

- ³⁸ İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314; Yâkut, a.g.e. XIX, II4, 115; İbn İmad el-Hanbeli, a.g.e.I, 191
- ³⁹ Yâkut, a.g.e. IXX, 119
- ⁴⁰ Mina ve Muhassab: Mekke ile Arafat arasında iki yerin adıdır.
- ⁴¹ Yâkut, a.g.e. IXX, 119 daha fazla hikaye ve menkıbe için bkz. İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314 vd.
- ⁴² El- Muberrid, el-Muktadab, I, 30; İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314
- ⁴³ el-Muberrid, a.g.e. I, 30
- ⁴⁴ İbn Hallikan, a.g.e., IV, 319; el- Muberrid, *el-Muktadab*, I, 30; *Tarihu Bağdad*, III, 387
- ⁴⁵ Nihad M. Çetin, "Müberred", İA, VIII,780
- ⁴⁶ Adı; Muhammet b. el-Hasan b.Yakub b.Miksem el-Attar'dır. Badat halından olup, Arap dili ve kıraat alimidir. Hicri 354 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, a.g.e. I, 44
- ⁴⁷ İbn Abdilberr, a.g.e. I, 44
- ⁴⁸ el-Muberrid, *el-Kamil*, III, 23
- ⁴⁹ el-Muberrid, el-Muktadab, I, 53
- ⁵⁰ Yâkut, a.g.e. XIX, 120
- ⁵¹ Şiirin tamamı için bkz. el-Muberrid, *el-Muktadab*, I,19
- ⁵² Bkz.el-Muberrid, a.g.e., I, 24
- ⁵³ Bkz. İbn Hallikan, a.g.e., IV, 314
- ⁵⁴ Yâkut, a.g.e. XIX, 121
- ⁵⁵ "Şayet yaptıklarından ötürü başlarına bir fenalık gelse, hemen ümitsizliğe düşüverirler" Rum suresi, ayet, 36
- ⁵⁶ Yâkut, a.g.e. XIX, 121
- Kanaatimizce böyle bir iddia ve düşüncenin ilim adına kabul edilecek bir tarafı yoktur. Zira kişilerin öne sürdükleri fikirlerde doğrular ve yanlışlar tartışılmalı, kişinin zındıklığı veya inancı tartışılmamalıdır.
- ⁵⁷ Yâkut, a.g.e. X, 122, 123; ez-Ziriklî, a.g.e., VII, 144
- ⁵⁸ Yâkut, a.g.e. XIX, 121, 122; Nihad M. Çetin, "Müberred", İA, VIII,78I
- ⁵⁹ el-Muberrid, a.g.e., I, 54; İA, VIII,780
- ⁶⁰ el-Muberrid, a.g.e., I, 55; Ebû Ali el-Kalî, *Kitabu'l-emalî*,I, 10
- ⁶¹ Demirayak, Kenan – Çöğenli, M Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 7
- ⁶² el-Muberrid, a.g.e., I, 54
- ⁶³ Nihad M.Çetin, "Müberred", İA, VIII,780
- ⁶⁴ el-Muberrid, a.g.e., I, 56

ARAP DİLİNDE NAHT VE KELİME TÜRETMEDE “NAHT” YÖNTEMİNİN KULLANIMI

Yakup Civelek*

Özet: Dilbilimciler, büyük dillerin, zaman içinde ortaya çıkan yeni varlıklar ve olaylar karşısında, kendi bünyesine uygun yeni kelimeler ve kavramlar türetme imkan ve kudretini taşıdığını belirtmektedirler. Dünyanın önemli dillerinden bir kabul edilen Arap dilinin de kendine has, iştikak, ta’rib, tevlid, kalb, terkeb, ve naht gibi çeşitli kelime türetme yöntemleri bulunmaktadır. Çalışmamızda, iki yada daha fazla kelimedenden farklı anlamlı bir kelime oluşturulması anlamına gelen naht olgusunun kelime türetiminde bir yöntem olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusunu ele alacağız. Klasik dilciler arasında naht bir kelime türetme yöntemi olarak ele alınmamışken, konu çağdaş dilciler arasında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Makalede önce, klasik dönemden itibaren çeşitli örneklerini gördüğümüz naht konusunda açıklamalar yapacak, daha sonra da, modern dünyanın ortaya çıkardığı yeni kavram ve terimlere Arapça karşılık bulmak için, bu olguyu bir yöntem olarak kullanılma imkanını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, naht, iştikak kelime türetme, menhût, İbn Fâris, Bilimsel Terimler

An-Naht (Word Coinage) in Arabic Language and It’s Usings in Derivation as a Derivation Methods

Summary: Linguistic say that big languages has derivation possibility for words and new terms because of new events and existence, in the course of time. The Arabic Language has many ways of derivation’s words such as ishtiqaq, ta’rib and naht. The method of Naht had discussed more than another methods of derivation of word whether this method suitable for derivation or not. Particularly modern Arabic Linguists had disputed this subject for over the classical period. In this article we will deal with this subjects and try to descriptive examples of this phenomenon that we has seemed its examples since classical period. In addition, we will study whether “naht” may be capability of word’s derivation or not.

Keywords: Arabic Language, Word Coinage, Derivation, Ibn Fâris, Sceintific Terms

* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati ycivelek@yyu.edu.tr.

1. Giriş

Dilbilimciler her dil kendi bünyesine uygun olarak, zaman içinde, çeşitli biçimlerde, kelime ve terim türettiğini ve bunun dilin doğasında bulunduğunu belirtirler. Bunun için her dilin kendine has yöntemleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra her dil zamanla yeni türetme yöntemleri ortaya koyarken, eski yöntemlerin bazıları ortadan kalmakta, bazıları da yenilenmektedir¹.

Bütün dillerde kelime ve terim türetmeye yönelten çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunlar arasında, a) Dilin gelişmesinin bir süreç işi olduğu; b) Modern dönemde ortaya çıkan yenilikler için kelime türetme ihtiyacı; c) Dilin kelime türetmeye yakınlığı.. gibi etkenler sayılabilir.

Batı dünyası rönesansla birlikte bilim ve teknikte önemli ilerlemeler gerçekleştirmiş, yeni keşif ve icatlar insanlığın ufkunu genişletmiştir. Bilim ve tekniğin, bilim dallarının hızlı ve sürekli gelişmesi karşısında insanlar, bunları ifade edecek yeni kavramlara ihtiyaç duymuştur. Batılı dilcilerin, yeni gelişmeleri Latince ve Yunanca köklere dayanarak adlandırmaya çalışmalarının gelişmesiyle, terim türetme dalı olarak terminoloji, ortaya çıkmıştır. Bu sıralarda çoğunluğu Osmanlı egemenliği altındaki İslam dünyası bu gelişmeleri yakından takip edememekteydi. XIX. Yüzyıldan itibaren İstanbul ve Kahire'den, öncelikle Fransa'ya gönderilen öğrenciler aracılığıyla batı kavramları, ve değerlerinin, İslam dünyasına aktarılma sürecine girilmiştir. Batı dünyasından bilimsel ve kültürel eserlerin Osmanlıca ve Arapça'ya çevrilmesi ile birlikte terim yapma ve kelime türetme çalışmaları başlamıştır. Osmanlı döneminde kurulan İstilah-ı İlmiye Encümenliği gibi kurumların yanı sıra tercüme eserler ve ediplerin gazetelerdeki makaleler yoluyla pek çok yeni terim Osmanlıca'ya girmiştir. Arapça köklerden yararlanarak fen ve sosyal bilimlerle ilgili, "mebhassülhuceyrat", "mecmuainnebat" gibi pek çok terim türetmişlerdir².

Arap dilinde kelime ve terim türetimi zaman içinde oluşmuş ve gelişmiştir. Bükümlü diller (اللغات الإشتقاقية) grubundan olan Arapça, bu özelliğiyle kelime türetimine en uygun dillerdendir. Eklemeli dillerden farklı olarak, bir kelime sadece sonuna değil, başına ve ortasına aldığı ilavelerle, anlam ve lafız olarak yeni bir kelimeye dönüşebilmektedir. Arap Dilinde iştikak çalışmalarının başlangıcı için belirli bir zaman verilemeyeşine karşın, hicri ikinci yüzyıldan itibaren bu konuda çalışmalar yapılmaya başlanmı, eserler telif edilmiştir. İlk dönem müellifleri, Arapça'ya diğer dillerden giren ya da şekil ve anlam bakımından garip kabul edilen kelimeler hakkında yaptıkları açıklamalar, bu konudaki ilk çalışmalara örnek verilebilir.³

Cahiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde, insanların ihtiyaçlarını ifade edecek düzeyde ve güçte olan Arap dili, sonraki yüzyıllarda İslam topluluklarının yeni bölgeleri fethetmesi ardından, yeni ihtiyaçlar ve yeni unsurlar belirmesiyle, bu özelliğini ve gücünü kaybetmeye başlamıştır. Fetihlerle birlikte, çölde yaşayan Arap topluluklarının Arap olmayanlarla karşılaşmaları ve onlara karışıp kaynaşmaları, onları karşılığını dillerinde bulamadıkları yeni kav-

ramlar ile yüz yüze getirmiştir. Araplar, ilk zamanlar bu yeni araç ve fikirleri, sözlü ifadeye zorlansa da, zamanla Arapça'nın bünyesine uygun yeni kelimeler oluşturmaya başlamışlardır. Bu çabalar çerçevesinde, Abbasi döneminde telif ve tercüme çalışmalarının yeni kelimeler türetilmesinde büyük katkısı olmuştur. Bazı yazarlarca "inhiât dönemi" diye adlandırılan gerileme döneminde duraklayan kelime türetme çabaları, "nahda dönemi" diye adlandırılan XIX. yüzyılın başlangıcından itibaren canlanmıştır⁴. Bu yüzyıldaki teknolojik ve bilimsel gelişmeler karşısında Arap dilbilimcileri, sanattan felsefeye eğitimden politikaya kadar her alanda yeni kelimeler ve kavramların türetilmesinin gereğini hissetmişler ve bu konuda yoğun çabalara girişmişlerdir⁵. Yapılan tercüme ve oluşturulan heyetler ve dil kurumları aracılığıyla bu konuda önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

XIX. yüzyılda kelime türetme yöntemleri konusunda Arap dilbilimcileri tarafından çok farklı görüşler ortaya atılmıştır⁶. Çağdaş dilcilerden her biri benimsediği **iştikâk** (dilini kendi kök ve eklerinden yapılan türetme)⁷, **tevlid** (yeni kelime oluşturulması)⁸, **ta'rîb** (kavramların ana dile aktarımı)⁹, **kalb** (hecelerin yerlerinin değiştirilerek kelime türetilmesi) ve **naht** (birleştirme) gibi metodlardan bir yada daha fazlasını kelime türetimi için uygun kabul etmişlerdir. Örneğin Hilmi Halil, konuyu *el-Muvelled* adlı eserinde konuyu, ilk dönemlerden itibaren genişçe ele almakta ve söz varlığını geliştirmek için iştikak, naht, tevlid, mecaz, ta'rîb ve dahîl gibi yöntemlerin kullanılmasını önermektedir¹⁰. XIX yüzyıldaki kelime türetme çalışmalarını a) telakki ve taklid, b) araştırma ve canlandırma, c) yenileşme ve icat dönemleri olarak üçe ayıran¹¹. Hilmi Halil, bu dönemde ferdi ve kolektif çalışmalar yapıldığından bahsetmekte ve bunlar arasında Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Rafî'î Rîfâ'a et-Tahtâvî, İbrâhim el-Yazıcı, Anastas el-Kermeli, Ahmed Teymur, el-Emir Mustafa eş-Şihâbî edipleri saymakta ve onların çalışmalarından örnekler vermektedir¹². Kolektif çalışmaları da özel ve resmi olarak ikiye ayıran yazar, özel çalışmalara, 1892'de Seyyid Tevfik Bekri'nin başkanlığında kurulan ve üyeleri arasında Muhammed Abdud ve eş-Şinkîti'nin bulunduğu dil kurumunu, resmi kolektif çalışmalara da Mısır, Şam ve Irak'ta kurulan dil kurumlarını örnek göstermektedir¹³. Kelime türetimiyle ilgili bu genel ön bilgiden sonra, Arap dilbiliminde bir kelime türetme yöntemi olup olmadığı tartışılan naht olgusunu ayrıntılı biçimde incelemeye geçebiliriz.

2. Naht Kavramı

Naht terimi sözlüklerde, yaymak, yontmak, sivrilmek, düzeltmek ve kesmek "النشر والبري والقطع" anlamlarında kullanılmaktadır. Marangoz tahtayı veya ağacı yonttuğu ve yüzeyini zımparaladığında "تحت النجار الخشب والعود" denir¹⁴. Dağlar ve taşlarla ilgili de kullanılan bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de de "وتتحتون من الجبال بيوتاً فرهين"¹⁵ "siz dağlarda evler yapmaktasınız"¹⁵ şeklinde geçmektedir.

Bazı dilbilimciler tarafından "el-İştikaku'l-Kubbar" terimiyle adlandırılan¹⁶, bir türetme çeşidi olarak kabul edilen naht, 'bir kelime ya da cümleyi alıp, onun harflerinden o kelime yada cümlemin taşıdığı anlamı ifade

ARAP DİLİNDE NAHT

eden tek bir kelime oluşturma anlamına' gelmektedir. Bu işlemden kelimenin kök anlamı olan tahta veya taşı düzeltme, yontma ve şekillendirme anlamı bulunmaktadır¹⁷. Çağdaş dilcilerden Nihad Musa naht konusunda şöyle demektedir:

“Naht, iki kelime veya cümleden yeni bir kelime yapmaktır. Bu durumda iki kelime veya kelimeler anlam ve şekil açısından farklı olmakta ve yeni kelime lafız olarak onların tümünden bir parça almakta ve anlam olarak da ona işaret etmektedir.”¹⁸

Naht terimini Türkçe'de en az bir tanesi bağımsız olmak üzere bir veya çok parçacıktan oluşabilen ve kendine özgü bir anlam taşıyan birim şeklinde birleşik kelimeler adıyla tanımlamaktadır¹⁹. Barı dillerinde naht olgusunu tam olarak karşılayan bir kavram yerine, ona yakın, word coinage/الإرتجار, blend, amalgam/المزج, acronymy, abbreviation/الإختصار, compound word/كلمة مركبة, affixation/الصق şeklinde birkaç kavram kullanılmaktadır²⁰. Batı dillerinde nahta benzer örnekler arasında Organization of Petroleum Exporting Countries ifadesi OPEC, United State of America ifadesi U.S.A., The United Nations Educational Scientific and Cultural Organizations ifadesi U.N.E.S.C.O şeklinde kısaltılmıştır²¹. Bunun dışında batı dillerinde ön ek kullanılarak pek çok bilisel terim türetilmiştir. Örneğin elektrik teirimi olan “transistor” kelimesi aktarma anlamındaki “transfer/النقل” ve “direnc analımındaki “resistor/المقاوم” “resistor” kelimelerin birleşmesiyle, ilkinden “tran” ikincisinden “sistor” kısımlarının alınmasıyla yapılmıştır. Bu terim arapçaya naht yoluyla değil olduğu gibi çevrilererek “ترانزستور” olarak aktarılmıştır²².

3. Naht ve Dilcilerin Görüşleri

Klasik ve çağdaş pek çok Arap dilcisi naht kavramını çeşitli şekillerde tanımlamışlar ve onun bir kelime türetme yöntemi olup olmadığı konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Klasik dilciler daha çok naht üzerinde durup, onu örneklerle açıklarken, çağdaş dilciler, bu olgunun bir kelime türetme yöntemi olarak kullanılıp kullanılmayacağını konusunu ele almışlardır.

Arap dilinin öncü isimlerinden Halil b. Ahmed, (175/791) naht olgusundan söz eden ve bunu bir kavram olarak, ilk kullanan klasik dönem dilcisidir. O, bu olguyu, peş peşe gelen iki kelimedenden bir kelime yapmak ve ondan bir fiil türetmek şeklinde tanımlamaktadır. Halil b. Ahmed, naht konusunda yaygın kullanılan bir örneği vermekte ve şöyle demektedir.

“Ayn harfi, çıkış yerleri yakın olduğundan Ha harfi ile aynı kelimedede bir araya gelmez. Ancak, “حَيَّ عَلَى” örneğindeki gibi iki kelime birleştirilip bir kelime türetilirse bu birliktelik mümkün olur. Şair de bu konuda şöyle demektedir:

Gözlerden yaş akarken ona diyorum,

Müezzinin Hayye alessalah 'ı seni hüzünlendirmedim mi?²³”

Şiirdeki “Hay’ale” kelimesi “Hayye ve ala” kelimelerinden türetilmiştir ve “حيعل - يحيعل - حيعلة” olmuştur²⁴.

Halil’in öğrencisi Sîbeveyh (180/796) naht terimini kullanmamakla birlikte konuyu ilk olarak nahiv ve sarf bağlamında ele almakta ve “حيعل” menhût lafzını “حي على الصلاة” kısaltması olarak sunmaktadır. Mürekkebe nisbette konudan ikinci defa söz etmekte “حوقل” gibi örnekler vermektedir²⁵.

Naht kavramını kullanmayan ancak fiillerden yapılan isimleri açıklarken konudan söz eden Ebû Zekerriya el-Ferra (207/822), buna حوقل / سبجل / بسمل gibi kitaplarda yaygın olarak bulunan örneklerini vermektedir²⁶. O ayrıca اللهم lafzının “أي الله أم بخير / Ey Allahım bize hayrı ver.” ifadesinden oluştuğunu belirtir. Yine ona göre “هلم ألينا” da böyledir ve “أم / هل” kelimelerinden oluşur. Yine “ويكان” kelimesinin de iki kelimedenden oluştuğunu belirtir ve bununla ilgili açıklamaları aktarır²⁷.

İsimlere yapılan izafetlerdeki naht örneklerinden söz eden Ebu’l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (285/898), bunun için “عيشمي” gibi bazı lafızları örnek verir. İki ismi tek isim yapmanın sebebini, kapalılıktan sakınmak, korunmak “إجتتاب اللبس” olarak açıklar. Oda “هيهل” lafzının da gibi iki isimden tek kelime yapıldığını belirtir ve konuyla ilgili iştikak terimini kullanır²⁸.

Klasik dönemin önemli dilcilerinden biri olan Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris’in (395/1004) görüşleri de, naht olgusu üzerinde çalışanların sıkça başvurduğu görüşler arasındadır. Zira, onun klasik dilcilerin içinde konuyla en fazla ilgilenen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Nahtın bir kelime türetme yöntemi olarak kullanılmasını savunan çağdaş dilciler, düşüncelerinin temel dayanaklarını, naht düşüncesini benimseyen ve bunu *Mu’cemu Mekayisu’l-Luga*’da tatbik eden İbn Fâris’in görüşlerinden almışlardır. Üçten fazla harfli olan kelimelerin çoğunun iki sülâsi/üçlü lafızdan türetilen menhût kelimeler olduğu teorisini ortaya koyan İbn Fâris, bu düşüncesini üç yüzden fazla lafızda uygulamaya çalışmıştır. Ancak İsmâil b. Hammad el-Cevheri (393/1003), İbn Manzûr (711/1311) ve Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdi (816/1413) gibi sözlükbilimciler, “جرب” gibi kimi lafızlara işaret ederek, onun menhût olarak belirttiği bazı lafızların böyle olmadığını belirtmişlerdir. Naht düşüncesini Halil b. Ahmed’e dayandıran İbn Fâris, konuyla ilgili şunları belirtmektedir:

*“Rubai ve Hüması’nin kıyasta, dikkatli bir bakışla ortaya konabilecek bir metodunun olduğunu bil. Bu yöntemde, gördüğün bu lafızların pek çoğunun menhût olmasıdır. Nahtin anlamı da, İki kelimenin alınıp, onlardan bütün harfleri içeren yeni bir kelime yapılmasıdır. Bu konudaki esas; Halil’in, Arapların haydi felaha anlamında hayale lafzını kullanmalarını örnek göstermesidir.”*²⁹

İbn Fâris, bir başka eserinde de, buna benzer ifadeleri kullanmakta ve *“Araplar, bir kısaltma türü olarak iki kelimedenden bir kelime yapmaktadırlar. Bu da, üç harften fazla fiillerin, pek çoğunun menhût kelimeler olduğu konu-*

ARAP DİLİNDE NAHT

sundaki görüşümüzdür. Araplar güçlü adama, “ضَيْطٌ” ve “ضَيْبٌ” kelimelelerinden türetilmiş “ضَيْطَرٌ” lafzı kullanılmaktadır.” demektedir³⁰.

Öte yandan Suyûtî (911/1505), Yâkût el-Hamevî'ye(626/1229) atfen Ebû Ali ez-Zahîr b. el-Hatîr el-Fârisî(598/1201)'nin³¹ konuyla ilgili 20 varaklık *Tenbîhu'l-Bârûn ale'l-Menhût min Kelimâti'l-Arab* isimli bir eser yazdığını belirtmektedir³².

Konuyla ilgili klâsik dönemden önemli bilgileri ardından çağdaş dilcilerin konuya yaklaşımını aktarmakta yarar vardır. Çağdaş dönemde naht olgusu gerek dilbilimle ilgili kitaplarda, gerekse müstakil olarak yazılan makalelerde ele alınmıştır. Dilbilimle ilgili eserinde naht konusunu değerlendiren Subhî es-Salih, çağdaş dilcilerin konuya yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

“Naht olgusu bütün dönemlerde taraftar bulmuştur. Zaman ilerledikçe, insanların bu “büyük türetme/الإشتقاق الكبّار” yöntemi yoluyla dilin genişletilmesi yönündeki ihtiyaçları artmıştır. Bunun sonucu olarak, mentut fasih kelimelerden korumayla beraber, bu dil genişlemesinin meşru olduğunu desteklemeye başladılar. Buna rağmen, naht, dil kitaplarında sınırlı sayıdaki naht örnekleriyle anlatılan bir hikaye ve rivayet olmayı sürdürmüştür. Bilginler; çağımızdaki dil ve edebiyat uyanışı gerçekleşinceye kadar, bu olgunun kurallarını belirleme ve yenileme konusunda ciddi biçimde düşünmemişlerdir³³.”

Naht konusunda çağdaş bilginler iki gruba ayrılmaktadır:

1- Naht'in olgusunu kabul eden ve terimlerin tümüyle lafız aktarımını yapılabileceğinin söyleyenler,

2- Anistâs Mârî el-Kermelî'nin temsil ettiği ve “dilimiz Batı dillerinde olduğu ve eserlerinde çokça yer aldığı gibi naht olgusuna uygun bir dil değildir. Dilimizdeki menhût kelimeler onlardır. Onlarda ise yüzlerce belki de binlercedir. Zira onların dilinde muzaf-ı ileyhin muzafın önüne geçmesi bilinen bir husustur. Bu sebeple naht onlara uygundur. Bizde ise, dil bu durumu reddetmekte ve ondan uzak olmaktadır³⁴.” şeklinde düşüncelerini aktaranlar,

Subhî es-Sâlih, naht konusundaki iki zıt grup karşında üçüncü ve ortayı bulan bir eğilimi savunmakta ve şöyle demektedir:

“Her iki grupta, düşüncelerinde aşırıdır. Zira kelime türetme ve ifade zenginliği konusunda her dilin, kendine has bir yapısı, yöntemleri ve kuralları vardır. Nahtin mutlak olarak bu dilin durumunu bozacağı sözünde şüphe yoktur. Bu yöntem, Arapça kelime ve terkiplere uyumlu değildir. Beklide menhût kelime Arapça kökünden çok uzaktır. Bu konudaki en sağlıklı sonuç, Mustafa Cevad'ın, *psychosomatic* teriminin tercümesinde belirttiği görüşüdür. O bu terimi “fiziki psikolojik tıp - الطب النفسي الجسمي” şeklinde Arapçaya çevirmiştir. Burada naht yöntemiyle kelime türemenin terimi bozabileceğini düşünmüştür. Bu terimin Arapça tercümesindeki kimi kelimelerinin alınarak, “النفسجي” veya “النفجسي” şeklinde naht yoluyla türetilmesinde sakınca gör-

*müştür. Zira bu durumda lafız aslından uzaklaşma, diğer lafızlarla karışma ihtimali doğmakta ve kelime türetmeden amaçlanan yarar kaybolmaktadır*³⁵”

4. Naht'ın Gaye ve Gerekçeleri

Naht yöntemini bir kelime türetme yöntemi olarak kullanmanın gaye ve gerekçelerinin neler olduğu ve bu yöntemden nasıl yararlanmak gerektiği konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır..Bunlar şöyle sıralanabilir:

A- Kısaltma: Naht sayesinde iki kelime tek kelime olmaktadır. B4u da kısaltma yoluyla, ifade'nin kolay ve hızlı söylenmesini sağlamaktadır. İbn Fâris bununla ilgili olarak, “Araplar iki kelimeyi bir kelime yapmaktadırlar. Bu bir tür kısaltma (ihtisar) türüdür. Örneğin “عبد” ve “شمس” kelimelerine nispet yapılmakta ve bu da “عَبْدُ شَمْسٍ” şeklinde kısaltılmaktadır³⁶. Ayrıca naht yöntemiyle uzun bilimsel ibareler ve birleşik kelimeler, aynı anlamı ifade eden tek bir kelimeye dönüşebilmektedir.

B- Dili zenginleştirme: Naht, dilin sözcükliğini geliştirme ve zenginleştirme amacıyla, bir yöntem olarak kullanılabilir. Bu yöntemle mevcut kelime veya cümlelerden yararlanılarak, yepyeni anlamlar için, daha önce Arapça'da lafız olmayan yeni kelimeler türetilmektedir. Yani, naht yöntemiyle, dilde daha önce bulunmayan ve bir başka kelimenin de istenen anlamı vermediği durumlarda yeni anlamlar için yeni kelimeler türetilir. Bu da dilin kelime hazinesinin zenginleşmesine yol açmaktadır. Ayrıca naht şekliyle türetilen yeni kelime, tekil olarak alındıkları kelimelerin anlamlarını taşımamakla, mana ve lafız zenginliği bakımından bir daralma oluşturmamaktadır³⁷.

5. Naht'ın Kuralları ve Türleri

Klasik kitaplardaki naht örnekleri; naht olgusunu bütün yönleriyle kavramak ve bununla ilgili temel kuralları tespit bakımından hayli önem taşımaktadır. Ancak, bu örneklerden, naht yapılırken, alınması gereken ve gerekmeyen harflerin hangisi olduğunu belirleyen kurallara ilişkin kesin ve doyurucu açıklamalar kolayca çıkarılamamaktadır. Buna rağmen İsmail Mahzar, Ramsis Cercis ve Abdullah Emin gibi çağdaş dilciler ve Arap Dil Kurumu nahtle ilgili, türetme de de göz önünde bulundurulmuş bir takım kurallar belirlemiştir. Ancak Abduldulhak Fâdıl et-Tuhâmi Râcihî gibi bazı dilciler bu kurallara dikkat etmişlerdir. Bunun sonucunda türettikleri terimler kendi içinde uyumlu olmadığı gibi, aynı anlamdaki bir diğer dilcinin türettiği kelimeyle çok farklı olmuştur. Naht karşıtları bu durumu eleştirmişler ve naht taraftarlarının her birinin kendine has, birbirlerinden çok farklı yöntemlerini, bir terim için pek çok menhût kelime oluşturulmasını, naht için ortak bir kuralın bulunmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla onlara göre nahtın bir türetme yöntemi olarak kullanılması uygun değildir³⁸. Halbuki naht için bazı kurallar bulunmaktadır ve bunları şöyle özetleyebiliriz:

a-Menhût kelime Arapça bir kalıpta türetilmeli: Klasik dönemlerdeki besmele gibi naht örnekleri Arapçanın bilinen, söylenişi kolay ve kulağa hoş

ARAP DİLİNDE NAHT

gelen vezinlerindeki menhût kelimelerdendir. Menhût kelimenin bir vezne uygun olması onun diğer kalıplarda çekimini de kolaylaştıracaktır. Örneğin besmele-yübesmilü-besmeleten-mübesmilun .. gibi.

b-Arapça kelimelerin harf sayısını aşmamalı: Bilindiği gibi Arapça fiiller, eklemeleriyle birlikte en fazla altı, isimler ise yedi harften oluşur. Menhût kelimelerin de bu sayıları aşmaması gerekir. Aksi takdirde türetilen kelimenin hem telaffuzu zor olmakta hem de bunlar kulağı tırmalamaktadır.

c- Menhût kelimedede harflerin uyumlu olması:

Arap dilinde “ح - خ - ظ - ع - غ” gibi kimi harflerin, diğer harflerle birlikte söylenmesi dile ağırlık vermekte ve kulağa hoş gelmemektedir. Fasih kelimelerde bulunmaması gereken tenâfuru'l-huruf (harf uyumsuzluğu) özelliğinden³⁹ uzak olması gerekmektedir. Bu tür harflerden iki ya da daha fazlasının menhût kelimedede olmaması gerekir.

d-Rubâî veya humâsî menhût kelimelerde, dil ucuna dokunularak çıkarılan ve **zelaka** harfleri denilen “ن - م - ل - ف - ب - ر” gibi harflerinden biri bulunmalıdır⁴⁰.

e-Birleştirilen kelimelerin harfleri ortak bir ölçüye göre alınmalıdır. Örneğin “Toprağın iyileştirilmesi” anlamındaki “استصلاح الأرض” terimini “استنصارض” şeklinde naht yaparken ilk kelimededen üç harf, ikinci kelimeyi olduğu gibi almaktadır. Ancak “gelişim bozukluğu” anlamındaki “انحراف تطوري” teriminden “حفظوري” menhût kelimesini türetirken kimi harfleri tamamen kaldırmaktadır. Burada her iki menhût kelimedede ortak bir kural olması gerekmektedir.

Mevcut örnekler, nahtın genellikle fiil, isim, harf/edat şeklinde yapıldığını göstermekte ve menhût kelimenin de genellikle rubai olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer yandan nahtın türlerine, kaç kısma ayrıldığına ilişkin sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için, nahtle ilgili mevcut örneklerin iyi tahlil edilmesi ve doğru okunması gerekmektedir. Bu amaçla Halîl b. Ahmed ve İbn Fâris'in aktardığı örnekleri inceleyen dilciler nahti, fi'li, vasfî, ismî, nisbî, harfî ve tahfifî gibi açılardan birkaç altı gruba ayırmışlardır. Bunları kısaca şöyle açıklayabiliriz⁴¹.

A- Fi'li Naht / النحت الفعلي : Bu, bir cümleden bir fiili türetilmesi şeklindeki naht türüdür. Bir cümleden, onu ifade etmeye imkan veren ve onun muhtevasının oluşunu belirten veya onun anlamını gösteren bir fiili yapmaya, fiilimsi naht denmektedir. Cümlelerden yapılan nahtlerde de, cümledeki kelime sayısı iki, üç, dört ve daha olabilmektedir. Oluşturulan menhût fiiller rubai/dörtlü fiiller olmaktadır. Bunlardan hareketle, en meşhur rubai fiilimsi menhût kelimeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

İki kelimelik cümlelerden yapılan menhût kelimelere, “sana feda olsun-” “جعلت فداك” şeklindeki iki kelimelik cümleden yapılan, “جع عفل” ve “جع عفه”

kelimelerini örnek vermek mümkündür. “Allah’ı tesbih ederim” anlamındaki “سبحان الله” ifadesinden “سبحن” lafzı da iki kelimededen yapılan fiilimsi nahtlerdendir. Üç kelimededen türetilen menhût kelimeye “haydi kurtuluş-“حي على الفلاح” ifadesinden türetilen حي على الفلاح lafzını örnek verilebilir. Dört kelimededen oluşan ve rahman rahim olan Allah’ın adıyla başlarım anlamındaki-بسم الله الرحمن الرحيم” ifadesinden besmele “بسمل” menhût kelimesi türetilmiştir. Bazı rivayetlerde bu lafzın, Allah’ın adıyla anlamındaki “bismillah- بسم الله” şeklindeki iki kelimelin cümleden yapıldığı ifade edilmektedir. Bu ifade, Ömer b. Rebî’â’nın şiirinde şöyle yer almaktadır.

“Leyla onunla karşılaştığım sabah Besmele çekti

Besmele çeken sevgili ne de güzeldir.”⁴²

Dörtten fazla kelime olan cümlelerden yapılan naht örneğini “Allah’tan başkasında güç ve kudret yoktur” anlamındaki “لا حول ولا قوة إلا بالله” ifadesinden türetilen “حولق” ve “خوقل” lafızları oluşturmaktadır⁴³.

Fiilimsi nahtlerde temel alınan ifade, sadece isim ve fiil cümlesi olmayabilir. Örneğin “gönderdi ve yol açtı” anlamındaki “بعث - آثار” fiillerinden “بعثر” şeklinde bir menhût lafız türetmek mümkündür Bunlarda fiilimsi naht grubuna girer⁴⁴.

B-İsmî naht / النحت الاسمي : İsmi nahtler de fiilimsi nahte benzerler. Ancak fiilimsi nahte esas alınan cümledeki kelime sayısı ikiden fazla olmasına karşın, isimsel nahte bu görülmemektedir. İsimsel naht genellikle, iki ayrı fiilden yapılmaktadır.

Örneğin “جمد” ve “جلد” fiillerinden “جلمود” ile, “حب” ve “فر” fiillerinden türetilen “خبؤد” lafızları isimsel bir naht türüdür.

İsimsel nahtlere fiil cümlesinden oluşturulan menhût kelime örnekleri verilebilir. Örneğin “شق الحطب” lafızlarından “شقتخب” şeklinde menhût bir lafız türetilmektedir. Bu örneklerinde görüldüğü gibi, fiil+fiil veya fiil+isim tarzında iki ayrı kelimededen bir birleşik isim oluşturularak naht yapılmıştır.

C-Harfî naht / النحت الحرفي : Birbirinden bütünüyle bağımsız, iki veya daha çok harf veya edattan yeni bir anlam ifade etmesi için oluşturulan naht türüdür. Bu tür de iki farklı harf veya edat bir kelime şekline getirilir. Bu tür nahtler batı dillerinde çok rastlanmasına karşın, Arapça ve diğer Sami dillerde pek fazla bulunmamaktadır. Arapça’daki bu tür naht örnekleri de alimlerin çıkarması sonucunda elde edilmiştir. Nahivcilerden bazıları, “لكن” edatının türetilmiş/menhût olduğunu belirtmektedirler. el-Ferrâ, lafzın aslının “للن” ve “أن” edatlarından alındığını belirtir. İlk kelimedeki “نون” harfî, iki sakin harfin birleşmesiyle düşmüş, ikinci kelimedeki hemze de kaldırılarak, kelime bu şekle dönüşmüştür. Ancak Kûfe dil ekolüne mensup kimi dilciler, bu edatın “لا” ve “أن” kelimelerinden türetildiğini belirtirler. Ortadaki “الكاف” harfi ise teşbih edatı değil, fonksiyonu olmayan (zâid) bir harftir. Lafızdaki hemze de tahfif amacıyla kaldırılmıştır⁴⁵.

ARAP DİLİNDE NAHT

Bu tür naht örnekleri arasında nasb edatı olarak bilinen “لن” edatı da bulunmaktadır. Halil b. Ahmed bu edatın nefy “لا” sı ve nasbeden “أن” kelimelerinden oluştuğunu belirtir. Bir başka örnek “فَلَمَّ” edatıdır. el-Ferrâ da “هلم” edatının soru edatı “هل” ile kastediyorum “أم” fiilinden naht yapıldığını kaydeder.

Şart edatı olarak kullanılan “أيان” lafzının da, “أي أن” kelimelerinden türetildiği kaydedilmektedir. Burada “أن” hemzesi kaldırılmış iki kelime, birbirlerinin anlamlarını içerecek şekilde tek kelimeye dönüşmüştür. Bu tür naht örneklerinin hangi lafızlardan türetildiği konusu, dilciler arasında pek fazla tartışılmıştır⁴⁶.

D- Vasfî naht / النحت الوصفي : Bu, iki kelimeye eş değer veya ondan daha güçlü bir niteliğe işaret eden bir naht türüdür. Örneğin çok sert ve güçlü adam için “ضبط” denilmektedir. Bu türetilmiş (menhût) kelime “ضبط” ve “ضبط” kelimelerinden alınmıştır. Yine koruması güçlü, aşırı koruyan anlamında, “الصلد” ve “الصدم” kelimelerinden türeyen “الصرادم” lafzı kullanılmaktadır⁴⁷.

E-Nisbî naht / النحت النسبي : Bu da, bir varlık ya da insanı, bir şehre nisbet etmek amacıyla yapılan naht türüdür. “عيد” ve “شمس” kelimelerine nispet yapılarak kısaltılan “عَيْشِيَّ” lafzı nisbî nahta bir örnektir⁴⁸. Burada alem bir isim, birleşik tamlamaya (mürekkebin izafî) nisbet edilmekte, böylece, muzaf ve muzaf ileyhten oluşan ifadede naht yapılmaktadır. Bu durumda “عَيْشِيَّ” şeklindeki menhût alem isim “عيد شمس” tamlamasından türetilmektedir. Bir başka örnek olan, “عَبْرِيَّ” menhût lafzı “عبد الدار” tamlamasından elde edilmiştir.

Yine bir kişiyi, “طبرستان” ve “خوارزم” Taberistan ve Havarizm şehirlerine naht yoluyla nisbet yaptığımızda, “طَبْرَخَزِيَّ” şeklinde iki kelimedenden ismi mensub kalıbında türetilmiş bir kelime oluşturulur. Türeyen kelimenin anlamı, bu kişinin her iki şehre de mensuptur anlamına gelir. Şafi ve Ebû Hanife’ye mensub mezheb kişiler için “شافعي” ve “حنفي” kelimesi kullanılmaktadır. Hanefî ve Mutezile mezhebi mensupları için “حنفي” ve “معتزلي” kelimelerinden “حَنْفَلْتِيَّ” lafzı türetilmiştir. Kaynaklarda bu türden pek çok örnek bulunmaktadır⁴⁹.

F-Tahfîfi naht / النحت التخفيفي : Bu tür nahtta de, kısaltma amacıyla iki kelime alınır ve tek kelimeye dönüştürülür. Genellikle mağrib ülkelerinde yaygın biçimde kullanılan özel isimler bu yolla türetilmiştir. Örneğin “بلد عنبر” ismi “بني الحارث” ismi “بني الخرج” ismi “بلد الخرج” ismi lafızlarından türetilmiştir. Cevheri bunları kuraldışı tahfiflerden kabul eder⁵⁰. Bu kelimeler, “nun” ve “lam” harflerinin çıkış yerlerinin birbirine yakın olması sebebiyle menhût yapılmış, dolayısıyla iki kelime birleşebilmiştir. Lam harfi sukun olunca idgam gerçekleşmeyeceğinden, “مست” ve “ظلت” dedikleri gibi bu harf hafzedilmiştir. Yine her kabileden marifelik lamı ortaya çıkmaktadır. Lam harfi belirmeyince, bu olay gerçekleşmez. “بني الصيداء” ve “بني الضباب” ve “بني النجار” örneklerinde bu olay gerçekleşmiştir⁵¹.

Kimi klasik kitaplarda yukarıdaki naht sınıflandırmalarına girmeyen kimi lafızlara rastlanmaktadır. Naht olması yada naht olgusunun varlığına işaret eden bu tür kelimeler hakkında mizahi açıklamalar da yapılmaktadır. Dilbilimciliği yanı sıra, mizâhi eserleriyle meşhur Câhız'ın (255/869) konuyla ilgili belirttiği örnekler dikkat çekmektedir. Câhız, Ebu Abdîrrahman es-Sevri'ye atfen şu bilgileri aktarmaktadır. "O kendine kimi lafızların anlamını soran oğluna şöyle cevap vermiştir: 'Ey oğlum muhakkak ki, 'dirhem-الدرهم' lafzının yorumu "sıkıntılar evi الهم دار الهم", "dinar-الدینار" lafzının yorumu "ateşe yaklaştırır-يدني إلى النار" şeklindedir." Yine bununla ilgili bir rivayette Abdu'l-a'la'ya "neden köpek "yalaka-سلوقي" olarak isimlendirildi" diye sorulunca, onun, "köpek "يستل" "يلقي" yalakalık yapar" şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır. Yukarıdaki örneklerde dirhem ve dinar lafızlarının, bir ölçüde mizahi unsurları da katarak iki ve daha fazla kelimeyi ifade eden türetilmiş, yani naht yapıldığına işaret edilmektedir. Köpekle ilgili rivayette de aynı durum söz konusudur. Köpeği niteleyen "سلوقي" kelimesinin de bu iki fiilden türetilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine Abdu'l a'la'ya "serçeye-العصفور" neden serçe denildi" diye sorulmuş, o da "çünkü o isyan etmiş ve kaçmıştır. عصى وفر" diye cevap vermiştir. Bu örnekte, serçe lafzının iki fiilden naht yapılarak oluşturulduğu düşüncesine yol açmaktadır⁵².

6. Naht'ın Semâi ya da Kiyasî Oluşu

Naht olgusunun nasıl bilindiği ve hangi kelimeleri menhût lafızlar olduğu konusu dilciler arasında tartışmalıdır. Kimi bu tür kelimeler ait kurallar olduğunu (kiyasî) belirtirken kimileri de bu lafızların herhangi bir kuralı olmadığını, işitime yoluyla (semâi) bilinebileceğini ifade etmişlerdir.

Nahtın semâi olduğunu söyleyen çağdaş dilciler arasında yer alan İbrahim Necâ, mürekkeb izafetin dışında nahtın semâi olduğu ve önceki dilcilerin onayladığı herhangi bir kuralının bulunmadığını belirtir. Dilciler, mürekkeb izafeti "her kelimededen fa ve ayn harflerinin alınmasıyla, iki lafızdan "فعلل" kalıbında yeni bir kelime oluşturulmasıdır." diye tanımlamışlardır. "عبد شمس" lafızlarından "عشيمي" kelimesinin, "عبد الدار" lafızlarından "عبدري" lafzının, "تيم اللات" lafızlarından "تيملي" lafzının türetilmesini buna örnek göstermişlerdir. Bunun dışındakiler semâi'dir ve ancak Araplardan işitilerek bilinir" demişlerdir⁵³.

Daha öncede belirtildiği üzere nahtın türetme yöntemi konusunda temel dayanak İbn Fârîs'in ifadeleridir. Onun üçlü harfli kelimelerden türetilen kelimelerin menhût olduğu ifadesi, kimi çağdaş dilciler tarafından farklı yorumlanmış ve bu ifadeyi, İbn Fârîs'in nahti kiyasî bir olgu olarak kabul ettiğinin delili kabul etmiştir. Bunlardan biri olan İbrahim Enîs şunları belirtmektedir:

"Klasik dilcilerin büyük bir kısmı naht konusundaki rivayet edilen pek çok örneğe rağmen bu olgunun semâi olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ancak, çağdaş dilci olan bizlere onun doğrultusunda bir kelime türetme yöntemi koymamışlardır. Bununla birlikte İbn Fârîs bu olguyu kiyasî kabul etmiş, İbn Mâlik de Teshîl isimli eserinde bunun kiyasî olduğunu ifade etmiştir⁵⁴."

İbn Mâlik Muhammed b. Abdullah (672/1271) *Teshilu'l-Fevâid*'de “فَعَّلٌ” kalıbının iki kısmından, her bir kelimenin fa ve ayn harfleri alınarak yeni bir kelime yapısı kurulabilir. Eğer ikinci kelimenin ayn harfi illetli bir harf olursa, kelimenin kurulumu, lam harfiyle ya da birincinin lam harfiyle tamamlanır ve bu kelimeye nisbet harfi eklenir.” demektedir. İbn Mâlik'in eserini şerheden Ebû Hayyân el-Endelûsî (745/1345) bu hükmü, “bu kural kabul edilmez” diye yorumlamakta ve “bu hususta Arapların söylediği söylenir. “عِيد شمس” lafzının “عَيْشَمِيَّ”, “عِيد الدار” lafzının “عِيد رِيَّ”, “امرئ القيس” lafzının “عِيد مَرَقَسِيَّ”, “عِيد القيس” lafzının “عَيْقَسِيَّ”, “تيم الله” lafzının “تَيْمَلِيَّ” olduğu Araplardan ezberlenmiştir.” demektedir⁵⁵. Bu ifadeleriyle Ebû Hayyân, bu kelimelerin kiyâsi değil semâi olduğunu açıklamaktadır.

7. Naht - İştikak İlişkisi ve Bir Türetme Yöntemi Olarak Naht

Daha öncede kısaca işaret edildiği üzere, naht olgusunun bir iştikak türü olup olmadığı konusu hayli tartışmalı bir husustur. Klasik dilciler arasında konu bu açıdan ele alınmamışken çağdaş dilciler bu olguyu tanımlanın ötesinde ele alarak, bundan bir kelime türetme yöntemi olarak yararlanılıp yararlanılamayacağı hususu üzerinde durmuşlardır. Burada iştikak ve naht ilişkisini, çağdaş dilcilerin naht olgusunun bir iştikak türü olarak kabul edilip edilmediği açısından ele almaya çalışacağız. Çağdaş dilciler bu konuda dört gruba ayrılmaktadır.

İlk grup, nahti önemli bir türetme yöntemi kabul etmekte ve bunu iştikak/türetme tanımının unsurlarını içerdiğini söylemektedirler. Zira iştikak da naht de bir şeyden bir şeyi türetme, çıkarma / توليد anlamını taşımaktadır. Her iki olguda asıl (türetilen) ve fer' (türeyen) vardır. İkisi arasındaki fark, sadece bir veya daha fazla kelimeni naht yada iştikak yöntemlerinden biriyle, çekimli bir kıyasa dayalı olarak türetilmesidir⁵⁶.

İkinci gruptaki dilciler naht olgusunun bir türetme yöntemi olduğu görüşüne tümüyle karşıdırlar. Onlara göre naht, Arap dilinin türetimsel sistemine (نظام اللغة العربية الاشتقاق) aykırıdır. Bu yüzden onu bir türetme yöntemi kabul etmek mümkün değildir. Önceki dilcilerde bu olguyu bir türetme çeşidi olarak kabul etmemişlerdir. Zira naht iki veya daha fazla kelimedenden bir kelime çıkartmak iken, iştikak sadece bir kelimedenden bir kelime çıkarmaktır. Ayrıca iştikakın amacı yeni bir anlam ortaya koymak iken, nahtın amacı sadece kısaltmaktır.⁵⁷ Diğer taraftan naht karşıtları, kelime türetiminde geçmişin dil mirasının bütünüyle tetkik edilip, türetilmek istenen yeni gelişmeye uygun lafızlar aranması gerektiğini ifade etmektedirler. Ayrıca, klasik dönemlerdeki menhût kelimelerin çoğunluğu önceleri cümle ya da bir ifade iken, Araplar bunları kısaltarak menhût hale çevirdiler. Bu sebeple dilciler, bu naht örneklerinin kelime türetme yöntemi oluşturabilecek düzeyde yeterli olmadığını belirtirler.

Üçüncü grubun öncülüğünü yapan Abdulkadir el-Mağribi her iki karşıt görüşün ortasında bir tutum izler ve nahti bizatihi bir türetme olmadığını ancak, türetme kabilinden bir olgu kabul edilebileceğini belirtir. Zira iştikakta

sadece bir kelimedenden bir kelime çıkarılırken, nahtta iki yada daha fazla kelimedenden kelime çıkarıldığı ve bununda menhûd bir kelime olduğu bilinmektedir⁵⁸.

Dördüncü grubu ise, tek başına Mahmud Şükri el-Âlûsî temsil etmektedir. O nahti büyük iştikak grubundan (الاشتقاق الأكبر) kabul ederek⁵⁹, onu “kendinden kelime türetilen lafızların bütün harflerini, alınan lafız için asıl kabul etmeksizin bir lafızdan başka bir lafız çıkarmaktır” diye tanımlamaktadır⁶⁰. O, yeni türetilen lafızda harflerin sıra takip etmesi gerekli görmemekte, sadece mahreç bakımından uyumlu olmasını yeterli kabul etmektedir. Buna göre, Büyük iştikaktaki “نهـقـى” kelimesinden “نعـقـى” türetilmesi, “لا حول ولا قوة إلا بالله” cümlesinden “الحوقة” türetilmesine benzemektedir⁶¹.

Âlûsî'nin bu yaklaşımı bazı çağdaş yazarlar tarafından kabul edilmemiş ve büyük iştikakın, bazı türetme unsurlarını barındıran yeni bir kelime ortaya koyma özelliğiyle nahtten ayrıldığını ifade etmişlerdir. Onlara göre naht, bizatihi bir türetme değil ona benzeyen bir yöntemdir. Nahtte yeni bir kelime ortaya koyma unsuru açıkça olmakla birlikte, iştikakla arasında önemli farklar bulunmaktadır⁶².

Nahti bir türetme yöntemi olarak kabul edilmesi yanı sıra, bu yöntemin hangi ölçülerde kelime türetmede kullanılabileceği konusunda da tartışmalar yaşanmıştır. Bu yöntemi fazla önemsemeyip, bunun sadece zaruret olduğunda kullanmak gerektiğini söyleyenlerin yanında, bu yöntemi kelime türetiminde bir ihtiyaç kabul ederek, ona hayli önem atfedenler de bulunmaktadır. Zaruret anında kullanılması gerektiğini ifade edenler, zaruret durumunun, genel türetme kurallarının uygulanamadığı bilimsel terimlerin türetiminde ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Ayrıca bir kelimenin ya da kavramın Arapça'ya aktarımında güçlükler yaşandığında zaruret hali görülmekte ve bu durumda naht yöntemini kullanılma gereği ortaya çıkmaktadır.

Naht yöntemi ile isim mi fiil mi türetileceği konusunda bazı görüşler bulunmaktadır. Her ne kadar iştikak yönteminin daha çok fiil türetimi için kullanıldığı söylenebilirse de, naht için aynı tespit geçerli değildir. Günümüzde bilimsel terimlerin türetilmesinde kullanılan naht örnekleri ve klasik naht örnekleri, bu yöntemin daha çok yeni isimler türetilmesinde kullanıldığına işaret etmektedir.⁶³

Üzerinde hayli tartışmalar yapılması sonucunda, naht olgusunun bir türetme yöntemi olup olmayacağını gündemine alan Kahire Arap Dil Kurumu konuyla ilgili şöyle demektedir:

“İbn Fâris'in yukarıda aktarılan görüşü naht olgusunun kiyâsi olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak İbn Fâris'in üçlü kelimelerin mezidlerinin çoğunluğunun naht olduğu iddiası kabul edildiğinde kıyâsîlik geçerli olmaktadır.”⁶⁴

Bu mütereddit ifadelere rağmen Kahire Dil Kurumu, 1948 yılında konuyla ilgili son kararında şöyle demektedir:

ARAP DİLİNDE NAHT

“Naht; fen ve sanat dallarındaki kavramları kısa ve özlü Arapça lafızlarla ifade etme konusunda aşırı mecburiyetten dolayı nahtın bu alanlarda kullanılması uygundur.”⁶⁵

Çağdaş dilcilerden Subhî Salih ise, konuyla ilgili olarak şu sonuca varmaktadır:

“Menhût kelimede harfler bir araya getirilirken bu harflerin birbiriyle uyumuna ve türetilen kelimenin Arapça kurallarına ve kalıplarına uygun olarak alınmasına dikkat edilmelidir. Bu şartların sağlanmasıyla, diğer türetme yöntemlerinde olduğu üzere, naht yöntemiyle türetme, Arapça'nın geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi için ve çok güzel bir araç kabul edilebilir. Kelimenin yapısı ve Arapça'nın sağlam dokusu bozulmadığı takdirde bu yöntem, söz söyleme üslupları yenilenmesi konusunda da mükemmel bir yöntem olabilir.”⁶⁶

Kanaatimce bu tartışmada bir diğer çağdaş dilci, Abbas Hasan'ın görüşleri de kayda değer ve daha makul görüşlerdir. O şunları belirtmektedir:

“Nahtın kabul ve red edilmesi konusunda yeniden tartışmalar başlamıştır. Doktorlar, eczacılar, kimyacılar, biyologlar, zoologlar ve diğer teknik alanda çalışan bilim adamları nahtın kullanılması ve bu olgunun yabancı terimlerin Arapça'ya çevirisinde onlara kolaylık sağlayan iyi bir araç olduğunu ifade etmişlerdir.”⁶⁷

8. Bilimsel Terimlerin Türetiminde Nahtın Kullanımı

Klasik dönemde naht örneklerini ve konuyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra günümüzde nahtın uygulandığı alanlardan ve türetilen menhût kelimelerden söz etmek, konuyu tamamlayacak ve yararlı olacaktır.

Bilindiği üzere Batı dünyasındaki bilimsel gelişmeler ve yenilikler sonucu yüzlerce yeni terim türetilmiştir. Pek çok Arap bilim adamı, Batı dünyasının ulaştığı ileri düzeyi yakalamanın bir parçası olarak da, bilimsel ve teknolojik alanlardaki gelişmeleri karşılayacak kelime varlığının türetimini gerekli görmüştür. İşte naht yöntemi bu ihtiyacı karşılamak için bazı bilim adamları tarafından bir çare olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple naht yöntemi daha çok, batı dillerinde yer alan bilimsel ve teknolojik terimlerin türetiminde kullanılmaya başlanmıştır. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere bazı bilim adamları da, bu yöntemi uygun görmeyip, Arapça'nın yapısına daha uygun diğer türetme yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade etmişler, nahtın bir ihtiyaç değil zaruret anında başvurulabilecek bir türetme yöntemi olduğunu belirtmişlerdir⁶⁸.

Yirincinci yüzyılın başlarında Arapça bilimsel terimler türetilmesinde Sa-tı' el-Husrî'nin çabalrı göze çarpmaktadır. Terim türetilmesinde iştikak ve naht yöntemlerinin en önemli vesilelerden olduğu kanaatini taşıyan taraftarı olan el-Husrî, daha çok birleşik isimler türeteterek düşüncelerini uygulamaya koymuştur. el-Husrî, naht yöntemine karşı çıkanlara, bü terim türemek

için naht yöntemi kullanılmadığı takdirde, bilimsel terimlerin tarib yoluyla Arapça'ya girmesinin daha tehlikeli olacağını ifade etmektedir. O batı dillerindeki olumsuzluk anlamında kullanılan “un”, “a”, “an” ön ekleri yerine “لا” kelimesini kullanmış ve buna bağlı olarak, “sınırsız/unlimited/لا محدود”, “ahlakdışı / amoral / لا أخلاقي”, “anidrid/anhydride/لاماني” gibi çeşitli terimler türetmiştir. Ayrıca “pre” ön ekini “قبل/قب” şeklinde kullanarak, “tarih öncesi/prehistory/فيتاريخ” gibi terimler, “dışında, üstünde, altında” anlamlarına gelen “خارج / فوق / تحت” zarflarını kısaltarak “okuldan mezun/extraschoolar/خامدرسي”, olağandışı/abovenormal/فوسوي”, bilinçaltı/subconscioue/تحشعوري” gibi terimler türetmiştir.” Ön ekler dışında iki kelimeden oluşturduğu “mikrobik canlı/sporoza/حيثومة” ve “hayal kurmak/daydream/حافظة” gibi terimleri de naht yoluyla türetmiştir. İlk terimi “جهران + جرثومة” kelimelerinden ikincisi “حلم + يقظة” kelimelerinden türetmiştir.⁶⁹

Nahtı bilimsel terimler türetmede uygulama alanına sokanlardan biri olan Suriye Üniversitesinde Kimya Profesörü Muhammed Salahaddin el-Kevâkibî, türetme kolaylığı ve serbestliği olduğu için naht yöntemini kullanmakta bir beis görmemektedir. O bu yöntemle, maksadını ileticeği kelimeleri türetmede, geniş bir hareket alanı kazanmaktadır. Dar odalarda kapalı kalmak yerine, kapıları ardına kadar açarak, bu geniş türetme yönteminden yararlanılması gerektiğine işaret eden el-Kevâkibî, Arap dünyasında teknik ve bilimsel terimleri ifade de kullanılan yüzlerce yabancı kelimelerin yerine menhût kelimelerin kullanılması gerektiğini ifade eder⁷⁰. Kimya terimleriyle ilgili, ماء + غول = غومل ve بلا + ماء = بلمة ve شم + بلا = بلشمة gibi rubâi 120 menhût terim türeten el-Kevâkibî, burada ilk kelimenin iki veya daha çok harfini, ikinci kelimenin de ilk iki harfini almıştır. el-Kevâkibi iki farklı kelimeleri birleştirirken bir vezne uygulayamasa da kendi içinde kural geliştirmeye çalışmıştır. Örneğin asit anlamındaki “حمض” kelimesini “مانيل” ve “امين” kelimesiyle birleştirmiş “حمضنيل” ve “حمضمين” kelimelerini türetmiştir. Kelime birleştirmede harleri sırayla almaya dikkat etmiştir. Domuz yağı anlamında “شحم” ve “خنزير” kelimelerini birleştirmiş, ilk kelimeden “mim/م” ve “şın/ش” harlerini almış, ikinci kelimeden de “ha/ح” harfini kaldırmış ve “شمنزير” kelimesini türetmiştir.el-Kevâkibî'nin türettiği menhût kelimeler sıkça kullanılan yaygın kelimeler niteliğini kazanamamıştır⁷¹.

Menhût kelime türetme çabası gösteren bir diğer dilci et-Tehâmî er-Râcihî'dir. er-Râcihî bin terimden oluşan *Mucemu'd-Delâiliyye* isminde bir sözlük hazırlamıştır. Bu sözlükte genellikle iki kelimeden türettiği menhût kelimelere yer vermiştir. Üç ve dört kelimeden türettiği sadece birer lafız bulunmaktadır.Örneğin, “qualisigne” için “خاصية” ve “دليل” kelimelerinden “قَدليل” terimini, “lésigne” için “قانون” ve “دليل” kelimelerinden “قَدليل” terimini, “semanalyse” için “نظرية” ve “دلالة” kelimelerinden “تَدلالة” terimini türetmiştir. Kelimelerin anlamlarının gelişim bilimi anlamındaki “Semasiologie” terimi için dört harf kullanarak “عتدل” terimini türeten er-Râcihî, “ayn” harfini bilim- علم , “te” harfini gelişme-تطور, “dal” harfini “anlam, gösterge-دلالة, “lam” harfini de “kelimeler-الألفاظ” anlamında kullanmış-

tır. Ancak türetilen kelimenin telaffuzu ağır olacağı için, son kelimedede “elif” yerine “lam” harfini kullanmıştır. Üç kelimededen türettiği terim ben, yer ve zaman anlamındaki “ego hic et nunc” ifadesinin karşılığı olarak “امكا” terimini türetmiştir. “Ben” anlamında “Elif “harfini “ego-أنا”, “yer” anlamında mim ve kaf” harflerini “hic-مكان” ve “nunc-وقت” zaman, şimdi anlamında ise elife dönüştürdüğü “vav” harfini kullanmıştır. Örneklerde görüldüğü gibi Racihî’nin naht yöntemiyle oluşturduğu kimi terimler, bu yöntemden çok İngilizce’de kısaltma denilen acronymlara daha yakın görülmektedir⁷².

Racihî’nin kısaltma yöntemine benzer şekilde terim üretmeye çalışan bir diğer dilci de Abdulkadir el-Fâsî el-Fehrî’dir. O da dilbilim alanında terimleri türettiği bir çalışma yapmıştır. el-Fehrî, dilbilgisi terimleri olan alofon “allophone” için “بدصوت”, alomorflar “allomorph” için “بدصرفية”, “allotone” için “بدنغمة” terimlerini türetmiştir. Buna benzer türettiği pek çok terimde karşılık anlamındaki “allo-بديل” kelimesini “بد” olarak kısaltmış, diğer kelimenin anlamını da olduğu gibi tercüme etmiştir.

Naht kelime türetme yöntemi olarak kullanan dilcilerin en önemlileri arasında bulunan ve türettiği sözcükleri derlediği *Kamusu’n-Nahda* isimli bir eser hazırlayan İsmail Mazhar’ın türettiği kelimelere birkaç örnek vererek, naht konusunda günümüzdeki çalışmalar ve uygulamalar konusunu bitirmek istiyoruz. İsmail Mazhar batı dillerinde de bilimsel terimlerin pek çoğunun çeşitli ön takılarla oluşturduğunu tespit etmiş ve bu yöntemi Arapça’ya uygulamaya çalışmıştır. Örneğin üst öte anlamındaki “supra-فوق” takısını için “فو” şeklinde kısaltmış ve “supra spinal” terimi için “فوشوكة” terimini türetmiştir. Sonra anlamına gelen “post-بعد” ön takısının il iki harfini alarak “بع” şeklinde kısaltmış ve “postglacial” terimi için “بعجليدي” terimini türetmiştir. Yarı, kısmî anlamındaki “semi” ön ekini “نصف/نص” şeklinde kısaltmış ve “semiretculate” terimi için “نصشبكسي” terimini türetmiştir. Batı dillerindeki önce anlamındaki “pre” için “قبل/قب” kelimesini, alt, aşağı anlamındaki “sub” için “تحت/تد” ve “دون/دو” kelimelerini -aşağı, mahrum, anlamındaki “de” ön eki içinde “نزع/نز”, “سلي/سل” ve “ازال/زل” kelimelerini kullanmıştır. Botanikte kullanılan yaprakların dökülmesi, düşürülmesi anlamındaki “defoliate” terimi için “نزع الورق” kelimelerinden “نزور” kelimesini türetmiştir. Bu fiilin ismi mefulunu “yaprakları dökülmüş anlamında “منتزور” kelimesini olarak belirlemiştir. İsmail Mazhar İki kelimededen oluşan batılı pek çok terimi de naht yoluyla Arapça’ya kazandırmaya çalışmıştır. Bunlara da birkaç örnek vermek yararlı olacaktır. “Polyandry” terimi botanikte erciklerin çok ve serbest olması, birden fazla kocası olma anlamına gelmekte ve çok anlamındaki “poly” ve erkek eş anlamındaki “andry” kelimelerinden oluşmaktadır. Bu terimi “مركزة” şeklinde Arapçalaştırmıştır. Burada çok anlamındaki “مكر” kısaltması “كثير” kelimesinden “زج” kısaltması da “زوج” kelimesinden alınmıştır. Yine fotoğraftan yapılan klişe anlamındaki “phototype” terimi “ışık/photo” ve “baskı harfi/type” terimlerinden türetilmiştir. Mahzar bunu Arapça’da “طبضة” şeklinde türetmiştir. Bunu “طبع/طب” ve “ضوء/ضء” kelimelerini kısaltarak yapmıştır. Zooloji terimi olan çok ayaklı böcek, tesbih böceği anlamındaki “çok/myria” ve “ayak/pod” kelimelerinden oluşan “myriapod” te-

rimi için “كثير/كت” ve “رجل/رجل” kelimelerinden “كثرجل” terimini türetmiştir.⁷³

Munir el-Ba’lebekî *el-Mevrid* isimli İngilizce-Arapça sözlüğünde, kemdi türettiği bazı menhut kelimelere yer vermiştir. Ba’lebekî burada batılı ilmi terimlere karşılık bulma çabası çerçevesinde naht yöntemini kullanmıştır. O, daha çok batı dillerindeki, “sub” gibi ön ekli terimlerin Arapça’ya aktarımında nahtı kullanmıştır. O bu kelimenin Arapça’daki karşılıklarını “alt, aşağı, تحت – دزن – أدنى – شبه – ثانية – قليلا – / – مجاور لـ – مجاور لـ – دو بشري – دز مهجري – , نجهواني – تحماني – تحلساني – دو معياري – شيماني – شبه بالغ – شبه قارة , جزمنتصب – جزاساسي – جز قسم , دو معياري . Ayrıca Ba’lebekî “ses hızından az süratle giden” anlamındaki “subsonic” kelimesi için Arapça tercümesi olan “دون سرعة الصوت” ifadesini “دوسر صوتي” şeklinde türetmiştir. Ba’lebekî naht yoluyla türettiği bu kelimelerin yanına bazen birleşik isim veya birleşik sıfat şeklinde Arapça karşılıklarını da kaydetmiştir.⁷⁴

Naht yöntemiyle bilimsel terimler türetme konusunda, Abdülhak Fâdil, *Mucemu mustalahati siyâneti’t-tabîa*, adıyla 257 terimi içeren bir çalışması bulunmaktadır.⁷⁵

Naht yöntemiyle bilimsel terimler türetme konusunu değerlendiren, Kahire Arap dil kurumu 1965 yılındaki otuz birinci oturumunda, daha önce aldığı, “naht yöntemine zarureten başvurulur” şeklindeki kararını, “ihtiyaç nispetinde nahtten yararlanır” şekline dönüştürmüştür. Yine daha önce kararlarında “nahtın iki kelimedenden yapılabileceğini” öngörmüşken, son kararında “ikiden fazla kelimedenden yapılabileceğini” onaylamış ve nahtın “fa’lele” kalıbı dışında kalıplarda da olabileceğini belirtmiştir.

Naht ile ilgili bu kararına rağmen, dil kurumunun on dalda bilimsel terimler türetme komisyonlarınca ortaya konan yirmi bin terimde içinde menhut kelimeleri inceleyen Muhammed Hasan Abdulaziz, bu kelimelerin türetiminde naht yönteminin kullanılmadığını belirlemiş ve bu durumu dilcilerin naht yönteminin Arap dilinin köklü türetme yöntemi olarak kabul edilmediğini gösterdiğini belirtmiştir. Yine Arapçalaştırma koordine bürosunun yayınladığı on bir bin terimi inceleyen bir başka araştırmacı da, bu terimlerin menhût olmadığını tespit etmiştir.⁷⁶

9. Klasik ve Modern Naht Örnekleri

Klasik ve modern Arapçadaki bazı naht örneklerine yukarıda işaret edilmiştir. Ancak bunlardan başka, naht yöntemiyle oluşturulmuş olan klasik ve modern bazı kelimeler tablo halinde sunmayı yararlı buluyoruz⁷⁷:

ARAP DİLİNDE NAHT

Klasik			Modern		
Kelime	Açılımı	Anlamı	Kelime	Açılımı	Anlamı
المشئلة	ما شاء الله	Allah İs-terse	كهرطيس	كهرباء+مقطي س	Elektro- manyetik
السبحة	سبحان الله	Allah'ı tesbih ede- rim	حلّما	حلل الماء	Hidrolize etmek
الحسبلة	حسبي اله	Allah bana yeter	بوماني	بر+ ماء	Amfoterik
السمعة	السلام عليكم	Size selam olsun	شِبْغروي	شبهه + غوري	Koloit
دمعز	أدام الله عزك	Allah şanı- nı sürdür- sün	لكر	نزع + الكلور	Klorsuz- laştırma
الطلبقة	أطال الله بفانك	Allah ömür versin	حلثم	حلل + الجراثيم	Hücrelerin imhası
تعبشم	نسبة عبد شمس	Abd Şems- li oldu	بلمه	بلا + ماء	Susuz
تدرعم	نسبة دار العلم	Dâr ilmden oldu	غوحلة	غول + حل	Alkolik olmak
حمذل	الحمد لله	Allah'a şükrederim	قدليل	قانون + دليل	Yasa ve kanıt
الفذلكة	فذلك كذا	İşte şöyle, böyle	ضوكر	ضوء + كرة	Işıkküre
جعفلة	جعلت فداك	Sana kur- ban olayım	ضو آلي	ضوء+ آلي	Fotomeka- nik
البلكفة	بلا كيف	Aldırma- yan	فوشوكة	فوق+شوكي	Belkemik üstü
الفنعل	فان قيل	Denirse	بعجلي	بعد+جليدي	Buzul çağı sonrası
مشكنة	ما شاء الله كان	Allahın dediği olur	تحتربة	تحت+ترية	Alt toprak
جرثومة	جرم ، جثم	Arı yuvası	نزكبة	نزع+كبريت	Kükürtü çıkarmak

10. Sonuç: Sonuç olarak, kimi çağdaş dilbilimcilerinin de ifade ettikleri üzere, naht olgusu ve bu yöntemin kelime türetiminde kullanımı konusunda, bizce şunları söylemek mümkündür: Klasik dönem Arapça'da naht örnekleri yaygın olarak görülmekle birlikte, bunlara dayalı bir kelime türetme çabası aynı oranda yaşanmamıştır. Geçmiş dönemdeki, daha çok vakıayı tespit çerçevesindeki çabalara karşın, on dokuzuncu yüzyılın ihtiyaçları, bu olgunun bir kelime tüetme yöntemi olarak kullanılması düşüncesi ve çabalarını hızlandırmıştır. Bu olgunun bir kelime tüetme yöntemi olarak kullanılmasına bütünüyle karşı çıkanlar ile bu olguyu her alanda kelime tüetmek için kullanılmak isteyen iki zıt eğilim ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce, her iki eğilimin yanı sıra, bu yöntemden kısmî olarak yararlanmayı savunan dilciler daha isa-

betlidir. Bizce de, bu yöntemin günümüz koşulları gereği, yeni kavramları, özellikle bilimsel ve teknik terimlerin türetiminde kullanılması bir zaruret değilse bile bu yöntem, bir imkan ve fırsat olarak değerlendirilebilir.

¹ Türetmenin ayrıntıları için bkz. Doğan Aksan *Her Yöntüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil-bilim I-II-III*, TDK. Yay. Ankara 1989-1990., III, 43.

² Osmanlı döneminde terim türetme çalışmaları için bkz. : Hamza Zülfikar, *Terim Sorunlar ve Terim Yapma Yolları*, TDK Yay. Ankara 1991, s. 2-8.

³ Kemal Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", *Nüşa*, I (2001), sayı 1, s. 67

⁴ Bu dönem Arap dünyasında dil ve edebiyattaki gelişmeler ve yeni kelime türetme çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. Şevki Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyi'l-Muâsir fi Mısır*, 7. bas., Kahire trs., s. 33-45; İbrahim Ali Ebu'l-Haşeb, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî fi Asri'l-Hâdir*, Kahire 1992, s. 45-52; Abdussabur Şahin, *el-Arabiyye Lugati'l-Ulum ve 'Tıkniyye*, Kahire 1989; Cemaluddin eş-Şeyyal, *Tarihu't-Terceme ve'l-Hareketu's-Sekafiyye fi Asri Muhammed Ali*, Kahire Temmam Hassan, *el-Lugatu'l-Arabiyye, Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*, Kahire 1973; M. Reşad el-Hamzavi, "el-Mustalahatu'l-Lugaviyyeti'l-Hadîse el-Lugati'l-Arabiyye", *Havliyyatu'l-Câmiati't-Tunusiyye*, 14 (1977); Ramazan Abdu't-tevvâb, *Fusûl fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire 1973; Muhammed el-Mubarek, *Fikhu'l-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Lübnan 1968.

⁵ Bu dönemde kelime türetilmesi yolunda önemli katkılar bulunan öncü dilcilerden biri de Ahmed Fâris eş-Şidyak'tır. O, çeşitli türetme yöntemiyle yeni aletler ve düşünceler için Arapça'nın zengin türetme gücünden yararlanarak, hiç batı dillerinden kelime almadan, yeni kelimeler türetilebileceğini ifade etmekte ve bunlara fabrika yerine "معمل" veya "مصنع", bimaristan (hastahane) yerine "مستشفى", usturlab (teleskop) yerine "منظر" gibi pek çok kelimeleri örnek vermektedir. Bkz. Ahmed Fâris eş-Şidyak, *Kenzu'r-Ragâib fi Muntehâbati'l-Cevâib, I-VII*, İstanbul 1279, I, 202.

⁶ Kelime türetme konusunda geniş bilgi için bkz. Marûn Gusn, *en-Naht fi'l-lugati'l-Arabiyye Vesile li tevsîl'l-luga*, Kahire 1928; Abdulkadir el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-ta'rib*, 2. Bas. Kahire 1366/1948; Abdullah Emin, *el-İştikâk*, Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1956; Hanna Terzî, *el-İştikâk*, Câmiatu Beyrut el-Amarikiyye, Beyrut 1968; Vecih es-Semmân, "en-Naht", *Mecelletu'l-Mecma'il-Lugati'l-Arabiyye*, C. 57 (1982), s. 250-260; Hilmi Halil, *el-Muvelled fi'l-Arabiyye*, Beyrut 1985; Muhammed Draz Tantavi, *Zâhiratu'l-İştikâk fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire 1986; Muhammed Ali en-Neccâr, "en-Naht fi Kelami'l-Arab", *Mecelletu'l-Ezher*, C.15 / 8 (1995), s. 452-473. Bu genel eserler dışında konuyu eserlerinin bir bölümünde inceleyen eski ve yeni kaynaklar için bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 300, 376-28; IV, 285-290; İbn Fâris, *es-Sahibî*, s. 458-463; İbrahim Enis, *Min esrâri'l-luga*, Kahire, 1966; İbrahim Enis, *Turuku Tenmiyetu'l-Elfâz fi'l-Luga*, Kahire 1967. Mahmud Reşad el-Hamzevî, *el-Menhecicyetu'l-Âmme li Tercümeti'l-Mustalahât ve Tevhîdihâ ve Tanzîmihâ*, Beyrut 1988; Arapça'da kelime türetme ile ilgili olarak, ulaşabildiğimiz Türkçe çalışmalar şunlardır: İnci Koçak, *Arapçanın Gelişme Yolları*, Ankara 1982; Kemal Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", *Nüşa*, I (2001), sayı 1, s. 66-71; Soner Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arapçanın Tarihsel Sınırları Üzerine", *Nüşa*, III ((Kış 2003), sayı 8, s. 89-90.

⁷ Türetme, (Derivation- الاشتقاق) İsim veya fiil kök ve gövdelerine yapım ekleri getirmek suretiyle eklendiği kökle ilgili yeni anlamlar kazanmış kelimeler yapma işlemidir. Yeni bir lafız oluşturulması anlamında iştikak,, bir kelime türetme yöntemidir. Sagir, kebir ve ekber diye üç kısma ayrılır. Kimi dilciler naht olgusunu da iştikak türünden saymış ve bunu dördüncü iştikak türü kabul ederek, iştikaku'l-kubbâr şeklinde isimlendirmişlerdir. İştikak ve kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Düreyd, *el-İştikak*, (tah.Abdusselam Harun) Kahire 1378/1958; Abdullah Emin, *el-İştikak*, Kahire

1376/1956; Muhammed el-Antâkî, *el-Vecîz fî Fıkhı'l-Luga*, Beyrut trs., s. 420-441; H. Fleisch, "İştikak" *El²* (Eng), IV, 122-123.; Hulusi Kılıç, "İştikak", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 439-440.

⁸ Tevliid yöntemi, dilin kendi öğelerine yeni anlamlar yükleme yoluyla dilden karşılaşma ve dilin unutulmuş, kimi zaman yalnız lehçe ve ağızlarda yaşayan öğelerin yeniden kullanım alanına taşınma anlamındadır.

⁹ el-Antâkî, *el-Vecîz*, 441-470.

¹⁰ Hilmi Halil, *el-Muvelled fî'l-Arabiyye*, Beyrut 1985, s. 73.

¹¹ Hilmi Halil, *el-Muvelled*, 432-478.

¹² Hilmi Halil, *el-Muvelled*, 527-568.

¹³ Özel dil kurumları için bkz. Hilmi Halil, *el-Muvelled*, 580-586.

¹⁴ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, (tah. Remzi Munir Ba'lebekî), Beyrut 1987, I, 383; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sâdır, Beyrut 1990, II, 97-98; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit*, Muessetu'r-Risale, Beyrut 1986, 1. bas. 207; ez-Zebîdî, *Tacu'l-arûs*, Mısır 1306, 1. bas., I, 591.

¹⁵ Şuara 26 / 149

¹⁶ el-Antâkî, *el-Vecîz*, 428; M. Said, Bilal Cüneydi, *Mu'cemu's-Şamil, fî Ulûmil-Lugat'il-Arabiyye ve Istilahatuha*, Beyrut 1985, 2. bas., s. 963.

¹⁷ el-Mağribî, *el-İştikâk*, 13

¹⁸ Nihad el-Musa, *en-Naht fil-Lugatil-Arabiyye*, Daru'l-Ulûm, Riyad trs.s. 65-67.

¹⁹ Özcan Başkan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, Altın Kitaplar, İstanbul 1988, 138-140; Hulî, Muhammed. *A Dictionary of The Oretical Linguistics*, Maktebetu Lübnan, Beyrut 1989, 45

²⁰ Muhammed Ali El-Hulî, *A Dictionary Theoretical Dictionary*, Beyrut 1991, s., 3-4, 33, 45; Muhammed Hasan Bâkallâ ve diğ. *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, Beyrut 1983, s. 100.; Muhammed Hasan Abdulaziz, *en-Naht fî'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut trs., s. 77-79

²¹ Abdussabur Şahin, *el-Arabiyye Luatu'l-Ulûm ve't-Tekniye*, Kahire 1989, s. 294. OPEC Arapçaya "الأوبيك", UNESCO ise "يونسكو" şeklinde çevrilmiştir. Türkçe'de kısaltmalar olarak tanımladığımız bu örnekler, tam olarak nahti karşılaşmakla birlikte, nahti ele alan bazı yazarlar bunları örnek olarak vermektedir.

²² Abdulaziz, *en-Naht*, 35.

²³ "أقول لها ودمع العين جار" Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî), Beyrut 1408/1988, I, 60

²⁴ "أخذ كلمة من كلمتين متعاقبتين، واشتقاق فعل منه" Bkz. Halil b. Ahmed *Kitabu'l-Ayn*, I, 60-61.; Ayrıca Bkz. Faris Fendi el-Batayine, "en-Naht beyne Mueyyidihî ve Muâridih", *Mecelletu Lisani'l-Arab*, 34, (1990), s. 122.

²⁵ Sibeveyh, *el-Kitab* II, 200, II, 216, IV, 288-289.

²⁶ el-Ezherî, Ebû Mansur, *Tehzibul-Luga* (thk. Abdusselam M. Harun- M.Ali en-Neccâr), Kahire 1954, II, 273.

²⁷ el-Ferra, Yahya b. Ziyâd, *Meanil-Kur'an*, (tah. M.Ali en-Neccâr); Kahire 1955, I, 201, 212-213.

²⁸ el-Muberrred, Ebu'l-Abbas, *el-Muktadab*, (tah. Abdulhalık Udayme), Kahire 1963, II, 142, 205. العرب تشنق من الإسمين إسمًا

²⁹ İbn Fâris, *Mekayisu'l-luga*, (tah. Abdusselam Hârûn), Kahire 1366, I, 328-329

³⁰ "وهذا مذهبتنا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت" Ahmed b. Fâris, *es-Sahibi fî Fıkhı'l-Luga ve Suneni'l-Arabiyyeti fî Kelâmihâ*, Kahire 1910, s. 227.

³¹ Hayatı için bkz. Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, (tah. Ahmed Me'mun er-Rifâ'i) Kahire 1936/38, C. VIII, s., 100-108.

³² Suyutî, *el-Muzhir*, I, 482; el-Hamevî, *Mucem*, VIII, 102-103

- ³³ Subhi es-Salih, *Dirasât fi fıkhu'l-Luga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 9. bas. Trs. 264-265
- ³⁴ el-Kermeli bu görüşlerini *Mecelletu'l-lugati'l-Arab*, C. V, Nisan 1928, s. 293 de yayımlamıştır. Subhi Sâlih, *Dirâsât*, 266
- ³⁵ Subhi es-Salih, *Dirasât*, 266.
- ³⁶ İbn Fâris, *es-Sahibi*, 227.
- ³⁷ Abdullah Emin, *el-İştikâk*, s. 392.
- ³⁸ Abdulaziz, *en-Naht*, 85, -89.
- ³⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İstanbul 1984, 22-23; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-Belâga*, Beyrut 1984, s. 26-27.
- ⁴⁰ Hurûfu'z-Zelâkâ terimini ilk defa İbn Dureyd kullanmıştır. Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 191
- ⁴¹ Nahtin kısımlarıyla ilgili olarak bkz. el-Mağribî, *el-İştikâk*, 12 vd. el-Batayine, “en-Naht”, 122-123; Hanna Terzi, *el-İştikak*, Camiatu Beyrut el-Amerikiyye, Beyrut 1968, 357-358; Subhi es-Salih, *Dirasât*, 249.
- ⁴² “ لَقَدْ ” بِسْمَلْتُ ” لَيْلَى عِدَاةَ لَقَيْتَهَا - فَيَا حَيْدَا ذَاتَ الْحَبِيبِ الْمَبْسَمَلِ “ İbn Sikkît, *Islâhu'l-Mantik*, (tah. Abdusselam Harun), Dâru'l-Maarif, Kahire 1970, s., 203-303
- ⁴³ İbn Sikkît, *Islah*, 303; İbrahim Enis, *Min esrari'l-luga*, 72.
- ⁴⁴ el-Antâkî, *el-Veciz*, 428
- ⁴⁵ el-Batayine, “en-Naht”, 122-123..
- ⁴⁶ İbrahim Muhammed Neca, *Fıkhu'l-lugati'l-l-Arabiyye*, s. 56, Ali Abdulvahid Vafî, *Fıkhu'l-luga*, Kahire 1956, s. 186 vd..
- ⁴⁷ el-Antâkî, *el-Veciz*, 429
- ⁴⁸ İsmail b. Hamed el-Cevherî, *Tacul luga ve sıhahu'l-Arabiyye* (tah. Abdulgafur Attar) 1984/1404), A B D mad., *Muzhir* I, 485
- ⁴⁹ Suyuti, bu naht örneklerini İbn Ebi'l-Ferha'nın *el-Mustevfâ*'sından aktarmaktadır Suyûtî, *Muzhir*, 485
- ⁵⁰ Suyûtî, *el-Muzhir* I, 485
- ⁵¹ İbrahim ebu Sikkîn, *Fıkhu'l-Luga*, 23
- ⁵² Cahız, *el-Buhala*, (tah. Taha el-Haciri), Darul-Maarif, Kahire, 1959, s. 106.
- ⁵³ İbrahim Muhammed Necâ, *Fıkhu'l-luga*, 56; İbrahim Ebû Sikkîn, *Fıkhu'l-luga*, 25.
- ⁵⁴ İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 72.
- ⁵⁵ Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 485.
- ⁵⁶ Subhi es-Salih, *Dirasât*, 243-244..
- ⁵⁷ Terzi, *el-İştikak*, 363; Muhammed el-Mubarek, *Fıkhu'l-lugati ve hasâisu'l-Arabiyye*, Beyrut 1986, s. 148-149;
- ⁵⁸ el-Mağribî, *el-İştikâk*, 13.
- ⁵⁹ el-Âlûsî'nin naht için “الاشتقاق الأكبر” kavramını kullanmasına karşın dilcilerin çoğunluğu bu kavramı “تعق - نهوق” gibi harflerde yapılan değişme ile (ibdal) yapılan türetme yönetmi için kullanmaktadırlar. Bu sebeple karışıklığı önlemek için naht yerine “الاشتقاق الثَّجَار” terimi kullanmayı tercih ederler. (el-Antâkî, *el-Veciz*, 428-29.)
- ⁶⁰ Mahmud Şukri el-Âlûsî, *Kitabu'n-Naht ve Beyânu Hakikatihî ve Nebzetun min Kavâidih*, (tah. Muhammed Behcet el-Eserî), el-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrakî, Bağdad 1409, s. 39.
- ⁶¹ el-Âlûsî, *Kitabu'n-naht*, s. 38.
- ⁶² Mahmud Seyyid Ali Bilâsî, “en-Naht fi'l-Lugati'l-Arabiyye”, *Mecelletu'l-Lisâni'l-Arabiyyi*, Tunus sayı 47 (1999), sy. 275-286.
- ⁶³ Soner Gündüzöz, “Klasik ve Modern Arapçanın Tarihsel Sınırları Üzerine”, *Nüşha*, III ((Kış 2003), sayı 8, s. 76, Ancak Gündüzöz, nahtin daha çok fil türetmede kullanılan bir yol olduğundan söz eder
- ⁶⁴ *Mecelletu'l-Mecme'il-Lugati'l-Arabiyye*, Cilt V, (1948), s. 202-203.

- ⁶⁵ Mecelletu'l-Mecme'il-Lugati'l-Arabiyye, Cilt V, (1948), s. 158, 203.
- ⁶⁶ Subhi Sâlih, *Dirâsat*, 274.
- ⁶⁷ Abbâs Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahv*, Daru'l-Maarif, Kahire 1966, s. 245; İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 74-75.
- ⁶⁸ Abdulaziz, *en-Naht*, 81.
- ⁶⁹ Sati' el-Husri, *Fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, Beyrut 1985, s. 74-81, naklen Abdulaziz, *en-Naht*, 25-26
- ⁷⁰ Muhammed Salahaddin. el-Kevâkibî, *Mustalahât İlmiye*, 8. bas. Dimeşk 1959, s. 6-8.
- ⁷¹ el-Kevâkibî, *Mustalahât*,. 6-8 den naklen Abdulaziz, *en-Naht*, 55-56.
- ⁷² Racihî'nin naht örnekleri için bkz. *Mecelletu'l-Lisani'l-Arabî*, C. 24, s. 171-174, C. 25, s. 227-252.
- ⁷³ Abdulaziz, *en-Naht*, 59-64.
- ⁷⁴ Munir el-Ba'lebekî *el-Mevrid*, Daru'l-ilm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, s. 912-23
- ⁷⁵ Abdulaziz, *en-Naht*, 67-69.
- ⁷⁶ Abdulaziz, *en-Naht*, 71-73.
- ⁷⁷ Bu terimleri dipnotlarda işaret ettiğimiz kaynaklardan yararlanarak çıkardığımız için, burada her biri için ayrı sayfa numaraları vermeye gerek duymadık.

**GRAMER ÇALIŞMALARINI BAŞLATAN AMİLLER
VE İLK ÇALIŞMALAR (II./VIII. ASRIN SONUNA KADAR)**

Mehmet Yavuz*

Özet: Bu makalede, başlangıçtan II. (VIII.) asrın sonlarına kadar gramer çalışmaları, bunları başlatan amiller ve başlıca temsilcileri kısaca ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Gramer, Arapça, nahiv, Basra ekolü, Kufe ekolü.

**The First Studies Concerning Arabic Grammar and The
Reasons Started Them**

Summary: This article gives a short account about the works concerning Arabic grammar and the reasons started them. Also some information has been given on the preeminent representatives of those works.

Keywords: Grammar, Arabic language, syntax, Basra school, Kufe school.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Cahiliye devrinde ve İslâm'ın ilk asrında umumiyetle kabul edilen bir görüşe göre Araplar, dillerini, tabîî selikalarına göre nesilden nesile öğrendikleri şekliyle kendi zevk ve mizaçlarına uyum bir tarzda konuşuyorlardı¹. Bu yüzden onların, kendilerine dilin nasıl konuşulacağını öğreten ve bunun muhafazasını sağlayan kaide ve prensiplere ihtiyaçları yoktu. Onlar, gerek sözcükleri ve gerekse bunlarla oluşturdukları cümleleri tabîî bir şekilde yaratılışlarında var olan bir kabiliyet ve meleke sayesinde hiç zorlanmadan gayet akıcı ve doğru bir şekilde kullanıyorlardı. Nitekim esas anlamı itibariyle nahiv, insanın yaratılıştan sahip olduğu ve dilini konuşurken ortaya koyduğu tabîî bir melekedir denmiştir². Her insan dilini konuşurken istisnasız bunu yerine getirmektedir. Zira dillerin gramerleri/kuralları derlenip tesbit edilmeden önce de o dillerde edip ve bilginler eserler vermişlerdir.

Arap dilinde de durum bundan farklı değildir. Çünkü onlar, nahiv henüz tesbit ve tedvin edilmeden önce de şiir ve hitabette eserler vermiş, az da olsa çeşitli yazışmalar yapmışlardır. İlk devirden itibaren başta İslâm devletinin hudutlarının genişlemesi ve diğer bir takım siyasi ve sosyal sebepler, Arapların başka etnik unsurlarla karışmasına ve neticede Arapça'nın kullanımında ve yapısında bir takım bozuklukların ve yanlışların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu hatalar ilk başlarda i'rab'ta, daha sonraları kelimenin bünyesinde görülmeğe başlandı. Halbuki Araplar, cahiliye ve İslâmî devirde i'râba riayet ediyor ve Kurân'ı da i'rabla okuyorlardı. Daha sonra i'raba karşı gösterdikleri bu hassasiyet kayboldu ve lahn'ler³ (dilde i'rab hatası) çoğalmaya başladı. Bu nevi i'rab hataları İslâm'ın ilk devirlerinde yani Hz. Peygamber zamanında tedricen görülmeye başlanmış, dört halife (11-40/632-660) ve Emeviler devrinde (41-132/661-750)de devam etmiştir. Büyük nahiv tarihçisi Ebu't-Tayyib el-lugavî (ö. 351/962) bu konuda şu tesbiti yapmıştır: “Arap dilinde ilk bozulan ve öğrenmeye ihtiyaç duyulan şey i'rab olmuştur. Zira lahn Hz. Peygamber devrinde mevâlî ve sonradan Araplaşmış kimselerin dilinde ortaya çıkmıştır. Nitekim bir defasında kendisine gelen bir heyetin sözcüsü kendi huzurunda i'rab hatası yapmış, bunun üzerine Hz. Peygamber: “Kardeşiniz hata etti; onun hatasını düzeltiniz” buyurmuştur⁴.

Bu hatalar sadece Hz. Peygamber'in dikkatini çekmekle kalmamış, daha sonra gelenlerin de üzerinde ehemmiyetle durdukları bir konu olmuştur. Nitekim Hz. Ömer (13-23/634/644), bir gün ok atma talimi yapan bir grubun yanından geçer ve hedefe isabet ettiremediklerini görünce onlara serzenişte bulunur. Bunun üzerine içlerinden birisi: “نحن قوم متعلمين” (Biz ok atmaya öğrenmeye çalışan kimseleriz) şeklinde cevap verir ve “Müteallim” kelimesinin çoğulunu merfû yerine mecrûr okur. Bunu işiten Hz. Ömer kızarak oradan ayrılır ve şöyle der: “Allah'a yemin ederim ki, sizin dildeki hatanız benim nazarımda atışınızdaki hatadan daha kötüdür”⁵. Yine Hz. Ömer valilerinden birinin kendisine gönderdiği mektupta lahne rastlamış, cevabında, validen mektubu yazan katibi kırbaçlamasını istemiştir⁶.

Ne var ki bu devirde lahn yine de oldukça azdır. Gün geçtikçe özellikle de fethedilen bölge halklarının kendi dillerine ait bir takım özellikleri, sonradan öğrendikleri Arapça içerisinde kullanmaları ile dana ciddi tahriflere, ar-

dından lahne ve bunun yayılmasına sebebiyet vermişlerdir. Diğer taraftan da sonradan bâdiyeden şehir merkezlerine gelen kimseler de fasih Arapça muhittinden uzaklaşmaları nedeniyle lahn yapmaya başlamıştır. Hatta bunların arasında şair ve hatiplerin de bulunması⁷, artık lahnin avam kesiminden aydın ve okumuş kesime de sıçramış olduğunu ve zamanla da lahn yapmayanların parmakla gösterilir bir hale geldiğini göstermektedir. Mesela Haccâc b. Yûsuf (40-95/665-714), Abdülmelik b. Mervân (64-86/685-705), Eyyûb b. Kırıyya (ö. 84/703) ve Ebû Amr b. Eş-Şâ'bî (ö. 103/721) gibi pek az şahıs hiç lahn yapmayanlar arasında sayılmıştır⁸.

Bu tarz bir gelişme daha sonraları bâdiyede de lahnin yayılmasına ve neticede Kur'ân'ın yanlış okunmasına kadar varmıştır. Her şeyden evvel Kur'ân'ı böyle yanlışlardan korumak ve Arap olmayanların da bu dili Araplar gibi okuyup anlamalarını sağlayabilmek için Arapçanın kaidelerinin tesbitinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. İşte ilk önce Kur'ân'ın doğru okunup doğru anlaşılması gibi dini bir amaç, esasında dillerine karşı hassas olan ve onu her türlü bozulma ve yanlış kullanımdan korumak gibi millî bir gayeye sahip olan Arapları harekete geçirmiş ve onları, herkesin uyacağı bir takım kuralların tesbit ve tedvini yolunda çalışmaya sevk etmiştir. Bu durum aynı zamanda klasik Arapçanın lûgat hazinesinin derlenmesi faaliyetlerini beraberinde getirmiştir. Arap edebiyatında ilk filolojik araştırmaların, Kur'ân'ın yazıya geçirilip bir mushaf haline getirilmesi çalışmalarıyla birlikte başlamış ve gramer/dil çalışmaları da kırâat ilmine bağlı olarak ortaya çıkmıştır⁹.

Dilin kurallarının tesbiti yönündeki bu faaliyetlerin başlıca kaynakları Kur'ân, şiir, darbimeseller, nâdir ve hikmetli sözler ile çölde yaşayan bedevî Arapların kullandıkları sözler ve kullanım şekilleriydi. Bu amaçla daha sonraları bir çok dilci, henüz yabancı millet ve medeniyetlerle hiç teması olmayan ve dolayısıyla dilleri ve selikaları bozulmamış olan bedevîlerden dil malzemesi almak üzere çöllere yolculuk yapmış, az veya çok yaşamlarının bir bölümünü bedevîlerle birlikte oralarda geçirdikten sonra topladıkları şifahi malzemeyle geri dönmüş ve çalışmalarında bunları referans edinmişlerdir. Dilcilerin bedevî Araplarla olan temaslarında, belli zamanlarda şiir ve edebiyat tartışmaları yapılan ve Basra yakınlarında kurulan el-Mirbed önemli rol oynamıştır. Bu temasların diğer bir merkezi de Basra idi. Zira burası, bedevîlerin alış-veriş veya başka maksatlarla gelip gittikleri bir yerd. Ayrıca bu bedevîlerin bir kısmı da burada ikamet etmekteydi. Dilciler bunlardan başta şiir olmak üzere diğer dille ilgili bir çok değerli malzeme toplamışlardır. Bu itibarla da önemli bir kaynak durumunda olan bedevî Arapları son derece önemsemişler ve kendilerine saygıda kusur etmemişlerdir. Hatta dilde tartışma konusu olan meselelerde onları hakem tayin etmiş ve verdikleri kararlar doğru kabul edilmiştir. Dil çalışmalarını yürüten alimler, malzeme toplama işini rastgele herkesten veya her kabileden almamışlar ve son derece seçici davranmışlardır. Mesela Farslar ve Nabatlarla teması nedeniyle Bekr, Irak şehirlerine yakınlığı sebebiyle de Tağlib kabilesini fasih olarak kabul etmişlerdir. Şam'daki lehçelerden etkilendikleri düşüncesiyle de Kelb, Gassân, Lahm ve Behrâ kabilelerinden dil malzemesi almadılar. Bu sebeple dilleri saf ve arı durumdaki Kays, Temîm ve Esed kabilelerini tercih ettiler¹⁰.

Nahvin ilk müessisi Ebu'l-Esved ed-Dü'elî mi?

Şüphesiz ilimlerin ortaya çıkması birdenbire oluşan bir şey değildir. Aksine ilimler, yavaş yavaş ortaya çıkar ve bilahare gelişerek mükemmel bir çizgiye doğru ilerlemelerin sürdürürler. Bu sebepten tarihte bir çok ilmin ne zaman ve ilk defa kim/ler tarafından ortaya konduğu kesin olarak bilinmez. Arap nahiv ilmi de bu gerçeğin dışında değildir. Zira nahvin ortaya çıkışı ve bu ilmin tartışmasız en büyük temsilcisi Sibeveyhî'nin (ö. 182/798) *el-Kitâb*'ına kadar nasıl geliştiği ve hangi aşamalardan geçerek bu eserdeki mükemmel çizgisine ulaştığı henüz kesin hatlarıyla anlaşılmış ve belirlenmiş değildir. Bu sebepten nahvin başlangıcı ve ilk temsilci(s)i/leri hususunda eski ve yeni müellifler arasında üzerinde ittifak edilmiş bir görüş yoktur.

Nahiv tarihçileri arasında Arap gramerinin ilk temsilcisinin Ebu'l-Esved ed-Dü'elî (ö. 69/688)¹¹ olduğuna dair genel bir kanaat vardır¹². Nitekim bu konuda es-Sîrâfî şöyle demektedir: "Alimler nahvi ilk defa kimin koyduğu hususunda ihtilaf etmişler; bazıları Ebu'l-Esved, bazıları Nasr b. Asım (ö. 89/708), bazıları Abdurrahmân b. Hurmuz (ö. 117/735) olduğunu söylemişlerdir. Fakat bunların çoğu nahvin müessisinin Ebu'l-Esved olduğu görüşündedirler"¹³. Burada şu husus hatırlanmalıdır: Ebu'l-Esved diyenlerin bir kısmı onun bu çalışmalarını kendi başına yaptığını söylerken, bazıları da dördüncü halife Hz. Ali'den (ö. 40/661) istifadeyle ortaya koyduğunu söylemişlerdir¹⁴. Diğer bazı müellifler de nahvin ilk temsilcisi olarak Nasr b. Asım ve Abdurrahmân b. Hurmuz adını zikretmişlerse de bu doğru değildir. Zira bu iki dilci Ebu'l-Esved'in öğrencileri olup nahvi ondan öğrenmişlerdir.

Söz konusu ihtilaf, son asır Arap müellifleri ile müsteşrikler arasında da mevcuttur. Nitekim bunlardan Şevki Dayf, bu konuda bir ittifak derken¹⁵, Corci Zeydân ittifak ile Ebu'l-Esved'dir demiştir¹⁶. Müsteşriklerden Brockelmann, Litmann, Josef Blanes de Ebu'l-Esved'i nahvin kurucusu olarak kabul etmeyenler arasındadırlar. Nitekim Brockelmann, eski müelliflerin nahvin ilk kurucusu ile ilgili rivayetleri hakikati olmayan şeyler olarak nitelemiş; İsbâ b. Ömer es-Sekafî ile Amr b. El-Alâ'yı bu ilmin ilk temsilcileri olarak kabul etmiştir¹⁷. Ahmed Emîn ise bu konuda şu tesbiti yapar: "...Sonuç olarak Ebu'l-Esved'in yaptığı şey, i'rabı ve dolayısıyla nahvi ilgilendirmektedir. İlk devirde nahiv bu günkü anlamında değildi. Bu sebepten Ebu'l-Esved nahvin ilk kurucusudur demek, nahivden bazı esasları tesbit etti demektir. Ebu'l-Esved'den sonra gelen dilciler, kendi yaptıkları ile Ebu'l-Esved'in yaptığı şey arasında temelde bir benzerlik buldukları için, onun çalışmalarına da nahiv adını vermişlerdir. Aksi takdirde Ebu'l-Esved'in bizzat kendisi de o devirde yaptığı işin nahiv olduğunu bilmiyordu"¹⁸. Son asır müelliflerinden Muhammed et-Tantâvî de nahvin müessisinin Ebu'l-Esved olduğu hususundaki görüşleri destekler ve şöyle der: "...Ebu'l-Esved'in nahvin ilk basit temellerini atmış olması, onun bu ilmin ilk temsilcisi olarak anılması için yeterli bir sebeptir. Zira nahiv daha sonraları bu ilk çalışmaların ışığında gelişmiştir"¹⁹.

Görüldüğü üzere bu farklı rivayetlerin daha çok Ebu'l-Esved ed-Dü'elî'nin üzerinde toplanması yanında onu böyle bir çabaya zorlayan sebep-

ler de farklıdır²⁰. Daha önce değindiğimiz genel anlamdaki bsebepler yanında, burada bizzat Ebu'l-Esved'i böyle bir çalışmaya sevkeden hususi sebeplerin belli başlılarını şu şekilde vermek mümkündür:

a. Ebu'l-Esved, birinin “ إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ” Kurân, IX, 3, (...Allah ve rasülü puta tapanlardan uzaktır) ayetindeki “rasül” kelimesini esre ile okuduğunu duyunca “İşin bu noktaya kadar vardığını sanmıyordum” der ve zamanın Basra valisi Ziyâd (45-53/665-673) veya bunun oğlu Ubeydullâh'a (55-64/675-683) gelerek bu ve benzeri yanlışları giderecek bazı tedbirler sadedinde dille ilgili bazı kuralları koymak için kendisinden izin ister²¹.

b. Ebu'l-Esved'in söz konusu talebinin kabul etmeyen vali Ziyâd, bizzat kendi huzurunda bir adamın miras ile ilgili bir şikayetini dile getirirken söylediği: “ توفي ابانا و ترك بنونا ”(Babamız öldü ve arkasında evlatlar bıraktı...) şeklindeki sözlerinde fail ile mefûlün yerini değiştirip yanlış kullanması üzerine Ebu'l-Esved'i çağırır ve : “Senden daha önce men ettiğimi şeyi yapmanı istiyorum”der²².

c. Bir başka rivayette Ebu'l-Esved, bir bedevinin “لَا يَأْتِيهِ إِلَّا الْخَاطِنُونَ” Kurân, LXIX, 37, (Onu hata işleyenlerden başkası yemez) ayetindeki müstesna durumundaki “el-Hâti'ûn” kelimesini nasb yerine cer ile okuduğuna şahit olur ve bunun üzerine dilin kurallarının tesbitine koyulur²³.

d. Ebu'l-Esved'i nahiv kurallarını koymaya sevkeden sebeplerden bir diğeri de, kendi kızlarından bininin gayet sıcak bir günde sıcaklığın şiddetini ifade maksadıyla: “ مَا أَشَدَّ الْحَرَّ ” (Ne sıcak bir gün!) demek ister ancak “har” kelimesini üstün yerine esre okur²⁴.

Bu ve benzeri rivayetler, bir hususa işaret etmektedir ki o da dilde lahnin ve yanlış kullanımların arttığı hatta bunun Kur'ân ayetlerine kadar sirayet ettiği.

Ebu'l-Esved'i dilin kurallarını koymaya sevk eden hususi sebepler farklı olduğu gibi, onun ilk olarak nahvin hangi kuralını veya kurallarını koyduğu hususunda da farklı görüşler neleri sürülmüştür. Mesela el-Cümahî'ye göre Ebu'l-Esved'in dilde ilk koyduğu konunun (bab) fâil, mefûl, müzâf, cer, ref, nasb ve cezm ile ilgili hususlar, Ebu't-Tayyib el-Lugavî'ye göre ref, nas ve cer konusu, es-Sîrâfî'ye göre ise fâil ve mefûl konusudur. Ancak Ebu'l-Esved'in gerçekte ilk olarak hangi konuları ele aldığını tesbit etmek bugün için mümkün görünmemektedir²⁵. Ancak genel bir kabule göre bu hususta Ebu'l-Esved'in ilk yaptığı şey, Kur'andaki kelimelerin sonlarını baştan sona harekelemek (i'rab) olmuştur²⁶. Nitekim rivayete göre Ebu'l-Esved, Abdülkays kabilesinden zeki ve işinin ehli bir katib tutmuş ve onu şu talimatı vermiştir: “Kur'ân'ı ve onun yazısının renginde olmayan başka bir mürekkebe al ve ben okurken dudaklarımı açarsam son harfin üzerine bir nokta, dudaklarımı kaparsam harfin önüne bir nokta, dudaklarımı aşağı doğru kırarsam harfin altına bir nokta, eğer ğunne yaparsam bir nokta yerine iki nokta koy” dedi. Ebu'l-Esved bu şekilde Kur'a'n kelimelerinin sonlarını baştan sonuna kadar noktalandı/harekeledi.

Arapçanın tesbiti (رَسْمُ الْعَرَبِيَّةِ) adı verilen bu işlem, raviler tarafından dar anlamıyla nahvin tesbiti ve yazılışı olarak rivayet edilmiştir. Aslında görüldüğü gibi bu işlem, Kur'an kelimelerinin sonlarının ref, nasb ve cer oluşlarına göre i'rablarının gösterilmesinen ibarettir. Bu durum, vesileleri farklı da olsa daha sonraları nahiv olarak adlandırılan ilmin gayesi ile örtüştüğünden bu ilmin gerçekleştirilen ilk konusu olarak kabul edilmiştir. Nitekim Ebu'l-Esved'in bu tarz bir çalışması, kendisine büyük bir tecrübe kazandırmış ve ilk nahiv kaidelerini bundan hareketle koymuştur. Büyük bir ihtimalle de İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) Ebu'l-Esved'e ait bulduğunu söylediği üç-dört varaklık risalesi, bu çalışmanın bir semeresi/neticesi olmalıdır²⁷.

Ebu'l-Esved'den sonra onun bu yöndeki faaliyetlerini genişleterek talebeleri devam ettirmiştir. Bunların başında Nasr b. Asım (ö. 89/708) olmak üzere Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718), Abdurrahmân b. Hurmuz (ö. 117/735), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) ve Meymûn b. Akrân gibi hepsi kurrâdan olan bu zatlar, hocalarından aldıkları bilgileri genişleterek ve geliştirerek kendilerinden sonrakilere nakletmişlerdir²⁸. Bunlardan sonra gelenler de bunlardan öğrendiklerini yazıya geçirerek daha sonraki nesillere aktarmışlar ve bu hususta kendilerin tabi olanlara yol göstermişlerdir. Ebu'l-Esved'in adı geçen bu öğrencileri arasında Atâ ve Ebû Harb adlarındaki iki oğlunu da anmak gerekir.

Daha sonra bu çalışmalara önemli bir husus olan şekil itibariyle aralarında benzerlik bulunan harflerin noktalanması da ilave edilmelidir. Bunu devrin Irak valisi Haccâc'ın (74-95/693-714) emriyle Nasr b. Asım gerçekleştirmiş ve böylece ب, ن, ت ve ي gibi benzer harfler birbirinden ayrılmıştır²⁹. Bir müddet sonra da el-Halîl (ö. 175/791), daha önce konuşmuş olan ve i'rab yerine geçen noktalar ile benzer harfleri ayırmak için konulan noktaların karışıklığa sebebiyet verdiğini görmüş ve i'rab işareti için konulmuş olan noktaları küçük birer harf şekline çevirmiştir. Buna göre ref alameti küçük bir vâv, nasb alameti küçük bir elif, cer alameti de küçük bir yâ harfi olmuştur³⁰.

Ebu'l-Esved ve öğrencilerinin bu ve benzeri çalışmaları, önemine rağmen dilde yapılan hataların bütünüyle ortadan kalkması için yeterli olmamış, bundan sonra daha ciddi bir şekilde meselelerin ayrıntılarına inilerek araştırmalara başlanmış, bu hususta olağanüstü çabalar sarfedilmiştir. Bu çalışmaların merkezi ilk önce Basra, daha sonra Kûfe olmuştur. İlk gramer ve lügat çalışmalarının Basra'da başlaması elbette tesadüfi olmayıp bunun bir takım sosyo-kültürel sebepleri vardır. Her şeyden evvel Irak'ın eski bir kültür ve medeniyet merkezi olduğu, buranın sakinlerinin eski milletlerin kültürlerinin miraslarına sahip bulunduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla bunlar geçmiş atalarından tevarüs ettikleri bilgi ve tecrübelerinin yardımıyla dinî, edebî ve lisanî ilimlerin Basra'da doğup gelişmesinde katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Basra'da yaşam koşullarının her bakımdan yüksek olması da çeşitli ilim ve sanatların burada gelişmesinde etkili olmuştur³¹. Diğer taraftan Basra'daki bu müreffeh hayat çeşitli etnik kökenli insanların cazibe merkezi haline gelmiş, bu da dilde yanlış kullanımların ortaya çıkmasına ve dolayısıyla dille ilgili çalışmaların burada başlamasına sebep olmuştur.

İlk Nahivciler ve Eserleri

Ebu'l-Esved'in yukarıda adları geçen öğrencilerinden sonra anılması gereken önemli gramercilerden birisi de şüphesiz Basralı Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735)'dir. Aynı zamanda bir kırâat alimi olan bu zat, Basra ekolünün gerçek kurucusu olarak kabul edilmiştir. Zira bu zat, nahiv kurallarının illet ve sebeplerini ilk izah eden ve Hemze"ye dair de bir eser yazan ilk dilcidir³². Yûnus b. Habîb, el-Hadramî hakkında " O ve nahiv, birbirleriyle özdeşleşmiştir" ³³ derken, onun bu sahadaki derin ve geniş malumatına işaret etmiştir. El-Hadramî'den sonraki dilciler arasında yine kendisi gibi kurrâdan olan iki öğrencisi İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ile Ebû Amr b. El-Alâ' (ö. 154/771) gelir. Daha ziyade nahve dair çalışmalarıyla öne çıkan es-Sekafî, aynı zamanda bugün elimizde bulunmayan ve fakat adları açık bir şekilde bize kadar ulaşmış bulunan *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* ³⁴adlarındaki iki eserin de müellifidir. Bu büyük dilcinin adı geçen eserleri, nahvin o zamana kadar bilinen bütün meselelerini bir araya toplama şeklinde olan ikinci merhaleye yani telif devresine geçişi temsil eder. El-Hadramî'nin diğer meşhur talebesi Ebû Amr b. El-Alâ ise yedi büyük kırâat (kurrâ'i seb'a) aliminden biri olan olup nahiv, ve lugat sahasında devrinin önde gelen dilcilerinden idi. Eyyâmü'l-arab ve şiir sahasında da derin vukufiyeti bulunan Ebû Amr b. El-Alâ', dil malzemesinin çoğunu cahiliyye devrini idrak etmiş bedevilerden almış olmasıyla da tanınır. Dil çalışmalarında bu iki dilci birbirlerinden farklı bir yol izlemiş, bunlardan Ebû Amr b. El-Alâ', çağdaşı es-Sekafî gibi kıyasa aykırı olarak gelen rivayetleri reddetmemiş, aksine bu tür rivayetleri şaz/istisna olarak değerlendirmiş fakat bunlar üzerine kıyasta bulunmamıştır. Basra ekolünün ikinci tabakasını oluşturan bu dilciler, baştan itibaren kendilerine kadar gelen malzemeyi şifahi, kısmen de yazılı olarak derlemiş, benzer ve aykırı noktalarını tesbit etmiş ve bundan hareketle de kıyas metodunu da kullanarak genel prensiplere varmaya çalışmışlardır. Bütün bu güzel ve değerli çalışmalara rağmen nahiv ilmi, yine de bir oluşum devresinde kalmaktan kurtulamamıştır.

Bu teşekkül devresinden sonra nahiv tarihinde adeta bir dönüm ve sıçrama noktasını teşkil eden yeni bir merhaleye gelinmiş ve bunu da İsâ b. Ömer es-Sekafî ile Ebû Amr b. el-Alâ'nın talebesi ve lisânî ilimlerde devrinin ve büyük siması olan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791)³⁵ gerçekleştirmiştir. Hicaz ve Necd bölgelerine giderek bedevilerden dil malzemesi toplayan el-Halîl, bugünkü anlamına yakın bir şekilde nahiv ilmini geliştirmiş; mevzularının sınırlarını tayin, sebep ve illetlerini beyan etmek suretiyle dilin bir çok kaidesini tesbit etmiştir. Ayrıca lügate dair *Kitâbu'l-'ayn* adlı çalışmasıyla da bu sahanın ilk müellifi olma ünvanına da sahip olmuştur. Yine o bu çalışmalarına bağlı olarak musikî ve Aruz ilmini tesis etmiş ve kurallarını koymuştur. Nihad M. Çetini'in ifadesiyle: " O, Arap filolojisine en az yüz yıllık bir mesafe kazandırmıştır"³⁶. Ne var ki bütün bu değerli çalışmalarına rağmen el-Halîl, bu bilgilerini topluca ihtiva eden bir eser bırakmamıştır. Bunu talebesi Sîbeveyhî (ö. 182/798)³⁷ gerçekleştirmiştir. Basra dil mektebinin en büyük temsilcisi olan Sîbeveyhî, hocası el-Halîl'den edindiği bilgiler yanında, başta İsâ b. Ömer es-Sekafî, Yûnus b. Habîb ve Ebû Amr b. el-Alâ' gibi nahivci-

lerden yaptığı nakillere, kendi bilgi ve tecrübelerini de katarak nahiv ilminde günümüze kadar gelen ilk eser olma özelliğini de taşıyan meşhur *el-Kitâb*'ı meydana getirmiştir. Diğer bir ifadeyle *el-Kitâb*, kendisinden önceki nesiller tarafından ortaya konmuş bilgilerin ve genel kabul görmüş fikirlerin düzenli hale getirilerek toplanmış bir hulasasıdır. Bu eserin tedrisi ve sonraki nesillere intikali Sîbeveyhî'nin öğrencisi ve Kur'ân filolojisine dair yazdığı *Ma'âni'l-Kur'ân* adlı eseriyle ünlü Ebu'l-Hasan el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/850) vasıtasıyla olmuştur³⁸. Bu yönüyle *el-Kitâb*, özellikle de Basra ekolü dilcilerinin çalışmalarına esas teşkil etmiş ve daha sonraları bu eser üzerine şerh, ihtisâr, ikmâl, ta'lik ve tenkit gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır³⁹.

Sîbeveyhî'den sonra Basra'daki gramer çalışmaları Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve el-Esma'î (ö. 216/831) gibi dilciler tarafından yürütülmüştür.

Bu yoldaki çalışmalar, hicrî II. asrın sonlarına doğru Basra'dan sonra Kufe'de ortaya çıkmış, böylece dil konusundaki faaliyetlere yeni bir muhit ve yeni bir devir açılmıştır.

Basra'da I. (VII.) asır ortalarında Ebu'l-Esved tarafından başlatılan ve talebeleri eliyle tedrici olarak geliştirilen dil çalışmalarının yapıldığı devirlerde Kufeliler daha çok şiir ve ona bağlı olarak da neseb ve ahbâr rivayetleriyle meşgul oluyorlardı⁴⁰. Bu sebepten Kufe'de gramer çalışmaları Basra'ya nisbetle yaklaşık bir asır sonra başlamıştır. Nitekim Kufe dil mektebinin ilk temsilcileri, Basra dil mektebine mensub el-Halîl, Yunus b. Habîb ve Sîbeveyhî gibi dilcilerin oluşturduğu üçüncü tabakaya tesadüf etmektedir. Şu da bir gerçektir ki, Kufe dil mektebinin ilk temsilcilerinin hepsi aslında Basralı dilcilerin talebeleri olup bu şehirdeki tahsillerinden sonra Kufe'ye dönmüş ve ilk çalışmalarını burada başlatarak Kufe dil mektebinin oluşmasını sağlamışlardır.

Kufeli bilinen ilk nahivci, Basra doğumlu olup daha sonra Kufe'ye yerleşen Şeybân b. Abdurrahmân et-Temîmî en-Nahvî (ö. 164/780)'dir⁴¹. Bu zat rivayetlerinde güvenilir biri olup Ebû Amr b. el-Alâ'nın okumuştur. Kufe dil mektebinin ilk temsilcilerinden bir diğeri de bunun çağdaşı Mu'âz b. Müslim el-Herrâ' (ö. 187/803) b.'dir. Bu da bir önceki gibi el-Alâ'dan okumuştur. Kaynaklardaki ilgili rivayetlerden⁴² anlaşıldığı kadarıyla kendisi daha çok kelime kalıplarıyla ilgilenmiş ve bu sebepten de sarf ilminin ilk temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Bu devirde diğer önemli bir Kufeli dilci de Ebû Ca'fer er-Ru'âsî'dir⁴³. Er-Ru'âsî Basra'da İsâ b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. el-Alâ' ve diğer hocalardan okuduktan sonra Kufe'ye gelmiş ve çalışmalarını burada sürdürmüştür. Bunun en önemli özelliği, Kufeli dilcilerden nahve dair ilk eser yazan kişi olmasıdır. Zira kendisi *el-Faysal* adlı bir eser yazmış⁴⁴ fakat bu kitap günümüze kadar gelmemiştir. Bazı gramer tarihçileri el-Halîl ile Sîbeveyhî'nin bu eserden yararlandıklarını söylemişlerdir⁴⁵.

Kufe dil mektebinin ilk tabakasına oluşturan bu dilcilerden sonra şüphesiz bu ekolün gerçek kurucusu aynı zamanda bir kıraat alimi olan Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâ'î (ö. 189/805)'dir⁴⁶. Kendisi Kufeli dilcilerden er-Ru'âsî ve el-Herrâ'dan okumuştur. Daha sonra Basra'ya gelerek el-

Halîl'den istifade etmiştir. Hicaz, Necd ve Tihâme gibi bedevi muhitlere seyahatlerde bulunmuş ve buralarda dile dair zengin malzeme toplamıştır. el-Kisâ'î, keskin zekası geniş ve güvenilir bilgisiyle, kendinden sonraki Kufeli dilcilerin üzerinde yürüyecekleri ve dikkatle takip edecekleri temel kuralları koyan ve böylece bu mektebin dil çalışmalarındaki usulünü sistemleştiren kişi olmuştur. Bu itibarla Basra ekolünde el-Halîl'in mevkii ve itibarı ne ise Kufe ekolünde de el-Kisâ'î'nin mevkii ve itibarı odur⁴⁷. Onun dile dair eserleri arasından günümüze sadece lahne dair bir risalesi gelmiştir⁴⁸.

El-Kisâ'î'den sonra Kufeli dilcilerin en önemli simalarından biri de şüphesiz bunun öğrencisi Fars asıllı Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' (ö. 207/822) olmuştur. El-Ferrâ' sadece nahiv ilminde değil, felsefe, tıp, astronomi, şiir ve eyyâmu'l-arab sahasında da derin ve güvenilir bilgisiyle tanınmıştır. Günümüze kadar ulaşmayan nahve dair *Kitâbu'l-hudûd'u* ile Kufe nahvini genişletmiş ve kendisi için "nahiv ilminde müminlerin emiri" denmiştir. Günümüze ulaşan en önemli eseri *Me'âni'l-Kurân*'ıdır. Bu iki dilci Kufe nahvinin sınırlarını belirlemiş ve onu Basra nahvinden ayıran özelliklerin tesbit ederek belli bir sisteme kavuşturmuşlardır. Bunlardan sonra el-Kisâ'î'nin öğrencisi Ebu'l-Hasan Ali b. el-Mubârek el-Ahmer (ö. 194/809) ile Ebu'l-Hasan el-Lihyânî (ö. 210/835), bu devirde Kûfe'de nahiv çalışmalarını sürdüren başlıca dilciler arasında yer almışlardır.

Diğer taraftan bu iki şehir arasındaki bazı sosyo-kültürel farklar, her iki şehir nahivcilerinin dil çalışmalarında farklı bir yol takibetmelerine sebep olmuştur. Bu ihtilaf ve farklılıkların sebepleri arasında, şehirlerin coğrafi konumları, iki şehir halklarının farklı temayül ve karakterleri, Arapçalarındaki farklı seviye ile araştırmada kendilerine has metotların bulunması gibi sebepler zikredilebilir⁴⁹. Bu benzeri sebeplerden dolayı bu şehirlerdeki nahiv çalışmaları ayrı ayrı ve belirleyici özellikleri olan iki ayrı ekol olarak ortaya çıkmıştır. Bu iki mektep arasındaki ihtilafli konulardaki tartışmalar⁵⁰ ilk başlarda Kûfe dil mektebinin ilk temsilcisi olan Ebû Ca'fer er-Ru'âsî (ö. Hicri II. asır sonları) ile el-Halîl arasında nisbeten hafif geçmiş, daha sonra ise Sibeveyhî ve el-Kisâ'î arasında şiddetlenerek devam etmiş ve yeni boyutlar kazanmıştır. Böylece bu iki dil mektebi arasındaki ihtilaf ve münazaralar zaman zaman artıp azalarak h. III. (m. IX) asır sonlarında eklektik bir ekol olan Bağdat dil mektebinin doğuşuna kadar sürmüştür.

Nahiv ilminin bu süreçte ki tarihi gelişimi içinde şüphesiz II. (VIII.) asrın sonlarına doğru bağımsız bir ilim dalı haline gelen Sarf (tasrîf) ilmi de bulunmaktadır. Zira sarf ilminin ortaya çıkış sebepleri nahiv ilminin ortaya çıkış sebeplerinden farklı değildir. Çünkü dildeki hata ve bozulma sadece i'rabta olmayıp, bazen de kelimenin bünyesinde görülmekte idi. Bu itibarla ilk devirlerde kelimenin bünyesiyle ilgili hatalar gözardı edilerek sadece i'rabla alakalı önlemlerin ele alındığını düşünmek gerçekçi değildir. Dolayısıyla sarfla ilgili çalışmaların da nahiv ilmiyle birlikte başlamış ve bu şekilde bir buçuk asır kadar sarf ilminin konuları nahiv ilmi içinde ele alınmış ve işlenmiştir. Yaklaşık bir buçuk asır kadar bu şekilde devam eden bu durum II. (VIII.) asrın ortalarından itibaren sarf ilminin konuları nahivden bağımsız bir şekilde ele alınmaya başlamış ve buna bağlı olarak da mesailerini daha ziyade sarf

ilmine ayıran dilciler ortaya çıkmıştır. Bu hususta hem Basra, hem Kûfe dil mektebi mensubu dilciler müşterek çaba sarf ederek bu ilmin gelişmesine ve tesis edilmesine katkıda bulunmuşlar ve değerli eserler yazmışlardır.

1 Hicri IV. Asır dilcilerinden İbn Fâris (ö. 390/1005), Arapların İslâm'dan önce nahvi bildiklerini ve konuşurken dilin kaidelerini bilinçli bir şekilde kullandıklarını söylemektedir. Ona göre Araplar, yeni din geldikten sonra daha çok dinle ve fütûhatlarla meşgul olduklarından nahiv unutulmuş ve Ebu'l-Esved (ö. 69/688) eliyle yeniden günyüzüne çıkarılmıştır. Bk. İbn Fâris, es-Sâhibî fî fikhî'l-luga ve suneni'l-arab fî kelâmihâ (nşr. Ömer Faruk et-Tebbâh) Beyrut.1983, s. 10.

2 Bk. Corci Zeydan, Târihu âdâbi'l-lugati'l-arabiyye, I-IV, Dâru'l-hilâl, tsz, I, 220-221.

3 Dilde daha ziyade i'rab hatası olarak kabul edilen lahn'le ilgili olarak bk. Muhammed Hüseyin el-Yâsîn, ed-Dirâsât el-lugaviyye 'inde'l-arab, Beyrut 1980, s. 34-36; Abdullâh Muhammed el-Keys, Eseru'l-Kur'ân, Trablus 1992, s. 117 ve.dev; er-Râfî'î, Târihu âdâbi'l-arab, I-III, Beyrut 1974, I, 234-235.

4 Bk. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibu'n-nahviyyîn (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire 1955, s. 5; İbnü'l-Enbârî, Luma'u'l-edille (nşr. Sa'îd el-Afgânî), Beyrut 1971, s. 96.

5 Bk. Yâkût, Mu'cemü'l-üdeba, I-XX, Dâru'l-fikr, 1980, I, 67.

6 Bk. Merâtibu'n-nahviyyîn, s. 6; İbn Cinnî, el-Hasâ'is (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut 1952, II, 8.

7 Merâtibu'n-nahviyyîn, s. 6; Esuru'l-Kur'ân, s. 136-138.

8 Bk. Şevki Dayf, el-Medârisu'n-nahviyye, Kahire 1968, s. 11; er-Râfî'î, Târihu âdâbi'l-arab, I-II, Kahire 1953, I, 247.

9 Bk. Demirayak, Kenan, Abbâsî devri edebiyatı, Erzurum, 1998, s. 185.

10 Demirayak, a. g. e. s. 189.

11 Hk. bk. Reckendorf, "Ebu'l-Esved", İA, IV, 75-76; Sezgin, GAS, IX, 31-32.

12 Bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nânid Abbâs Osmân), Devha 1985, s. 88; el-Kıfî, İnbâhu'r-ruvât alâ enbâni'n-nuhât (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-IV, Kahire 1986, I, 7-9; el-Medâris, s. 14; ed-Dirâsât el-lugaviyye, s. 57-62; Butros el-Bustânî, el-Mevsû'atu'l-hadâratî'l-arabiyye, III, 379.

13 es-Sîrâfî, Ahbâru'n-nahviyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s.15-16.; Ayrıca bk. Corci Zeydan, a. g. e. I, 221-222; el-Yâsîn, a. g. e., s. 91-92.

14 Bk. el-Fihrist, s. 65; Corci Zeydan, a. g. e. I, 221-222.

15 el-Medâris, s. 13-14.

16 Bk. Corci Zeydân, a. g. e. s. 220-221.

17 Brockelmann,, "Arabistan", İA, I, 535.

18 Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, I-II, Kahire 1952, II, 286-287.

19 Bk. Abdülkerim Muhammed Es'ad, el-Vasît fî târihi'n-nahvi'l-arabî, Riyat 1992, s. 30-31.

20 Bu sebeplerle ilgili olarak bk. el-Kıfî, İnbâh, I, 50-52; el-Vasît, s. 27-30; Eseru'l-Kurân, s. 89-92.

21 el-Kıfî, İnbâh, I, 40; ed-Dirâsât el-lugaviyye, s. 37. Bir başka rivayette bu olay Hz. Ömer ile bir bedevi arasında olmuştur. Bk. İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ'î tabakâtî'l-ulemâ' (nşr. İbrahim es-Semerrâî), Ürdün 1985, s. 8.

22 Bk. es-Sîrâfî, a. g. e., s. 16; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ', s. 10.

23 İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ', s. 8.

24 es-Sîrâfî, a. g. e., s. 19; el-Kıfî, İnbâh, I, 51.

- 25 Bu konuda geniş bilgi için bk. Demirayak, a. g. e. s. 193-194.
- 26 Bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 87; el-Medâris, s. 16.
- 27 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 66-67.
- 28 Bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 68; Taşköprülüzâde, Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde, I-III, Beyrut 1985, I, 41; el-Medâris, s. 16.
- 29 İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, I-X, Beyrut tsz., I, 72; Corci Zeydân, a. g. e., I, 225; el-Medâris, s. 16-17; ed-Dirâsâtu'l-lugaviyye, s. 54-55.
- 30 Ed-Dirâsâtu'l-lugaviyye, s. 55.
- 31 İbn Haldûn, Mukaddime, II, 1309; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, II, 277-278; ed-Dirâsâtu'l-lugaviyye, s. 46-47.
- 32 Merâtibu'n-nahviyyîn, s. 12-13; Corci Zeydân, a. g. e., I, 15. Ayrıca Kitâbu'l-hemz hakkında bk. Sezgin, GAS, IX, 36-37.
- 33 El-Kıftî, İnbâh, II, 105.
- 34 Bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 90; Sezgin, GAS, IX, 39.
- 35 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Moh. B. Cheneb, "el-Halîl", İA, V, 158; Sezgin, GAS, VIII, 51-56.
- 36 Nihad M. Çetin, "Arabistan", Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi, Fasikül II, s. 151.
- 37 Hk. bk. Nihad M. ÇETİN, "Sibeveyhî", İA, X, 578-585; Sezgin, GAS, IX, 51-55.
- 38 es-Sîrâfî, a. g. e., s. 51; İbnü'l-Enbârî, Nuzhetu'l-elibbâ', s. 108.
- 39 el-Kitâb ve üzerine yapılan çalışmalar için bk, Sezgin, GAS, IX, 51-55.
- 40 el-Medâris, s. 153.
- 41 Hk. bk. Yakût, XI, 275-76; Zirikli, el-A'lâm, III, 180.
- 42 Msl. bk. Tabkâtu'n-nahviyyîn, s. 125-126; el-Kıftî, İnbâh, III, 291-294; Buğyetu'l-vu'ât, II, 291-292.
- 43 Hk. bk. İbnü'l-Enbârî, Nuzhetu'l-elibbâ', s. 54; Sezgin, GAS, IX, 125-126.
- 44 el-Medâris, s. 153.
- 45 el-Vasît, s. 55-56; el-Medâris, s. 153.
- 46 Hk. bk. Moh. Ben Cheneb, "el-Kisâ'î", İA, VI, 814; Sezgin, GAS, IX, 127-131.
- 47 er-Râfî'î, a. g. e., I, 431.
- 48 Sezgin, GAS, VIII, 117.
- 49 Bu konuda geniş bilgi için bk. G. Weil, Die grammatischen Streitfragen Der Basrar und Kufer, Leiden 1913, s. 37-47; el-Medâris, s. 159-165; el-Vasît, s. 34-34; Demirayak, a. g. e. s. 207-215.
- 50 Bu ihtilaflarda Abbâsî idarecileri daima Kûfeli dilcileri desteklemişlerdir. Bunun temelinde Kûfelilerin siyasi bakımdan Abbasileri tutmaları yatar. Aynı sebepten de idareciler çocuklarının eğitiminde daima Kûfeli alimleri tercih etmişlerdir. Mesela Sibeveyhî ile el-Kisâ'î arasındaki meşhur (el-Mes'letü'z-zenbûriyye) tartışmada Halife Emîn'in (193-193/808-813) Kûfeli el-Kisâ'î'yi tutmasının sebepleri arasında hocası olmasının yanı sıra, yukarıda sayılan sebeplerin de payı olduğu ileri sürülmüştür. Bk. el-Kıftî, İnbâh, II, 358; es-Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-nazâ'ir fi'n-nahv (nşr. Abdul'âl Sâlim Mükerrrem), I-X, Beyrut 1985, III, 15; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, II, 298.

KUR'ÂN VE HADİS TERCÜMELERİNDE GEÇEN “İRZ” KAVRAMI HAKKINDA DÜŞÜNCELER*

İlyas Karşlı**

Özet: Aralarında tarihsel ve kültürel bağlar bulunan milletler, zaman içerisinde birbirlerinden bazı kelimeler alır ve kendilerine mal ederler. Türkler de tarih boyunca Araplardan birçok kelime almış, bazılarını dillerine mal etmiş ve aldıkları gibi kullanmışlar, bazılarını ise az ya da çok değiştirerek kullanmışlardır. Türklerin Araplardan alarak kendilerine mal ettikleri ve çokça kullandıkları bir kelime de “ırz”dır. Bu kelime, Türkçede hem yazı hem de halk dilinde çok kullanılmaktadır. Ancak bu kelime, Arapçadan Türkçeye girerken, zaman içerisinde eski anlamını kaybederek yeni anlamlar kazanmıştır. Hatta bazı kullanımlara bakıldığında, bu yeni anlamların yanlış olduğu da görülecektir. Özellikle Kur’ân ve hadis tercümelerine dikkat ettiğimizde, bu kelimenin Türkçeye aktarılmasında bazı sıkıntıların olduğunu açıkça görmekteyiz. Araştırmamızda, bu kelimenin Arapça ve Türkçede ne anlama geldiğini, şiire, nesre, âyet ve hadis tercümelerine nasıl yansıdığını ve kelimenin Türkçeye geçerken kazanmış olduğu yeni anlamları inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Irz, iffet, namus.

The Semantic Examination of the Word “Irz” which is Mentioned in the Translation of the Qur’ân and the Hadith

Summary: Nations having historical and cultural interrelations, in time, have received some words from each other, and have adopted them within their languages. Turks, throughout the history, have received many words from Arabs, too, some of them they made these words set in their language, some of them they have changed more or less and used. One of these words received and often adopted is “IRZ” too. This word is used in Turkish language both in inscription and in public tongue. But, in the course of time, while the word was entering to the Turkish, having lost the former meaning, it won new meanings. Even we have look at the some them, we would see that they are misused. Especially, when we consider the translation of Qur’ân and hadiths of the Prophet Mohammed carefully, could notice openly that there are some problems in the translation of “İRZ”. In our searches we will deal with that what meaning of this word in Turkish and Arabic is, how it is reflected in poetry, prosing, translations of verses of the Qur’ân and Prophet Mohammed’s hadiths, and also deal with, while passing into the Turkish, its new meanings to won.

Keywords: Irz, chastity, honor.

* Bu makale, dergimizin geçen sayısında Arapça kısımları okunamaz bir durumda basıldığından yazarından ve okuyucularımızdan özür diliyor, makaleyi tekrar sunuyoruz (Editör).

** Yard. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

I-GİRİŞ

Sosyal hayatta var olan bütün kurumlar, zaman içerisinde birtakım değişme, gelişme ve yenilenmeye maruz kalırlar. Toplumların konuştuğu dillerde de durum bundan farklı değildir. Toplumların konuştukları diller de zamanla değişir, gelişir ve kelimelerin anlamlarında kaymalar olur. Çünkü diller, statik değil, dinamik bir yapı taşırlar. Bir dilin, ilk ortaya çıktığı şekliyle kalması; hiçbir kırılma, değişme ve gelişmeye uğramaması, kültür değerleri ve düşünce üretiminden mahrum kalması anlamına gelir. Bu durumu, hiçbir toplumun, idarecinin ve aydınının onaylaması düşünülemez.

Bir toplumun konuştuğu dil, o toplumun irtibatlı olduğu diğer toplulardan, aralarında kültür birliği, din birliği olan toplulardan ve yine aralarında ticari ilişkiler olan topluluklardan bir hayli etkilenir.

Türkçemiz de bu anlamda bazı yabancı dillerden oldukça fazla etkilenmiştir. Bu etkilenme, yabancı kelimeyi olduğu gibi alıp kendi bünyesine mal etmek şeklinde olabileceği gibi, aldığı kelimeyi değiştirmek suretiyle de olabilmektedir. Hatta bazen kelimelerin yanlış bir biçimde alındığı da görülür. Meselâ:

Rumcadan alınan 'temelion' kelimesi 'temel',¹ İngilizceden alınan 'boycott' kelimesi 'boykot',² Fransızcadan alınan 'crise' kelimesi 'kriz',³ Farsçadan alınan 'هفته' kelimesi 'hafta',⁴ İtalyancadan alınan 'diploma' kelimesi 'diploma',⁵ Almanca olan 'panzer' kelimesi de 'panzer'⁶ şeklinde Türkçeye girmiştir. Bu kelimeler Türkçede, alınmış oldukları toplumun kullandığı anlamda kullanılmaktadır. Ancak, yabancı dillerden alınan her kelime böyle değildir. Bazı kelimeler, alındığı dilde başka, yeni mensubu olduğu dilde ise bir başka anlam ifade edebilmektedir. Bu tür kelimelerden biri Türkçeye mal olmuş 'tereyağı' kelimesidir. Farsça 'tere' ile Çince 'yağ' kelimesinin birleşiminden oluşan bu kelime, Türkçede, alındığı dillerle hiçbir ilgisi olmayan yeni bir anlam kazanmıştır. 'Tere' kelimesinin Farsçada anlamı; 'yemekle yenen yeşillikler'dir.⁷ 'Tere' ile 'yağ'ı birleştirip 'tereyağı' yapmışız ve buna yeni bir anlam yüklemişiz. Bu da hayvanın sütünden elde edilen yağdır. Halbuki bu iki yabancı kelimedenden oluşan yeni kelimenin 'tereyağı' yani 'yeşillikten elde edilen yağ' yani 'bitkisel yağ' olması gerekirken, yeni ortaya çıkan kelimenin anlamı hiç de böyle olmamıştır. Yeşilliği yiyenin sütünden elde edilen yağın adı olmuştur.

'Çemen' kelimesi de böyledir. Bu kelime asıl itibariyle Rumca olup, daha sonra Almanca ve Türkçe gibi dillerde de kullanılan bir kelimedir.⁸ Çemen; bir yıllık, otsu, özel kokulu bir bitki ve bunun kokulu tohumunun adıdır. Meyveleri baharat olarak kullanılır. Frenk kimyonu, kefe kimyonu, Ermeni kimyonu, Karaman kimyonu, keraviye, nesne kimyonu... gibi adları da vardır.⁹

'Çemen' kelimesi asıl itibariyle böyle bir bitkinin adı olmakla birlikte, Türkçede genel itibariyle anlam değiştirmiştir. Çemen; adı geçen bitki tohumunun öğütülerek, sarımsak, kırmızı biber vb. karışmasıyla yapılan bir yiyecek türüdür.¹⁰

Görüldüğü üzere bazı kelimeler, bazen kendilerini üreten ve kullanan toplumların malı olmayı aşır, başka milletlerin dillerine girerler. Yeni yurtlarında, ana yurtlarındaki anlamlarını bazen muhafaza etmekle birlikte, bazen de anlam kaybına ya da anlam değişmesine uğrayan belki yüzlerle ifade edilebilecek kadar kelime vardır.

Türkler, tarih içinde birçok yabancı ülke, dil ve kültür taşıyan farklı milletlerle iç içe yaşamış, o milletlere bazı kelimeler verdiği gibi, onlardan birçok kelime de almıştır. Alınan bu kelimelerin çoğu özümsemiş, millileştirilmiştir. Bazı kelimeler de vardır ki, Türkçeye geçerken ya eksik geçmiş, ya da anlam kaybına uğrayarak geçmiştir. Dolayısıyla, o kelimeyle ilk dilde söylenip ifade edilen bir anlam, ikinci dile farklı olarak aktarılmıştır. Bu kısa çalışmada, o kelimelerden biri olan Arapça asıllı 'ırz/العرض' kelimesi üzerinde duracağız.

Bilindiği üzere bu kelime, günlük konuşmalarımızda, medyada, âyetlerin ve hadislerin tercüme ve tefsirlerinde, şiirlerde ve edebî metinlerde sıkça kullanılan bir kelimedir. Kullanım alanı hayli geniş olan ve somut bir varlığı da ifade etmeyen bu kavramın, Türkçeye ne zaman girdiğini, ilk girdiğinde ne anlam ifade ettiğini tespit zor ve belki de imkansız bir iştir. Ancak, kaynaklara bakmak suretiyle, bu kelimenin ne anlama geldiğini ve neyi ifade ettiğini tespit mümkündür. Bu tespiti yapmadan, geçmişte söylenmiş bir söz içerisine yerleştirilen 'ırz' kelimesini anlama imkanını yakalamakta zorluk çekeriz. Özellikle dini ve edebî metinlerde geçen bu kelimenin anlaşılması, önemli bir husustur. Onun için, bu kelimenin önce Türkçe daha sonra Arapçadaki kullanım biçimlerini, bundan sonra da âyet ve hadislerdeki anlamları üzerinde duracağız.

II- 'IRZ' KAVRAMININ TÜRKÇEDEKİ ANLAMLARI

A- Sözlük Anlamları:

Türkçe sözlük ve ansiklopediler 'ırz' kelimesini, anlamları birbirine çok yakın olan bazı soyut kavramlarla açıklarlar. Onların bu kelimeye verdikleri anlamlar ana hatları itibariyle şöyledir:

IRZ: Nâmûs,¹¹ iffet,¹² şeref,¹³ ismet,¹⁴ şan ve şeref,¹⁵ perde¹⁶ vakar,¹⁷ cinsel haysiyet...¹⁸

Sözlüklerin 'ırz' kavramına verdiği anlamlara baktığımızda göze çarpan önemli iki şey var. Bunlardan biri, Arapça asıllı bir kelimenin açıklamasında kullanılan kelimelerin yine genelde Arapça olması, ikincisi ise, 'ırz' kelimesini açıklamak için kullanılan kelimelerin de 'ırz' gibi soyut kavramlar olması. Nâmûs, iffet, şeref... gibi.

Durum böyle olunca bazı sözlükler, bu kavramı tanımlama yolunu tercih etmişlerdir. Meselâ:

'IRZ': Bir kimsenin, başkaları tarafından dokunulmaması ve saygı gösterilmesi gereken iffettir.¹⁹ Bir başka tanıma göre ise, -başkaları tarafından saygı gösterilmesi gereken nâmûs ve iffettir.²⁰

Bu tanımlamalara dikkat edildiğinde yine ön plana çıkan iki kavram vardır: İffet ve nâmûs. Bu durum da bize, 'ırz' hakkında net bir fikir vermemek-

tedir. Çünkü, 'iffet ve nâmûs' kavramları da yabancı kelime ve somut anlamlara olmayan, çok geniş anlam ifade eden kavramlardır. Bundan dolayı olacak ki sözlükler ve deyimleri toplayan kitaplar, 'ırz' kavramıyla ilgili deyimleri de toplamışlardır. Bu eserlerde 'ırz'la ilgili şu deyimler de geçmektedir:

Irz ehli: Nâmuslu, affif,²¹ namuslu, iffetli kimse.²²

Irz düşmanı: Cinsel zevki için her türlü yasa ve töreleri çiğnemekten çekinmeyen kimse,²³ insanların ırzlarına musallat olan kimse,²⁴ başkalarının cinsel haysiyetine zarar veren kimse,²⁵ cinsel zevki için başkalarının ırzına el uzatmaktan çekinmeyen kimse,²⁶ başkalarının namusuna göz diken ve cinsel isteğini her türlü ahlak, töre ve yasaları çiğneyerek karşılamaktan çekinmeyen kimse..²⁷

Bu deyimlerin de okuyucuya net bir fikir verdiği söylenemez. Ancak, 'ırz'ın cinsellikle ilgili bir kavram olması ihtimali arttığı da bir gerçektir. Kavramı daha net bir şekilde anlayabilmek için, bu tür deyimleri incelemeye devam ettiğimizde karşımıza hukuku da ilgilendiren bir deyim çıkmaktadır. O da 'ırza geçmek' deyimidir.

Irza geçmek: Aldatarak ya da zor kullanarak, bir kimseyi cinsel zevkine konu yapmak,²⁸ zor kullanarak cinsi temasta bulunmak²⁹ anlamına gelmektedir.

Bu deyimın hukuk literatüründeki anlamı da yine 'cinsel ilişki'yle ilgilidir.³⁰ Çünkü, 'ırz' kelimesi zaman içinde, korunması gereken manevi kişilik değerlerinden yalnızca 'iffet'le ve cinsî hayatla ilgili olanlarına hasredilmiş, 'ırza tecavüz' tabiri de özellikle Türk örfünde ve hukuk dilinde 'cinsel tecavüz'ü ifade eder olmuştur.³¹ Bütün bunları göz önünde bulundurmak suretiyle bir neticeye varmak istersek, 'ırz'ın kesin olarak cinsellik ifade ettiğini, namus ve iffet gibi diğer soyut kavramlardan daha özel bir anlamı olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu kavramın, sözlüklerin de açıkça belirttiği gibi, nâmûs, iffet, şan ve şeref.. gibi anlamları da vardır. Nitekim bazı nesir ve şiirlerde bu kavramın her iki (cinsellik ve nâmûs) anlama yorumlanacak şekilde kullanıldığı da görülür.

B- Şiir ve Nesirdeki Anlamları:

'Irz' kavramı, zaman zaman Türkçe şiir ve nesirde de kullanılmıştır. Bir fikir vermesi açısından sadece ikişer kısa örnekle bunlara işaret etmekte fayda vardır.

M. Akif Ersoy mısraında şöyle der:

İrzımızdır çiğnenen, evlâdımızdır doğranan
Hey sıkılmaz! Ağlamazsan bari gülmekten utan!³²
Mir'âti de dörtlüğünde şunları söyler:
Gördüğün dilbere dil verip akma,
Kimsenin ırzına yan gözle bakma
Kapın kakılmadan kapıyı kakma,
Kıyamete kalmaz zaman demişler.³³

Bu şiirler incelendiğinde 'ırz'ın, Akif tarafından 'nâmûs, iffet, şeref, haysiyet, manevi kişilik' anlamlarında kullanıldığı söylenebilir. Mir'âti'nin şiirin-

de ise, dil-gönül, ve dilber-sevgili kelimelerinin kullanılması, cinselliği çağrıştırmaktadır.

Nesirdeki örnek için, Sâmiha Ayverdi'nin şu sözü önemlidir: 'Bekçiye mahalle, ırzını, namusunu, malını canını tereddütsüz teslim edebilirdi.'³⁴ Ömer Asım Aksoy ise: ' İnsan ırzını, nâmûsunu korumak için canını feda eder.'³⁵ İfadelere dikkat edilecek olursa görülür ki, her ikisinde de önce 'ırz', sonra da 'nâmûs' kavramları peş peşe kullanılmış. Bu da bize, 'ırz'ın 'nâmûs'tan daha özel bir kavram olduğunu göstermektedir. Bunun cinsellik olması ihtimali fazladır.

Bütün bunlardan sonra, 'ırz' kavramının Türkçede genelde şu iki anlama geldiğini söyleyebiliriz:

1. Kişinin manevi şahsiyeti: Nâmûs, haysiyet, şeref, iffet... gibi.
2. Kişinin cinselliği, özellikle de cinselliğin odak noktası olan cinsel/üreme organı. Buraya kadar yapılan alıntı ve değerlendirmelerde 'cinsel organ/üreme organı' pek gündeme gelmemiştir. Öyleyse bu kanaate nasıl vardıldı? Bu sorunun cevabını vermek için, 'ırz' kelimesine Türkler tarafından yapılan Kur'ân meallerine göz atmak suretiyle vereceğiz.

III- 'IRZ' KAVRAMININ KUR'ÂN MEALLERİNDEKİ ANLAMLARI

Kur'ân âyetlerinde yer almayan العَرَض kelimesini, son dönem Türkçe meallerde sıkça görmekteyiz. el-Enbiyâ, 91., el-Mü'minûn 5., en-Nûr, 30. ve 31., et-Tahrîm, 12., el-Me'âric, 29. ve el-Ahzâb 35. âyetlerinde geçen الفَرْج/الْفُرُوج kelimeleri, eski meal yazarları tarafından olduğu gibi 'ferc' diye aktarılırken³⁶ son dönem mütercimleri tarafından 'ırz, nâmûs, iffet, apış arası, utanacak yer, avret yeri, mahrem yer, beden, cinsiyet organı, gizli yer, öz alet,³⁷ tenasüle alet olan mahal...³⁸ kelimeleriyle aktarılmıştır. Ancak, incelediğimiz meallerin hemen hepsi, en çok 'ırz', 'iffet' ve 'nâmûs' kelimelerini kullanmışlardır.

'Irz' inceleme konusu yaptığımız bir kavramdır. Meallerin hemen hepsi, bu kavramı açıklamak için 'iffet' ya da 'nâmûs' kavramını kullanmış olduğuna göre, konumuza ışık tutması açısından Erol Güngör'ün bu iki kavrama getirdiği sosyolojik yorumu da bilmemizde fayda var. O şunları söyler:

"Ahlâk denilince hemen aklımıza gelen kavramlardan biri de 'nâmûs'tur; öyle ki, günlük hayatta ahlâk ve 'nâmûs' kavramı daha çok cinsel ahlâkla ilgilidir, yani ahlâkî davranışın bütününe değil ancak bir kısmını ifade eder. 'Nâmûs' yanında bir de 'iffet' kavramı vardır. Bazı kimseler 'nâmûs'u cinsel davranış dışındaki ahlâkî hareketlerimiz için de kullanırlar, ama 'iffet' doğrudan doğruya cinsel davranışla ilgilidir. Cinsel ahlâk bakımından doğru ve iyi davranışa 'iffetli', kötü davranışa 'iffetsiz' hareket deriz. Yaptıkları davranışa göre, insanlar da *iffetli* veya *iffetsiz* sıfatını alırlar. Biz günlük hayatta *iffetli* veya *nâmuslu* adamlardan ziyade kadınlardan bahsediyoruz, ama kadınlar üzerinde gösterilen hassasiyet sosyolojik gerçeklerle ilgili olduğu için şimdi onun üzerinde durmayacağız."³⁹

'Nâmûs'un, cinsel davranışlar dışındaki ahlâkî hareketleri ifade ettiğine dair en açık örnek, Milletvekilliği yemininin sonunda yer alan: '...Nâmûs ve şerefim üzerine ant içerim.' İfadesidir.

İngilizce meal yazarlar da bu kelimeye farklı anlamlar vermişlerdir. Bu kelimenin geçtiği âyetlerin İngilizce meallerine bakıldığında, 'chaste-chastity/iffet-iffetli,⁴⁰ virginity/bekâret,⁴¹ private part/mahrem organ,⁴² sexual passion/cinsel istek-şehvet⁴³ gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.

Bu kelimelerin hepsi ' الفرج ' kelimesine verilen karşılıklardır. Öyleyse Arapça ' الفرج ' kelimesinin ne anlama geldiğini bilmeliyiz.

Arapça ve Türkçe sözlüklerin hemen hepsi, bu kelimenin 'kadın/erkek üreme organı'⁴⁴ anlamında olduğunu açıkça belirtirler. Kur'ân meali yazar Arap mealciler ve Arap müfessirler de bu kelime üzerinde pek durmamışlardır. Çünkü kelimenin anlamı açıktır ve bilinmektedir. Durum böyle olunca, 'العرض' kelimesini netliğe kavuşturabilmek için, Arapçadaki anlamlarını tespit etmeliyiz.

IV- 'İRZ' KAVRAMININ ARAPÇADAKİ ANLAMLARI

A-Sözlük Anlamları:

Burada ilk olarak söyleyeceğimiz şey, 'ırz' kelimesinin, Arapçada, Türkçedeki kadar soyut ve karmaşık olmadığıdır, Türkçeye göre daha açık ve belirgindir. Bu kelimenin Arapça sözlüklerde de çok fazla anlamı olmasına rağmen, en genel anlamları ve kullanım biçimleri şu şekildedir:

العرض: Ceset: beden/vücut⁴⁵ nefis: hayat/can/kişinin kendisi⁴⁶ haseb:soy/sop/asalet, şeref/haysiyet, kişinin övme ya da yermeye konu olabilecek manevi kişiliği⁴⁷ bedenın pis ya da temiz kokusu, gözenek, yağmur bulutu, ağaçlı vadi...⁴⁸ İbn Kuteybe, bu kelimenin sadece 'nefs/kişinin kendisi, bedeni, canı'⁴⁹ anlamına geldiğini iddia etmiştir. Ancak, diğer birçok Arap diltisi, bunun değişik anlamlarının olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur.⁵⁰

Araştırdığımız kadarıyla, Arapça lügatlerin hiçbirinde, 'ırz' kelimesinin, cinsellik ifade ettiğine veya cinselliği çağrıştıran bir anlamının olduğuna rastlayamadık.

B-Kullanım Yerine Göre Anlamları:

Bu kelime, çoğu defa başka bir kelimeyle birleşip yeni bir tabir oluşturmak suretiyle kullanılır. Onların bazıları şöyledir:

! لا تعرض عِرْضَ فُلَانٍ – İrzina sataşma!= Hakkında kötü konuşma!⁵¹

. عَرَضَ عِرْضَهُ – Sövüp hakaret etti. Soyu-sopu ve asaletiyile onu aşağıladı.⁵²

. طَعَنَ فُلَانٌ فِي عِرْضِ فُلَانٍ – İrzını rencide etti=Hakkında kötü konuştu.⁵³

. أَكْرَمْتُ عَنْهُ عِرْضِي . – İrzımı ondan korudum=Canımı/kendimi ondan korudum.⁵⁴

. فُلَانٌ نَقِيَ الْعِرْضَ – Falancanın ırzı temizdir=Haysiyetlidir.⁵⁵

. فُلَانٌ مُنْتَنٌ الْعِرْضَ – Bedeni pis kokuyor.⁵⁶

فلان جَرِبُ العرضِ. ⁵⁷ – Soyu-sopu bozuk.

إمرأةٌ طَيِّبَةُ العرضِ. ⁵⁸ – Vücudu hoş kokan kadın.

فلان كريم العرضِ. ⁵⁹ – Soylu/soplu birisi=Asilzâde birisi.

Arap Dilciler, Ebu'd-Derdâ'nın: ! أَقْرَضُ مِنْ عَرْضِكَ لِيَوْمِ فَفَرَكْ – sözünü:"Seni yerip ayıplayan kişiye karşılık verme! Onu, kıyamet günü ihtiyacın olunca alacağım olarak kabul et!"⁶⁰ şeklinde anlamışlardır.

Yine Arap dilciler, Hz. Ömer'in (ra) Hutay'e adlı şaire söylediği

فَانْدَفَعْتَ تُغْنِي بِأَعْرَاضِ الْمُسْلِمِينَ ! sözünü; 'Şiirinde müslümanların soyunu-sopunu/ırzlarını yermeye koyuldun' şeklinde yorumlamışlardır.⁶¹

Arap televizyonlarında film vb. seyrederken şöyle ifadeleri sıkça duymak mümkündür: . فليس لي مال سوى عرضي . 'İrzim/canımdan başka hiçbir malım/kuruşum yoktur.'

C-Şiirlerdeki Anlamları:

Birçok Arap şair, 'ırz' kelimesini değişik anlamlar ifade edecek biçimde kullanmıştır. Onlardan bazıları şöyledir:

لَأَنْ الصَّخُورَ الصَّمَّ يَسْمَعُنْ صَلَقْنَا لُرْحُنْ وَفِي أَعْرَاضِهِنَّ فُطُرُ. ⁶²

-Şayet sağır kayalar feryadımızı duysalardı, bünyelerinde gedikler açılmış bir halde kaçarlardı.

رُبَّ مَهْزُولٍ سَمِينٌ عَرْضُهُ وَسَمِينِ الْجِسْمِ مَهْزُولٌ الْحَسْبِ. ⁶³

-Nice güçsüzler var ki, ırzı/kişiliği güçlüdür. Nice bedeni güçlü olanlar vardır ki, onların da soyu-sopunda iş yoktur.

فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعَرْضِي لَعَرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءُ. ⁶⁴

-Babam, onun babası ve benim ırzım:bedenim/canım, size karşı Muhammed'in ırzını:bedenini/canını korumak için kalkandır.

وَلَكِنْ أَعْرَاضَ الْكِرَامِ مَصُونَةٌ إِذَا كَانَ أَعْرَاضَ اللَّئَامِ تُقْرَفُ. ⁶⁵

-Alçakların ırzları/kişilikleri bocalasa bile, asilzadelerin ırzları/kişilikleri korunmuştur.

قَاتَلْتُكَ اللَّهُ! مَا أَشَدَّ عَلَيَّ كَيْ الْبَيْدَلِ فِي صَوْنِ عَرْضِكَ الْجَرِبِ. ⁶⁶

-Allah cezanı versin! Soysuzluğunu korumada ne kadar değiştin!?

يُنْبِتُكَ ذُو عَرْضِهِمْ عَنِّي وَعَالْمُهُمْ وَلَيْسَ جَاهِلٌ أَمْرٌ مِثْلُ مَنْ عَلِمَا. ⁶⁷

-Onların soylu-sopluları/asilzadeleri/eşrafi ve alimleri sana beni anlatıyor. Bilmeyen, bilen gibi olmaz!

أَصُونَ عَرْضِي بِمَالِي لَا أَدْنَسُهُ لَا بَارَكَ اللَّهُ بَعْدَ الْعَرْضِ فِي الْمَالِ. ⁶⁸

-Paramla ırzımı/nâmusumu:kişiliğimi korurum, onu kirletmem. Çünkü, ırz/nâmûs:kişilik olmadıktan sonra Allah paraya da bereket vermez.

Örneklerde de görüldüğü gibi 'ırz' kelimesi bazen 'beden/can/vücut' anlamında, bazen de 'manevi kişilik/haysiyet, şeref, asalet.' anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımı biçimlerini biraz daha netleştirecek olursak şöyle diyebiliriz: Arap şiirlerindeki 'ırz' kelimesi, bazen maddî varlığı, bazen de insa-

nın manevî varlığını ifade etmekte olup, cinsellik ifade eden bir anlamı bulunmamaktadır.

V- 'İRZ' KAVRAMININ HADİSLERDEKİ ANLAMLARI

Kur'ân âyetlerinde yer almayan 'ırz' kelimesinin, hadislerde sıkça kullanıldığını görmekteyiz. Kelimenin anlamını daha iyi kavrayabilmemiz için, hadislerde kullanım biçimlerini de görmek faydalı olur kanaatindeyiz. Ancak, hadislerde geçen bu kelimeyi incelerken, hadislerin sıhhat, senet ya da içerdiği hükümlere değinmeden, sadece birkaç hadisi örnek vermek suretiyle, 'ırz' kelimesinin hadislerdeki anlamları üzerinde duracağız.

1. Hadis:

Şiirler bölümünde gördüğümüz ve Hz. Peygamber'in (sa) özel şairi olan Hassân b. Sâbit'e ait kısım, Buhârî (Meğâzî, 34) ve Müslim (Fedâilu's-Sahâbe 157, Tevbe 57..) gibi sahih hadis kaynaklarında geçmektedir. Bu şiirin 'عرض محمد منكم وقاء' لعرضي ووالده عرضي فإن أبي ووالده عرضي bölümü hadis mütercimleri tarafından şu şekillerde tercüme edilmiştir:

a)

"Çünkü babam, onun babası ve benim şerefim
Size karşı Muhammed'in şerefine siperdir."⁶⁹

b)

"Şüphesiz benim babam, babamın babası ile benim şeref ve nâmûsum,
Muhammed'in şerefi için size karşı bir muhafazadır."⁷⁰

c)

'Hiç şüphe yok ki babam, onun babası ve benim ırzım, Muhammed'in ırzını sizden korumak için muhafazadır.'⁷¹

d)

'Muhakkak ki, babam, babası ve ırzım, Muhammed'in ırzını sizden korumak için muhafazadır.'⁷²

Bu dört örneğin ortak noktası, 'ırz' kelimesinin 'şeref, ırz, nâmûs' şeklinde tercüme edilmiş olmasıdır. Kanaatimize göre şiir metninde geçen 'ırz' kelimesi, Türkçemizde kullanılan 'ırz'la aynı anlama gelmemektedir. Buradaki 'ırz' doğrudan doğruya 'beden, vücut/can/insanın kendisi anlamlarını taşır. Çünkü, ne Türk ne de Arap örfünde 'ırz'ın, 'ırz'a siper edilmesi, diğer bir ifadeyle, 'birinin şerefine diğer birinin şerefine siper edilmesi' makul ve mantıklı değildir. Şerefin siper edileceği şey yoktur, her şey (can ve beden dahil) sadece şeref için siper edilebilir.

Hassân b. Sâbit bu kelimeyi başka bir şiirinde 'şeref/nâmûs/haysiyet' anlamında kullanmıştır. Meselâ şu şiir bunun açık örneğini teşkil eder:

أصون عرضي بمالي لا أدنسه لا بارك الله بعد العرض في المال.⁷³

-Paramla ırzımı/nâmusumu:kişiliğimi korurum, onu kirletmem. Çünkü, ırz/nâmûs:kişilik olmadıktan sonra Allah paraya da bereket vermez.

Hatalı tercüme edildiğini söylediğimiz şiirin doğruya yakın tercümesi şöyle olmalıydı:

'Babam, onun babası/dedem ve benim ırzım:bedenim/canım, size karşı Muhammed'in ırzını:bedenini/canını korumak için kalkandır.'⁷⁴

Bu şiirin İngilizce tercümesinde de aynı hataya düşülmüş ve 'ırz' kelimesi orada da 'honour/şeref' şeklinde tercüme edilmiştir.

"My father and his (my father) father and my honour are all for protection of Muhammad's honour from."⁷⁵

2. Hadis:...⁷⁶ فمن اتقى الشبهات إبتيراً لدينه وعرضه...

Bu hadis de muhtelif hadis kitaplarında farklı kayıtlarla mevcuttur ve birçok mütercim tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercümelemin de ortak noktası, metinde geçen 'ırz' kelimesinin Türkçeye 'ırz' olarak tercüme edilmesidir.⁷⁷ Halbuki metinde geçen 'ırz' kelimesi, Türkçedeki cinselliği çağrıştıran 'ırz' anlamında değildir. Nitekim bazı mütercimler bunu parantez içinde 'yani şeref ve haysiyetini',⁷⁸ bazıları da 'haysiyetini'⁷⁹ şeklinde tercüme etmişlerdir.

'Irz' kelimesi, aynı hadisin İngilizceye tercümesinde 'honour/şeref/haysiyet' şeklinde geçmektedir.⁸⁰

Bu kelime, metinlerini verdiğimiz iki hadisin dışında da geçmektedir ve oralarda yine çoğu kez 'ırz' diye tercüme edilmektedir.⁸¹ Bu durum bazen anlaşılmayı da zorlaştırabilmektedir. Meselâ şu hadisin tercümesini anlamakta güçlük çekilir:

3. Hadis: ⁸² لِي الْوَاجِدِ يُجَلَّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ.

'Ödeyecek şeyi bulan kimsenin, borç ödemeyi geciktirip uzatması, ona ceza vermeyi ve ırzını helâl kılar.'⁸³ Bu tercümenin muhatabı olan Türk okuyucu için, 'ırz'ın helâl kılınması, izaha muhtaç bir durumdur. Onun için bazı mütercimler bu ifadeyi yumuşatarak 'haysiyetinin ihlal edilmesi'⁸⁴ şeklinde tercüme etmişlerdir. Ancak bu tercüme de yine izaha muhtaçtır. Öyleyse burada geçen 'ırz' kelimelerini 'beden/vücut' şeklinde tercüme etmek ve buna göre izah etmek daha mantıklı olabilirdi.

Burada metnini verdiğimiz üç hadisin dışında da bazı hadisler vardır. 'Irz' kelimesi onlarda da bu 'ırz' olarak tercüme edilmiştir. Ancak biz, konuyu uzatmamak için onları buraya almayacağız.⁸⁵

Arapça kaynaklarda Hz. Peygamber'e (sa) isnad edilen bir ifade var. Onda geçen 'ırz' kelimesi de açıkça anlaşılacak şekilde 'beden/can/hayat' anlamına gelir.

Onların bedenlerinden sadece misk gibi ter akar."⁸⁶

VI- GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

'Irz' Arapça asıllı bir kelime olmakla birlikte, anlam kaybına uğramış olarak Türkçede de sıkça kullanılan bir kelime olmuştur. Bu kelime Ku'ân'da yer

almamakla birlikte, Kur'ân meallerinde yer almaktadır. Kur'ân'da geçen 'ferc/üreme organı' kelimesi meallerde 'ırz' olarak tercüme edilmiş. Hadislerde geçen 'ırz' kelimeleri de tercümeyle yine 'ırz' olarak yansımıştır. Dolayısıyla şöyle bir denklem oluşmuştur:

Kur'ân'daki 'ferc/üreme organı'=Türkçedeki 'ırz'=Hadislerdeki 'ırz'.

Yani Kur'ân'da üreme organını ifade eden 'ferc' kelimesi Türkçeye, hadislerde 'ırz/haysiyet, şeref, kişinin kendisi, beden, asalet, manevî kişilik.. ifade eden kelimeyle tercüme edilir olmuştur. Dolayısıyla, Kur'ân'da üreme organı olan kelimeyle, hadislerdeki 'ırz' ve Türkçedeki 'ırz' birbirinin eş anlamlısı durumuna gelmiştir. Halbuki gerçekte durum hiç de öyle değildir. Hadislerde geçen 'ırz' kelimesinin cinsellikle hiçbir ilgisi yoktur. Türkçedeki 'ırz' ise, cinsellikle yakından ilgilidir. Bu duruma göre, hadislerde geçen bu kelimenin Türkçeye 'ırz' diye çevrilmesi, izaha muhtaçtır. Öyleyse bu kelime, içerisinde bulunduğu cümlenin bağlamına göre tercüme edilmelidir.

Kur'ân'daki 'ferc/üreme organı'nın Türkçeye 'ırz' şeklinde tercüme edilmesi, kanaatimize göre en doğru olan tercüme şeklidir. Çünkü 'ırz', Arapçada insanın bedenini ifade eden bir kelimedir. 'Ferc/üreme organı' ise, bu bendin bir parçasıdır. Burada bütün söylenmek suretiyle parça kastedilmiş olur. Eski ifadeyle; zıkr-i kül irade-i cüz.⁸⁷ Tıpkı; 'tırnağımı kestim' diyen kişinin sadece tırnağının belli bir parçasını kestiğini kolayca anladığımız gibi. İşte Kur'ân'da geçen 'ferc/üreme organı' kelimesinin Türkçeye çevrilmesinde de durum böyledir.

¹ . Hasan Eren, *Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, XXI; TDK., *Türkçe Sözlük*, II, 2184; MEB., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, IV, 2831.

² . TDK., I, 337.

³ . TDK., II, 1393.

⁴ . TDK., I, 925.

⁵ . TDK., I, 596; Mustafa Nihat Özön, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*, 47.

⁶ . Arif Cemil Denker/Bülent Davran, *Almanca-Türkçe Büyük Lügat*, III, 54; TDK., II, 1760.

⁷ . Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat*, I, 584; TDK., II, 2197.

⁸ . Eren, 84.

⁹ . Bkz. Turhan Baytop, *Türkçede Bitki Adları Sözlüğü*, 109.

¹⁰ . TDK., I, 459; Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, 78; MEB., I, 512; Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, I, 494.

¹¹ . Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, 933; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklpedik Lügat*, 936; *Meydan Larousse*, VI, 123; MEB., II, 1313; Risâle-i Nur Enstitüsü, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 492..

¹² . Şemseddin Sami, 933; Devellioğlu, 936; *Meydan Larousse*, VI, 123; MEB., II, 1313; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 590.

¹³ . Devellioğlu, 936; *Meydan Larousse*, VI, 123; MEB., II, 1313.

¹⁴ . Şemseddin Sami, 933; MEB., II, 1313.

¹⁵ . Devellioğlu, 936; Risâle-i Nur Enstitüsü, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 492.

¹⁶ . Şemseddin Sami, 933; Doğan, 590.

¹⁷ . Doğan, 590; MEB., II, 1313.

¹⁸ . *Meydan Larousse*, VI, 123.

¹⁹ . Bkz., TDK., I, 1021; MEB., II, 1313;

- ²⁰ . Bkz. Doğan, 590.
- ²¹ . Şemseddin Sami, 933.
- ²² . H. Fethi Gözler, *Büyük Deyimler Sözlüğü*, 206; TDK., I, 1025.
- ²³ . TDK., I, 1021
- ²⁴ . MEB., II. 1313; Ali Şafak, *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, 183.
- ²⁵ . *Meydan Larousse*, VI, 123.
- ²⁶ . Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, 458.
- ²⁷ . Metin Yurtbaşı, *Örnekleriyle Deyimler Sözlüğü*, 276.
- ²⁸ . Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü* 458.
- ²⁹ . Şafak, 183; Doğan, 590.
- ³⁰ . Bkz. Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, 297.
- ³¹ . Hayati Hökelekli, 'IRZ', *DİA.*, XIX, 134.
- ³² . M. Akif Ersoy, *Safahat*, 311.
- ³³ . MEB. 1313.
- ³⁴ . TDK., II, 1021.
- ³⁵ . Ömer Asım Aksoy, I, 318.
- ³⁶ . Bkz. Muhammed b. Hamza, *Kur'ân Tercümesi*, ilgili âyetler; Tefsîr-i Tibyân ve Tefsîr-i Mevâkib, III, 35, 141, 168, 195, 244 ve ilgili diğer âyetler; Cemil Saîd, *Kurân-ı Kerîm Tercümesi*, ilgili âyetler.
- ³⁷ . 'Irz' kelimesinin geçtiği âyet mealleri için bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*; Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsâtülbeyân*; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*; Abdullah Yücel, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*; Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*; Nedim Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*; Abdulvehap Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*; Yaşar Nuri Öztürk, *Kurân-ı Kerîm Meali*, Talat Koçyiğit, *Kurân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*; Mir Muhammed Kerim, *Gerçeğin Doğuşu Alevî Kur'ân Tefsiri*, ilgili âyetler.
- ³⁸ . Mehmed Vehbi Efendi, IX, 3477.
- ³⁹ . Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 35.
- ⁴⁰ . Muhammed Esed; *The Message of The Qur'ân*, 499, 519, 538, 645, 878, 894; A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, II, 49; Maulana Muhammad Ali, *The Holly Qur'ân*, 641, 809, 1078; M.H. Shakir, *The Holly Quran*, 493, 842; Muhammed Marmaduke Pickthall, *The Glorious Qur'ân*, 396, 403.
- ⁴¹ . Arberry, II, 24, 289.
- ⁴² . Shakir, 511, 529, 632, 855; Arberry, II, 37, 125, 301.
- ⁴³ . Maulana Muhammad Ali, 665, 1100.
- ⁴⁴ . Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 333; el-Isfehânî, *el-Müfredât*, 628; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, 466; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 209; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 257; Ahmed Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, I, 807; Mehmed Esad, *Lehçetü'l-Lügat*, 281; Şemseddin Sâmî, 987; MEB., II, 908; TDK., I, 773; Risâle-i Nur Enstitüsü, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 492.
- ⁴⁵ . İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, II, 745; el-Cevherî, III, 1091; el-Fîrûzâbâdî, 832; İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 31; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII, 394; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, IV, 407; Sa'dî bû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, 248.
- ⁴⁶ . el-Cevherî, III, 1091; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, I, 224; el-Fîrûzâbâdî, 832; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Lüğa*, 512; İbn Düreyd, II, 745; İbn Abbâd, *el-Muhît fî'l-Lüğa*, 308; ez-Zemaşerî, *el-Fâik fî Ğaribi'l-Hadis*, III, 348; el-Feyyûmî, 404; Ahmed Âsım, II, 1269-1270; Cevad Ali, IV, 407; Sa'dî bû Ceyb, 248.

- ⁴⁷. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-'Ayn*, I, 374; İbn Abbâd, I, 308; el-Cevherî, III, 1091; el-Fîrûzâbâdî, 833; İbn Fâris, 512; ez-Zemahşerî, II, 348; el-Feyyûmî, 404; Cevad Ali, IV, 573.
- ⁴⁸. Geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, III, 209; İbn Fâris, 512; İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 31-33; el-Fîrûzâbâdî, 832; İbn Manzûr, IX, 140-142; ez-Zebîdî, XVIII, 397; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, V, 2007; Bicher Farés, 'İRZ', MEB. *İslâm Ansiklopedisi*, V/II, 679; Høkeleki, agm, *DİA.*, XIX, 133-134.
- ⁴⁹. Bkz. İbn Kuteybe, 30-33.
- ⁵⁰. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, IX, 140-144; ez-Zebîdî, XVIII, 394-397; Lane, V, 2008 vd.
- ⁵¹. el-Ferâhidî, I, 374.
- ⁵². İbn Abbâd, I, 244.
- ⁵³. İbn Düreyd, II, 747.
- ⁵⁴. el-Cevherî, III, 1091; İbn Düreyd, II, 745; İbn Manzûr, IX, 140; Lane, V, 2008. .
- ⁵⁵. el-Cevherî, III, 1091, el-Feyyûmî, 404..
- ⁵⁶. el-Cevherî, III, 1091.
- ⁵⁷. İbn Manzûr, IX, 140; ez-Zebîdî, XVIII, 425; Lane, V, 2008.
- ⁵⁸. İbn Manzûr, IX, 141.
- ⁵⁹. Lane, V, 2008; *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye*, XXX, 51.
- ⁶⁰. İbnü'l-Esîr, III, 209; İbn Manzûr, IX, 141.
- ⁶¹. İbnü'l-Esîr, III, 209; İbn Manzûr, IX, 140.
- ⁶². el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 124.
- ⁶³. İbn Manzûr, IX, 140; ez-Zebîdî, XVIII, 396; Lane, V, 2008.
- ⁶⁴. Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, 13.
- ⁶⁵. İbn Manzûr, IX, 140.
- ⁶⁶. İbn Manzûr, IX, 140.
- ⁶⁷. İbn Manzûr, IX, 141.
- ⁶⁸. Hassân b. Sâbit, 171.
- ⁶⁹. Yusuf Sancak, *H. Peygamber Devrinde Şiir*, 244.
- ⁷⁰. Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi*, VIII, 292; *Sahih-i Buhari ve Tercümesi*, VIII, 3877.
- ⁷¹. Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercüme ve Şerhi*, X, 394/6340.
- ⁷². İbrahim Canan, *Kütüb-i Site Tercüme ve Şerhi*, VIII, 199.
- ⁷³. Hassân b. Sâbit, 171.
- ⁷⁴. Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, IX, 141; ez-Zebîdî, XVIII, 395.
- ⁷⁵. Khan, Muhammed Muhsin, *Sahih al-Bukhari Arabic-English*, V, 322.
- ⁷⁶. el-Buhârî, *es-Sahîh, el-İmân*, 30; *el-Buyû'*, 3; Müslim, *es-Sahih, el-Müsâkât*, 107; Ebû Dâvûd, *es-Sünen, Buyû'*, 3; et-Tirmizî, *es-Sünen, Buyû'*, 1; İbn Mâce, *es-Sünen, Fiten*, 14.
- ⁷⁷. Davudoğlu, VIII, 80; Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercümesi*, V, 123; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, I, 206; İbrahim Koçaşlı, *Sünen-i Ebî Dâvûd Tercümesi*, IV, 263-264; Necati Yeniçel/Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebî Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, XII, 127; İbrahim Canan, XIV, 493; Yaşar Kandemir ve dgr., *Riyâzussalihîn Tercümesi*, III, 476, Kıvımuddin Burslan/Hasan Hüsnî Erdem, *Riyâzussalihîn ve Tercümesi*, II, 24.
- ⁷⁸. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*, I, Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 200.
- ⁷⁹. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, II, 359.
- ⁸⁰. Bkz. Khan, I, 44.

⁸¹ . Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, V, 2217; İbrahim Canan, VII, 185; a. mlf., X, 153; XIV, 368; Mollamehmedoğlu, III, 368; Yaşar Kandemir ve dgr., II, 150, 197, 200.

⁸² . el-Buhârî, *el-İstikrâz*, 13; İbn Mâce, *es-Sadakât*, 18; Ebû Dâvûd, *el-Akdiye*, 29.

⁸³ . Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, V, 2218.

⁸⁴ . Canan, VII, 185.

⁸⁵ . Bilgi için bkz. Canan, XII, 313, XIV, 368, 493; Mollamehmedoğlu, III, 368; Kandemir ve dgr., II, 150

⁸⁶ . İbnü'l-Esîr, III, 209. Bu ifade Cennetteki insanları anlatmak üzere söylenmiştir.

⁸⁷ . Geniş bilgi için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, 129; Muallim Nâcî, *Isulâhât-ı Edebiye*, 119; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 169; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 102-103; İn'âm Fevvâl 'Akkârî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 640; Abdülazîz 'Atîk, *'İlmu'l-Me'ânî el-Beyân el-Bedi'*, 354.

İBNU'L-HÂCİB VE “RİSÂLE Fİ'L-‘AŞR”I

Ahmet Yüksel*

Özet: Bu makalede M. 6. yy. da yaşamış olan büyük dilbilimci İbnu'l-Hâcib'in hayatı ve eserlerinden kısaca söz edilmiş daha sonra, onun “Risâle fî'l-‘Aşr” adlı risâlesi günümüz Türkçe'sine kazandırılmış ve bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnu'l-Hâcib, Risâle fî'l-‘Aşr

Ibn al-Hâjib and His Work “Risâla fî al-‘Ashr”

Summary: The main purpose of this article is to examine the life and works of Ibn al-Hâjib who lived in the sixth century (A.D) and was a great language scholar in his lifetime. Later, his work called ‘Risala fî al-‘Ashr’, is translated to Turkish and evaluated the subjects in his work.

Key Words: Ibn al-Hâjib, Risâla fî al-‘Ashr

* Yard. Doç. Dr., On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı.

Adı, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus ed-Devinî el-Mısırî'dir. Künyesi ise İbn Hâcib'dir¹.

İbnu'l-Hâcib kaynakların zikrettiğine göre Irak sınırının kuzey doğusunda bulunan Devin² kasabasında ikamet etmekte olan bir aileden gelmekteydi. Daha sonra bu aile Eyyûbilerle birlikte Şam'a taşınmış, kısa bir zaman sonra da Mısır'a geçmiş ve küçük bir belde olan İsna kasabasına yerleşmiştir³. İbnu'l-Hâcib 570 yılının sonlarında bu kasaba da doğmuştur. İbnu'l-Hâcib (Hacibin oğlu) künyesini alması ise babasının mesleğinin "Haciplik"⁴ olması sebebiyledir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre babası meşhur komutan Selahaddin Eyyûbî'nin dayısı olan Emir İzzeddin Mûsek es-Salâhî'nin hâcibi idi⁵.

Buradan İbn Hâcib'in sosyal konumu itibariyle yüksek bir aileden geldiğini anlamaktayız.

A-İLMİ ŞAHSİYETİ

İbnu'l-Hâcib'in şöhreti tanınmış bir aileden gelmesinden ziyade taşıdığı bilgi kültür ve ahlaki güzelliklerden kaynaklanmakta idi. O sadece kendi döneminin ilimlerini öğrenmekle kalmamış, aynı zamanda geçmiş asırların kültürlerini de öğrenmiştir. Emâli muhakkiki Adnan Sâlih'in 'Dibâcu'l-Muzehheb' yazarından naklettiğine göre, Kemâlettin Zemlekânî onun hakkında şöyle demektedir. "İlim, ahlâk ve fazilet yönüyle döneminin yegâne adamıydı"⁶. Bir başkası da onunla ilgili olarak şöyle der: "Kabiliyet ve yeteneği yönüyle ilim adamlarının en zekisi idi. Son derece güvenilir, yetkin, mütevâzi, çok hayalî, insafî, ilmi ve ilim ehlini seven, ilmi yayan, ilim uğrunda eziyetlere katlanan ve sıkıntılara göğüs geren birisi idi"⁷.

İbn Hallikân ise onunla ilgili olarak şöyle der: "Diploma alma amacıyla bana defalarca geldi, her gelişinde ona Arapça'nın en zor konularından sorular sordum. Her defasında da tam bir sükûnet ve kendisine güvenle, en güzel şekilde cevaplar verdi"⁸.

Yine İbni Hallikân'ın zikrettiğine göre İbnu'l-Hâcib Kur'an'ı ezberlemiş ve İmâm Mâlik'in mezhebi üzere fıkıhla meşgul olmuş, sonra Arapça ve kıraatlerle ilgilenmiş ve bu ilimlerde tanınmış bir şahsiyet haline gelmiştir⁹. İşte bu engin bilgisi ve yüksek ahlâki hasletleri sebebiyle pek çok âlimin övgü ve senalarını elde ettiği gibi devlet adamlarının da takdir ve ikramlarına nâil olmuştur¹⁰.

İbnu'l-Hâcib, ilmi birikimini büyük ölçüde Şam ve Mısır arasındaki yer değişikliklerine borçludur. Çünkü bu yer değişikliği ona bu bölgelerdeki pek çok meşhur ilim adamı ile görüşme imkânı sağlamıştır. Öyle ki Şâtîbî (öl. h. 590/1193)' den 'et-Teyisir' ve 'eş-Şâtîbiyye'yi, Fazl el-Gaznevî (öl. h.599/1202)'den 'el-Mubhic fi'l-Kırââti's-semân ve Kırââti'l-A'meş ve İbn Muhaysin ve İhtiyârî Halef ve'l-Yezîdî' adlı eseri okumuş, Gıyâs b. Fâris el-Lahmî (öl. h. 605/1208)'den kırâât-i seb'a'yı, Hibetullah b. Ali el-Bûsirî (öl. h. 599/1202) ve İbni Asâkir (öl. h. 600/123) den hadis ilmini, Ebyârî (öl. h. 618/1221) den fıkıh ve usul ilmini öğrenmiş, Şâzelî (öl. h. 656) ye

Kitâbu’ş-Şifâ’yı okumuş Âmidî (öl. h. 631)’den usul ve mantık ilmini öğrenmiş, ‘Muhtasarı’l-Usul’ adlı kitabında Âmidî’nin ‘Fevâidu’l-Ahkâm’ adlı kitabını özetlemiştir¹¹.

İbnu’l-Hâcib’in ilmi seviyesi olgunlaşmış fıkıh ve lugat ilimlerinde şöhret kazanınca Dımeşk camisi Mâlikiye zâviyesinde ders vermeye başlamıştır. Anlatıldığına göre insanlar onun derslerine son derece rağbet göstermişlerdir. Kahire’ye gidince de Fâdıliyye medresesinde başta nahiv ve kıraat ilmi olmak üzere değişik ilimlerde öğrencilere ders vermiştir. Ancak geçim sıkıntısı nedeniyle Kahire’de fazla kalamayıp İskenderiye’ye taşınmış, ömrünün geri kalan yıllarını burada geçirmiştir. 646 senesinin 26 şevvalinde vefat eden İbnu’l-Hâcib’in cenazesi, İskenderiye’de deniz kapısının dışında Şeyh Sâlih b. Ebi türbesine defnedilmiştir¹².

B-ESERLERİ

İbnu’l-Hâcib’in kendisi bütün alimlerin senâ ve övgülerine ve devlet adamlarının hürmet ve ikramlarına nail olduğu gibi eserlerinin şöhreti de şehirlere yayılmış ve istifade etmek isteyen kimseler arasında elden ele dolaşır olmuştur. İbn. Hallikân onun eserlerinin son derece güzel ve mükemmel olduğunu söyler¹³.

Eserlerinin çeşitliliği onun bilgisinin ne denli geniş olduğunu gösterir. Eserlerinin sayısı hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Örneğin ‘Dâiretü’l-Me’ârif el-İslâmî’de bunlardan 9 tanesi zikredilirken, Brokelman’ın ‘Tarihu’l-Edebi’l-Arabî’inde 12 tanesi, Mûsâ Alilî’nin ‘Şerhu’l-Vâfiye’ adlı esere yaptığı tahkikinde ise İbni Hâcib’in 14 eserinin adı geçer¹⁴. Biz bunlardan sadece nahiv ve sarf alanıyla ilgili olanları kısaca zikretmekle yetinmek istiyoruz.

I- Nahiv alanındaki eserleri:

1-el-İzâh fi-Şerhi’l-Mufassal: Adından da anlaşılacağı gibi bu eser Zemahşerî’nin ‘el-Mufassal’ adlı eserine İbnu’l-Hâcib’in yapmış olduğu bir şerh çalışmasıdır. Eser Mûsâ el-Alilî tarafından Bağdat’ta neşredilmiştir.

2-el-Emâlî en-Nahviyye: İbnu’l-Hâcib’in Emâlî’si, Zemahşerî’nin el-Mufassal’i ile kendisinin Kâfiye isimli eserindeki bazı konularla, bazı Kur’an ayetleri, hadisler ve Arap şiirindeki birtakım nahiv meseleleri hakkında yazdığı imlâlarından oluşmaktadır. Eser Adnan Mustafa Sâlih tahkiki ile 1406/1986 tarihinde “Kitabu’l-Emâlî en-Nahviyye” adıyla Katar’da neşredilmiştir.

3-el-Kafiye İbn’ul-Hâcib’in en çok tanınan eseridir. Gayet veciz bir metin olmasına rağmen nahiv konularının tamamını ihtiva eder. İbnu’l-Hâcib şöhretini büyük ölçüde bu eserine borçludur. Müellif eserinin bazı yerlerinde ifade etmek istediği nahiv kaidelerinin yerine sadece müşahhas örnekler göstermekle yetinmiştir. Bu nedenle onun kitabını iyice kavrayabilmek için nahiv sahasında ihtisas sahibi olmak veya Kâfiye’nin şerhlerinden istifade etmek gerekir. Nitekim bu kitap medrese çevresinde de bir başlangıç kitabı değil, ileri aşamalarda okunacak bir kitap olarak kabul edilmiştir. Doğu İslam

dünyasında nahiv öğretimi konusunda en temel kitaplardan biri olan Kâfiye'ye başta müellifi olmak üzere bir çok alim tarafından pek çok şerhler ve hâşiyeler yazılmış olup bunların en meşhuru ve en fazla rağbet kazananı Molla Câmi şerhi olmuştur. Bu şerh gerçekten takdire şayan bir şerh olup yıllarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur¹⁵.

4-Şerhu'l-Kâfiye

5-el-Vâfiye fi Nazmi'l-Vâfiye

6-Şerhu'l-Vâfiye Nazmu'l-Kâfiye

7-el-Kasidetü'l-Müveşşeha bi'l-Esmâi'l-Müenneseti's-Semâiyye

8-Risale fi'l-'Aşr: Makalemizde çeviri ve değerlendirmesini sunacağımız bu risale "Aşr" (on) kelimesi hakkında küçük bir makaledir. Risalenin iki yazma nüshası mevcut olup bunlardan biri Berlin Kütüphanesi nr. 6894, diğeri ise Bursa, Koğuşlar nr. 1906'da kayıtlıdır¹⁶. İbnu'l-Hâcib'in bu risâlesi Adnan Mustafa Sâlih tahkiki neşredilen Kitâbu el-Emâli en-Nahviyye isimli eserin 329-334. sahifeleri arasında yine İbn Hâcib'e ait "Risâle fi Lev"le birlikte yer almaktadır¹⁷.

9-İ'râbu Ba'dı Âyâtı'l-Kur'âni'l-Kerîm

10-Şerhu Kitâb'i-Sıbeveyh

11-el-Müktefi li'l-Mübtedî Şerhu'l-İzâh li-Ebî Ali el-Fârisî

12-Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezûliyye

13-el-Mesâilu'd-Dimeşkiyye

II-Sarf alanındaki eserleri:

1-eş-Şâfiye: İbnu'l-Hâcib bu eserini sadece sarf ilmine tahsis etmiş, böylece nahiv ve sarf ilimleri arasına bir sınır koymuştur. Muhtasar bir kitap olmasına rağmen bütün sarf konularını ele alan bu eser Osmanlı medreselerinde en çok okunan kitaplardan biri olmuştur¹⁸. İstanbul, Delhi ve Kahire'de defalarca baskısı yapılan esere, Arapça, Farsça ve Türkçe 50 yi aşkın şerh yapılmıştır¹⁹. Bu şerhlerden en çok rağbet görenleri ise Radî ve Çarperdî şerhleri olmuştur²⁰.

2-Şerhu'ş-Şâfiye: Adından da anlaşılacağı gibi müellifin kendi eseri olan Şâfiye'ye yaptığı bir şerh çalışmasıdır²¹.

İbnu'l-Hâcib'in nahiv ve sarf alanı dışında aruz, edebiyat, tarih, fıkıh ve usuli fıkıh ile ilgili eserleri de mevcuttur²².

C-'RİSALE Fİ'L-'AŞR' IN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ

İbnu'l-Hâcib adıyla tanınan büyük üstad, âlim, allame, Hücetü'l-'Arab Cemaleddin Ebû 'Amr Osmân b. Ebî Bekr ed-Düelî el-Mâlikî (merhum) dedi ki:

("العشرُ /on" rakamının "الأولُ /ilk" ve "آخرُ /son" kelimeleri ile kullanımında)

العشرُ الأولُ denir, fakat العشرُ الآخرُ denmez.

Yine العَشْرُ الأوَّلُ denir, fakat العَشْرُ الأوَّلُ denmez²³.

Bunlar açıklanması istenen ikisi doğru, ikisi yanlış dört meseledir.

Birinci meselenin sebebi; çünkü العَشْرُ الأوَّلُ kelimesinin müfredi العَشْرُ الأوَّلَى dir. الأوَّلَى kelimesi ise الأوَّلُ nün müennesidir. فَعَلٌ kelimesinin müennesi olan فَعْلَى nın çoğulu kurallı (kıyâsî) olarak فَعُلٌ dür. فَعْلَى nın çoğulunun فَعُلٌ olduğu gibi. Bu nedenle ” النَّسَاءُ الأوَّلُ : ilk kadınlar” ve ” اللِّيَالِي الأوَّلُ : ilk geceler” dendiği gibi ” العَشْرُ الأوَّلُ : ilk on” demek doğrudur.

İkincisi: العَشْرُ الأُخْرُ denmez. Çünkü الأُخْرَى kelimesi الأُخْرَى nın çoğuludur. الأُخْرَى ise الأُخْرَى ”diğer” kelimesinin müennesidir. (الأُخْرَى) kelimesi, cümlede daha önce zikredilen şahıstan başka birini gösterir. (‘Başka/diğer’ anlamında) – Her ne kadar sıralama/söz dizinindeki yeri itibariyle ondan önce bile olsa- Bu kelimenin müennesi ve cemisi de aynı şekildedir. Bu kelimenin sıralamada sonunculuğu gösterme özelliği yoktur. Örneğin ” مَرَزْتُ بِزَيْدٍ وَرَجُلٍ أُخْرٍ /Zeyd’e ve başka/diğer bir adama uğradım” dediğinde buradaki أُخْرٍ kelimesinden önce zikredilen şahıs (Zeyd) dışında başka bir şahsın kastedildiği anlaşılır. Yani bu kelimenin anlamı ”iki şeyden biri” demektir. Buradan أُخْرٍ kelimesinin ”sonuncu” anlamına geldiği anlaşılır. Bu nedenle, maksadı ifade etmediğini bildikleri için ” رَبِيعُ الأُخْرُ /Rebiu’l-Ahar” ve ” جُمَادَى الأُخْرَى /Cemâziye’l-Uhrâ” dememişlerdir. Çünkü burada kastedilen sıralamada sonunculuktur. Bu yüzden sıralamada sonunculuğu ifade etmesi için Araplar ” رَبِيعُ الأُخْرُ /rebiu’l-Ahar” ve ” جُمَادَى الأُخْرَى /Cemâziye’l-Ahire” demişlerdir. العَشْرُ الأوَّلُ kelimesi ile kastedilmek istenen anlam da sadece sıralamada sonunculuktur. (Yani ”son on”) Şayet العَشْرُ الأُخْرُ deselerdi sıralamada sonunculuğu ifade etmeyen الأُخْرَى ”diğer” kelimesinin çoğulu olurdu.²⁴ Bu nedenle kastedilen anlamın dışında başka bir manaya götürdüğü için الأُخْرَى demek doğru değildir. İşte bu sebepten dolayı العَشْرُ الأُخْرُ demek doğru değildir.

Üçüncüsü : العَشْرُ الأوَّاحُ denir. Çünkü الأوَّاحُ kelimesinin müfredi الأُخْرَى olmadığına göre; sıralamada sonunculuğu gösteren أُخْرٍ kelimesi olması zorunlu olur. Nitekim bu yüzden Araplar ”جُمَادَى الأُخْرَى /Cemâziye’l-Ahire ve ” الأوَّاحُ /ed-Dâru’l-Ahire” demişlerdir. Müfredi الأُخْرَى kelimesi olunca أوَّاحٌ demek doğru olur. Çünkü فاعلة kelimesinin kıyâsî/ kurallı çoğulu فَوَاعِلٌ sığası üzere gelir. (Yani أُخْرَى ج : أوَّاحٌ)

Dördüncüsü : العَشْرُ الأوَّالُ denmez. Çünkü (birazdan da geleceği gibi العَشْرُ kelimesi müennes hâldedir. Bunun tekili الأوَّلَى dir. الأوَّلَى nın çoğulu ise الأوَّالُ değil, daha önce de geçtiği gibi الأوَّلُ kelimesidir. الأوَّالُ ise أوَّلُ kelimesinin çoğuludur. العَشْرُ kelimesinin müfredi, müennes olup takdiren الأوَّلَى kabul edilir. Bunun çoğulu da العَشْرُ الأوَّالُ olmadığına göre العَشْرُ الأوَّالُ demek doğru olmaz.

أُخْرٍ kelimesi أوَّاحٌ veya أُخْرَى şeklinde çoğul yapıldığı gibi أوَّلُ kelimesi de أوَّالٌ veya أوَّلِينٌ şeklinde çoğul yapılır. Ancak الأوَّلُ kelimesi الأوَّلُ , الأوَّلُ kelimesi de أوَّالٌ şeklinde çoğul yapılmaz.

Eğer ”Allâh Teâlâ ” فَعْدَةٌ مِنْ أَيَّامِ أُخْرٍ /tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (oruç tutar)”²⁵ buyurmuştur. Bunun müfredi أُخْرٍ dir. Dolayısıyla أُخْرَى kelimesinin أُخْرَى şeklinde çoğul yapılması doğrudur” (dersen);

ben derim ki: burada akılsız müzekker olan يَوْمٌ kelimesi müennes konumuna getirilerek/indirgenerek kendisinden sonra gelen اَخْرُ kelimesi de اَخْرُ şeklinde çoğul yapılmıştır. Bu yaygın bir kuraldır. Akılsız müzekkerin müennes gibi nitelenmesi ve ona müennes zamir döndürülmesi caizdir.²⁶ – Tıpkı akıllı veya akılsız müennesin, müennesle nitelendirildiği ve bunlara müennes zamir döndürüldüğü gibi.- İşte bu nedenle “ الأَيَّامُ الأَخْرُ : diğer günler” demek doğrudur. Tıpkı “النِّسَاءُ الأَخْرُ : diğer kadınlar”, “ اللِّيَالِي الأَخْرُ : diğer geceler” ve zamirle “لَيْسَتْ : değildir ve “لَسْنَ : değildir” dendiği gibi.

“Ancak الرَّجَالُ الأَخْرُ dersin bu asla doğru değildir. (Soru:) Eğer İfk hadisinde هِ وَأَمْرُنَا أَمْرُ العَرَبِ الأَوَّلِ فِي التَّنَزُّهِ / O zaman bizim halimiz/durumumuz ilk Arapların hacet gidermek için çölde dışarıya çıkmalarına benziyordu.”²⁷ şeklinde gelmiştir. Bu hadiste geçen الأَوَّلِ kelimesi العَرَبِ kelimesinin sıfatı olarak mecrûrdur. Bunun tekili ise اِنْسَانٌ kelimesidir. Çünkü العَرَبِ kelimesinin tekili akıllı müzekkerdir. Dolayısıyla tıpkı الرَّجَالُ الأَخْرُ demenin mümkün olmadığı gibi العَرَبِ الأَوَّلِ demenin de imkansız olması gerekmez miydi? dersin;

(Ben derim ki:) Meşhur rivayet اَمْرُ العَرَبِ sözüne sıfat olarak اَمْرُنَا أَمْرُ العَرَبِ şeklinde merfû olan rivayettir. Doğrusu da budur²⁸. Ancak önceki rivayet geldi. Kanaatimce العَرَبِ kelimesini, altında her biri Arap ve cemaat olan cemileri toplayan ve müfredi müennes olan bir çoğul isim olması şeklinde bir yoruma yöneldim. Bu yoruma göre (العرب kelimesinin sıfatının) tekili الأَوَّلِ şeklinde takdir edilebilir. Çünkü العَرَبِ veya الجماعَةُ kelimesine müennes sıfat getirilebilir. Dolayısıyla da العَرَبِ الأَوَّلِ denebilir. Ancak bu yorum zorlama bir yorumdur. İşte bu zorlamadan dolayı da meşhur rivayet daha güçlüdür. Çünkü zayıf olan اَمْرُ العَرَبِ sözündeki yorumdan hareketle اَمْرُ العَرَبِ demenin de doğru olmasını gerektirir ki bu da çok uzak bir yorumdur.

Ayrıca (Arapların kullandıkları) اَخْرُ kelimesinin çoğulu olan الأَوَّخْرُ kelimesi ile الأَخْرَةُ kelimesinin çoğulu olan الأَوَّخْرُ kelimesinin söylenişleri / lafızları aynı olsa da فَعَلٌ tartısındaki kalıpları birbirinden farklıdır. اَخْرُ kelimesinin çoğulu olan الأَوَّخْرُ kelimesi أَفَاعِلٌ kalıbında olup hemzesi önektir (zâid). Vav ise kelimenin birinci kök harfi (fâu'l-fiil) dir. (Çoğuldaki bu vav harfi) kelimenin müfredi olan اَخْرُ de “bir hemzeden sonra sakın bir hemze gelirse bu sakın hemze elife çevrilir” kuralına göre, hemzeden dönüşmüş olan eliftir. Yani çoğulda kökteki hemze, “fetha ile harekeli iki hemze yanyana bulunursa ikincisi vava çevrilir” kuralına göre vav'a çevrilmiştir. Tıpkı أَوَّادِمٌ kelimesinde olduğu gibi. (müfrette bu hemze elife çevrilmiştir. Özetle اَخْرُ kelimesindeki ilk hemze أَفْعَلٌ kalıbının hemzesidir. İkinci hemze (ki elife dönmüştür) kelimenin birinci kök harfidir.

اَخْرَةُ kelimesinin çoğulu olan الأَوَّخْرُ kelimesinin فَعَلٌ tartısındaki kalıbı ise فَوَاعِلٌ dir. Hemze kelimenin ilk kök harfidir. “Vav” ve الأَخْرَةُ kelimesindeki hemzeden sonra zâid olarak getirilen sonrada kelimenin فَوَاعِلٌ kalıbında “vav” a dönüşen elif (harfleri genel geçer bir kural olarak فَاعِلَةٌ kalıbının çoğuluna eklenen harflerdir. Doğrusunu Allah bilir.

D-DEĞERLENDİRME:

Risâle temelde عُشْرُ kelimesinin وَأَوْلُ ve أَجْرُ kelimeleri ile kullanılmasından bahsetmektedir. İbnu'l-Hâcib risalesinde bu kelimelerin müfret, müennes ve çoğullarını örnekleriyle birlikte vererek عُشْرُ sayısının bu kelimelerden hangisiyle kullanımının doğru, hangisiyle kullanımının yanlış olduğunu son derece ayrıntılı, kanaatimizce biraz da dolambaçlı bir şekilde izah etmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için İbnu'l-Hâcib'in açıklamaları doğrultusunda وَأَوْلُ ve أَجْرُ kelimeleriyle أَجْرُ kelimesine lafzen yakınlığı bulunan "diğer/başka" anlamındaki أَجْرُ kelimesinin tekil ve çoğullarını bir tablo halinde ortaya koymanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1- "الأَوْلُ : ilk / birinci" kelimesinin müzekker ve müenneslerinin tekil ve çoğulları:

مُفْرَد	جَمْع	
الأَوْلُ	أَوْلُونَ / أَوْلِيْنَ	مُذَكَّر
الأَوْلَى	الأَوْلَى (أَوْلِيَات) ²⁹	مَوْث

2- "أَجْرُ / sonuncu" kelimesinin müzekker ve müenneslerinin tekil ve çoğulları

مُفْرَد	جَمْع	
أَجْرُ	أَجْرُونَ (الأَوْأَجْرُ) ³⁰	مُذَكَّر
أَجْرَةٌ	الأَوْأَجْرُ	مَوْث

3- "أَخْرُ : öteki / diğeri" kelimesinin müzekker ve müenneslerinin tekil ve çoğulları

مُفْرَد	جَمْع	
أَخْرُ	أَخْرُونَ / أَخْرِينَ	مُذَكَّر
أَخْرَى	أَخْرُ (أَخْرِيَاتُ)	مَوْث

Şimdi gelelim عُشْرُ kelimesinin وَأَوْلُ ve أَجْرُ kelimeleri ile kullanımındaki olur ve olmazlara. Ancak buraya gelmeden önce عُشْرُ kelimesinin cinsiyet yönüyle bir tespitini yapmamız gereklidir. Çünkü risaledeki olur veya olmazların hemen hepsi وَأَوْلُ ve أَجْرُ kelimelerinin bu rakamla kullanımındaki sayı ve cinsiyet uyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır.

عُشْرُ kelimesi lafzen müzekker bir kelime olmakla birlikte sayıların kullanımındaki kural gereği olarak çoğul-müennes isimlerle kullanılır. Diğer bir deyişle ifade edecek olursak; العَشْرُ kelimesinin ma'dudunun müennes olması gerekir. Sayıya sıfat olarak gelen kelimeler de müzekkerlik müenneslik yönüyle aynı kurala tabidir³¹.

Tablo ve devamındaki bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi "ilk on" ve "son on" kelimelerinin Arapça karşılıkları العَشْرُ الْأَوَّلُ ve العَشْرُ الْأَوَّلُ şeklinde olur. "Son on" demeyi kastederek العَشْرُ الْأَخْرُ demek "diğer on" anlamına geleceği için yanlış olur. Çünkü الْأَخْرُ kelimesi "son" anlamına gelen أَخْرُ kelimesinin değil, "diğer" anlamına gelen أَخْرُ kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla anlam yönüyle uyumsuzluğu sebebiyle أَخْرُ kelimesinin çoğulu olan أَخْرُ kelimesi العَشْرُ rakamıyla kullanılmaz. Bu nedenle de العَشْرُ الْأَخْرُ demek yanlıştır. Aynı şekilde أَوَّلُ kelimesinin çoğulu olan الْأَوَائِلُ kelimesi العَشْرُ rakamıyla müzekker-müennes uyumsuzluğu nedeniyle kullanılmadığı için العَشْرُ الْأَوَائِلُ demek yanlış olur. Bunun doğrusu ise أَوَّلُ kelimesinin müennesi olan أَوْلَى'nın çoğulu ile kullanmaktır ki o da أَوَّلُ kelimesi olduğu için العَشْرُ الْأَوَّلُ denir.

İbnu'l-Hâcib risâlenin sonunda "aşr" kelimesi ile ilgili olarak açıkladığı şeklin dışında biri ayet diğeri bir hadiste geçen iki kullanım hakkında sorulması muhtemel iki soruyu cevaplamaktadır.

Bunlardan biri "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرُ / tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (oruç tutar)"³² ayetidir. İbnu'l-Hâcib burada geçen أَخْرُ kelimesinin müennes olan أُخْرَى'nın çoğulu olduğu, halbuki أَيَّامٍ kelimesinin müzekker bir kelime olan أَيَّامٍ kelimesinin çoğulu olduğu, dolayısıyla bu ikisinin bir arada nasıl kullanıldığı şeklinde bir itirazın yapılabileceğinden hareketle bu konuya açıklık getirmektedir. Ona göre buradaki أَيَّامٍ kelimesi, akılsız müzekker olan أَيَّامٍ kelimesinin çoğulu olup müennes konumuna indirgenmiş, kendisinden sonra gelen kelime de buna uydurularak أَخْرُ denmiştir.³³ İbnu'l-Hacib bunun yaygın bir kural olduğunu söylemektedir. Çünkü Arapça'da akılsız müzekkerin müennes gibi nitelenmesi ve ona müennes zamir döndürülmesi caizdir. "الْأَيَّامُ الْأَخْرُ : diğeri günler", "النِّسَاءُ الْأَخْرُ : diğeri kadınlar", "الليالي الْأَخْرُ : diğeri geceler" ifadeleri de bunun gibidir.

Diğeri ise ifk hadisesiyle ilgili olarak rivayet edilen وَأَمْرُنَا أَمْرُ الْعَرَبِ الْأَوَّلِ فِي / O zaman bizim halimiz/durumumuz ilk Arapların hacet gidermek için çölde dışarıya çıkmalarına benziyordu"³⁴. hadisidir. Hadiste geçen الْأَوَّلُ kelimesi الْعَرَبِ kelimesinin sıfatı olarak mecrurdur. Ancak İbnu'l-Hâcib hadisin أَمْرُ sözüne sıfat olarak وَأَمْرُنَا أَمْرُ الْعَرَبِ الْأَوَّلِ şeklinde merfû olan rivayetinin daha doğru olduğu görüşündedir.³⁵ الْأَوَّلُ kelimesi الْعَرَبِ kelimesinin sıfatı olarak mecrur sayıldığında ise "الْعَرَبِ" kelimesinin, altında her biri Arap ve cemaat olan cemileri toplayan ve müfredi müennes olan bir çoğul isim olması, buna göre الْعَرَبِ kelimesinin sıfatının tekili أَوْلَى şeklinde takdir edilebileceği, çünkü الْعَرَبُ veya الْجَمَاعَةُ kelimesine müennes sıfat getirilebileceği; dolayısıyla da الْعَرَبِ الْأَوَّلُ denebileceği şeklinde çok uzak yorumlara gidilmesi gerekmektedir ki İbnu'l-Hacib'e göre de bu yorum zorlama bir yorumdur. İşte bu nedenle الْعَرَبِ الْأَوَّلِ şeklindeki rivayet daha doğrudur. Nitekim Kastallâni de eserinde İbnu'l-Hacib'in görüşüne yer vermekte ve onun الْعَرَبِ الْأَوَّلِ şeklindeki okuyuşu benimsediğini beyan etmektedir.

¹ es-Suyûti, Celâluddîn Abdurrahmân, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Mısır, 1384/1965, II, 134; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ

İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1407/1987, XIII, 186-188; Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-Ulûm*, nşr. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdu'l-Vehhab Ebu'n-Nûr, Kahire, 1968, I, 138; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Arifin*, nşr. Mahmut K. İnal, İstanbul, 1951, I, 654; İbni Hallikân, Şemsuddin Ebu'l-Abbas, *Vefeyâtu'l-Ayan*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, tsz. III, 248; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab, fî Ahbâri Men Zehab*, Kahire, 1351 V, 234; Brockellman, C., *GAL*, Leiden, 1943-49, I, 303-306, II, 697; *Dâiretu'l-Mearif el-İslâmiyye*, I, 126; İbn Tağriberdi, Cemâleddin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire, 1355/1936, VI, 360;

² Devin, *Mucemu'l-Buldân*'da belirtildiğine göre Azerbeycan hudutlarının doğusunda Tiflis yakınlarında bulunan Eran'a bağlı bir belde idi. *Mucemu'l-Buldân*, IV, 112

³ Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 234

⁴ Hâciplik: Kelime anlamı olarak “örtmek, gizlemek, mani olmak, bir kimsenin bir yere girmesini engellemek” anlamlarına gelen hacb mastarından türemiş bir kelime olan “hâciplik”, istilâhi anlamda halkın devlet başkanının yanına olur olmaz zamanlarda girmelerine engel olan, belirlenen zaman içinde kapıyı açık veya kapalı tutan kapı görevliliği demektir. Hâciplik bu günkü anlamıyla “özel kalem” karşılığıdır. Bak. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, h.c.b. mad.; Rifâi Enver, *en-Nüzumu'l-İslâmiyye*, Dimeşk, 1998, s. 69; Taneri Aydın, *Hâcib md.*, *DİA*, İst. 1996, XIV, 508.

⁵ Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 234

⁶ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli en-Nahviyye*, thk. Adnan Salih Mustafa, Dâru's-Seade, Katar, 1406/1986, s. 8

⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XIII, 176

⁸ İbni Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 284

⁹ İbni Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 284

¹⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli'n-Nahviyye*, s. 8

¹¹ Hulûsi Kılıç, *İbnu'l-Hâcib mad.*, *DİA*, XXI, s.55-58; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 134; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II, 134; *el-Kâfiye fî'n-Nahv*, nşr. Tarık Necm Abdullah, Nâşirin Önsözü, s. 15-16

¹² İbni Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 284

¹³ İbni Hallikân, *a.g.e.*, III, 284

¹⁴ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli en-En-Nahviyye*, s. 11

¹⁵ Kenan Demirayak, Sadî Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum, 2000, s. 182; Muharrem Çelebi, *Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış*, *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 5, İzmir, 1989, s. 1-31; Hulûsi Kılıç, *İbnu'l-Hâcib mad.*, XXI, 55; İbrahim Yılmaz, *İbnu'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve Kâfiye adlı eserinin İncelenmesi*, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 13, Erzurum, 1997 s. 487-490

¹⁶ Brockellman, *GAL, Suppl.*, I, 537; a. mlf., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, V, 334; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî'n-Nahv*, neşredeninin önsözü, s. 21.

¹⁷ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli en-En-Nahviyye*, s. 329-334, *Risale fî Lev*, s. 321-327

¹⁸ Dursun Hazer, *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları*, *G.Ü.Ç.İ.F.D.*, 2002/I, s. 288; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Ders Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, Ankara, s. 108-112

¹⁹ Daha fazla bilgi için bak. Brockellman, *GAL, Suppl.*, I, 535-537; Dursun Hazer, *a.g.m.*, s. 288;

²⁰ Çarperdi şerhi Hasan Ahmed b. Osman tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Beyrut ve Mekke'de neşredilmiştir. Bu neşrin beraberinde en-Neysâbü'rî'nin *el-Vâfiye fî Nazmi's-Şâfiye* adlı eseri de vardır. Bak. Kenan Demirayak-Sadî Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum, 2000, s. 182

²¹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1020; İbnu'l-Hacib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, Neşredenin önsözü, s. 22.

²² Bu eserler hakkında daha fazla bilgi için bak. İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli en-Nahviyye*, s. 12; Hulûsi Kılıç, *İbnu'l-Hâcib mad.*, XXI, 55-58; İbrahim Yılmaz, *a.g.m.*, A.Ü.İ.F.D. Sayı, 13, Erzurum, 1997 s. 476-482;

²³ Buradaki denemeyiş *الأوائل* kelimesinin lafzan müzekker çoğul, *العشر* kelimesinin ise müennes çoğul oluşu sebebiyledir. Türkçe'de ise bu noktada kelimenin müzekkerlik-müenneslik ayırımı yoktur. Diğer kelime olan *أخر* kelimesi ise "diğer" anlamındaki *أخر* kelimesinin müennesi olan *أخرى* nın çoğuludur. Bu kelime "iki şeyden biri veya diğeri" anlamında olduğu için on rakamıyla kullanılmaz.

²⁴ Yani "diğer on" şeklinde olurdu.

²⁵ Bakara, 2/184

²⁶ Soner Gündüzöz, *Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'anın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme*, Nüsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl, II, Sayı, 6, s.77-94

²⁷ (Hadis Buhari'de İbnu'l-Hacib'in söylediği lafızla gelmiştir. Bak. *Buhari, Şehadat*, 15; Ayrıca bak. Müslim, *Tevbe*, 56; Ahmed b. Hanbel, 6/195-198)

²⁸ İbnu'l-Esir de *الأول* şeklindeki okuyuşun daha doğru olduğunu söyler. Bak. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis*, thk., Tâhir Ahmet ez-Zâvi- Mahmut Muhammet et-Tanahî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, I, 80; Kastallânî ise Nevevî'den rivâyetle her iki okuyuşun da doğru olduğunu söyledikten sonra İbnu'l-Hâcib'in konuyla ilgili görüşüne yer vermekte ve onun tercihinin yukarıda da açıkladığımız sebeplerden dolayı *أمر* kelimesine sıfat olarak *الأول* şeklindeki okuyuş olduğunu söylemektedir. Bak. Kastallânî Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmet, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahihi'l-Buhâri*, Birinci Baskı, Dâru'l-Fikr, 1990 VI, 121.

²⁹ *أخر* kelimesinin çoğulu *الأواخر* şeklinde de gelir. Nitekim İbnu'l-Hacib makalenin sonunda *آخر* ve *أخرة* kelimelerinin her ikisinin de çoğullarının *الأواخر* şeklinde geldiğini; ancak bunların kök ve vezinlerinin farklı olduğunu açıklamaktadır.

³⁰ Parantez içindeki çoğullar tarafımızdan eklenmiştir.

³¹ Bilindiği gibi Arapça'da 3-10 arası sayıların ma'dudu müzekker ise sayı müennes, müennes olursa sayı müzekker olur. Dolayısıyla *عشر* kelimesinin ma'dudunun müennes olması şarttır. Ma'dud isimler, öncesindeki sayıya sıfat gibi bitiştiklerinde veya bu sayılara sıfat getirildiğinde yine aynı kural geçerlidir. Örneğin *عشر بنات* veya *العشر البنات* gibi. Her ikisi de "on kız" demektir.

³² Bakara, 2/184

³³ *أخر* kelimesinin müennesi olan *أخرى* nın çoğuludur. *أخر* 'ın çoğulu ise *أيم أخرى* dir. Şayet yukarıda açıklanan şekil geçerli olmasaydı *أيام أواخر* veya *أيم أخرى* denmesi gerekirdi.

³⁴ (Hadis Buhârî'de *الأول* lafızıyla gelmiştir. Bak. *Buhari, Şehâdât*, 15; Ayrıca bak. *Müslim, Tevbe*, 56; Ahmed b. Hanbel, 6/195-198)

³⁵ İbnu'l-Esir de *الأول* şeklindeki okuyuşun daha doğru olduğunu söyler. Bak. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis*, thk., Tâhir Ahmet ez-Zavi- Mahmut Muhammet et-Tanahî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, I/80; Kastallânî ise Nevevî'den rivâyetle her iki okuyuşun da doğru olduğunu söyledikten sonra İbnu'l-Hâcib'in konuyla ilgili görüşüne yer vermekte ve onun tercihinin yukarıda da açıkladığımız sebeplerden dolayı *أمر* kelimesine sıfat olarak *الأول* şeklindeki okuyuş olduğunu söylemektedir. Bak. Kastallânî Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmet, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahihi'l-Buhâri*, Birinci Baskı, Dâru'l-Fikr, 1990 VI, 121.

**TOYOKİCHİ İENAGA'NIN BATI ASYA SEYAHATNAMESİ
- İSFAHAN'DAN TAHRAN'A - ***

Ayşe Nur (Tekmen) Sugiyama **

Özet: Hindistan, Türkiye, İran gibi Ortadoğu ülkelerine seyahat eden, Japon gezgin Toyokichi İenaga, seyahatinden döndükten sonra, 'Batı Asya Seyahatnamesi' adlı bir kitap yayımlamıştır. Bu çalışmanın İsfahan'dan Tahran'a yolculuğu anlatan dördüncü bölümü ve Toyokichi İenaga İran üzerine genel izlenimleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İran, Japonya, Toyokichi İenaga, İngiltere

**North Asia Travel Diary - From Isfahan to Tehran-
By Toyokichi Ienaga**

Summary: Toyokichi Ienaga is a Japanese traveler, traveled through some countries in Middle East like India, Turkey, Iran and wrote a book named 'North Asia Travel Diary'. In this study, we will focus on the general impressions of Ienaga on Iran and his travel from Isfahan to Tehran.

Keywords: Iran, Japan, Toyokicki Ienaga, England.

* Metnin günümüz Japonca'sına çevrilmesi aşamasında yardımlarını esirgemeyen Akara Matano, Ryoko Asano, Sawako Kanai'a ve elindeki tıpkı basımı 'Batı Asya Seyahatnamesi'ni kullanmama izin veren, Dr. H. Can Erkin'e teşekkür ederim.

** Araş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Japon Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Toyokichi İenaga

Toyokichi İenaga, Japon yönetimi altında bulunan Tayvan valiliğinde çalışan bir memurdur. 1862-1936 yılları arasında yaşayan Toyokichi İenaga¹, Meiji 32 (1889) yılında, Tayvan valisi tarafından görevlendirilerek Hindistan, İran, Türkiye gibi ortadoğu ülkelerine seyahate çıkar.² Tayvan'ın Japon hakimiyeti altına girmesiyle, Tayvan valiliği yerel halkın afyon kullanma sorunu ile karşı karşıya kalır. İenaga'nın İran ve Türkiye'ye geçişi de, Torajirō Yamada³'nin seyahati ile aynı nedene dayanmaktadır. Afyon bağımlısı hastaların kurtarılması politikası için gözlemlerde bulunma.⁴

Genel Hatları ile Batı Asya Seyahatnamesi'

'Batı Asya Seyahatnamesi (*Nishi Ajia Ryokōki*)', 191 sayfadan oluşmaktadır. İlk basımı Minyūsha tarafından yapılan seyahatnamenin birebir basımı daha sonra tekrardan Seishisha tarafından yayımlanmıştır. İenaga, seyahatten döndükten sonra, seyahati süresince yazdığı ve çeşitli şehirlerden Halk gazetesi (*Kokumin Shimbun*) çalışanına gönderdiği, rapor özelliği taşıyan yedi mektubunu düzenleyerek bu seyahatnameyi hazırlamıştır. Seyahatname'nin baş kısmında, seyahat sırasında çekilen bazı fotoğraflara ve İenaga'ya shayat öncesi gönderilen mektuplara yer verilmiştir.

Seyahatnamenin birinci bölümünden dördüncü bölümüne kadar İenaga'nın İran seyahati izlenimleri, beşinci bölümünden yedinci bölümüne kadar ise İenaga'nın ziyaret ettiği, zamanının Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli şehirleri, yaşam, coğrafi koşullar vs. üzerine izlenimleri aktarılmaktadır.⁵ Kitaptaki bölümlerin her biri bir şehri ele almaktadır. Bu çalışmada, İenaga'nın eski başkent İsfahan'dan, yeni başkent Tahran'a yolculuğu ve Tahran izlenimlerinin yer aldığı dördüncü bölüm ve beşinci bölümde yer alan, İran izlenimleri üzerinde durulacaktır.

İstafan'dan Tahran'a

Tayvan'dan yola çıkan İenaga, Tokyo'ya uğradıktan sonra, Bombay'a geçmiş ve buradan da bir İngiliz gemisine binerek, İran körfezinde bulunan Buşehr limanına varmıştır. Buşehr'den Şiraz'a geçmiş, daha sonra İsfahan üzerinden Tahran'a ulaşmıştır. İstahan, Tahran arasındaki yolculuğunu anlatan mektup, 17 Eylül 1899 günü, Tahran'daki İngiliz misafirhanesinde kaleme alınmıştır. İenaga, İsfahan'da 10 gün süre ile yoğun gözlemlerde bulunduktan sonra 6 Eylül günü, gün doğarken kervanın hareket edeceği yere varmıştır. İsfahan'dan hareket ettikten sonra, Gez, Mürçe Hort, Bideşyük (?), Kürd, Kaşan, Çin Çin (?), Basusankun (?) ve Kum güzergahını izleyerek Tahran'a varmıştır.

İenaga, yolculuktaki atın küçük, ama iyi bir at olduğunu belirtir. Bideşyük'ten itibaren sıradağların başladığını ve yolun Kaşan'a kadar, özellikle kış aylarında, karla kaplı olduğunu, dolayısıyla yolculuğun tehlikeli olduğunu belirtir. Yine, yollarının yeşillik olması nedeniyle, dağ yolculuklarının genellikle insanı rahatlattığını, ama bu sıradağların yeşil ile kaplı olmadığını

ğını, her tarafın toprak rengi olduğunu, dolayısıyla insanın sıkıldığını yazar.

Kürd'ün coğrafi yapısından şöyle bahseder:

Yüksek ve sarp dağın yamacındaki küçük evler birbirine bitişik kurulmuş, vadiden akan nehir ile dağın yamaçlarındaki gülbüz koruluk bir bütünlük içerisinde ferahlık veriyor. İranlı çocuklar bu kasabaya 'Cennet bahçesi' diyor.⁶

İenaga, sadece geçtiği yerin coğrafi konumunu, insanlarını betimlemekle kalmaz, yediği yemekleri, konuştuğu kişileri de seyahatnamesinde belirtir.

Kürd'den hareket ettikten sonra Kaşan'a giderken gördüğü Şah Abbas'ın sağkolu Ali Verdi Han'ın yapımında rol oynadığı büyük barajdan çok etkilendiği. Baraj hakkında ayrıntılı teknik bilgi vermektedir.

Bir sonraki durağı Kaşan ile ilgili olarak ise geçmişteki durumu ile o günkü durumunu karşılaştırmaktadır.

Zamanında gelişmiş bir yer olan Kaşan, çift sıralı surla çevriliydi ve beş sur kapısı vardı. 40 ibadet yeri ve üç üniversitesi, kervansarayı vardı. 40.000 kişilik nüfusa sahipti. Ham ipek ipliği üretimi yapılırdı. Pirinç ve bakırdan ev gereçleri ve seramik üretiminde ünlüydü. Şimdiki Kaşan'a bakınca zayıf düşmüş, eski gücü kalmamış durumu, hala İran'da gözle görülmekte. Ama, istasyon binası yavaş yavaş tamamlanıyor.⁷

İenaga, İsfahan'dan Tahran'a yaklaştıkça, istasyonların Şiraz-İsfahan arasındaki istasyonlarla karşılaştırıldığında daha güzel olduğunu belirtir. Dahası, İsfahan, Tahran arasında ilk defa yol üzeri çayhanelerin bulunduğunu, çayhanelerde çay ve yiyecek satıldığını söyler. Çayhaneler ya istasyonun içinde, ya da yakınında yer almaktadır. Kaşan'dan sonra iki küçük yerleşim merkezini geçerek, Kum'a varır. İenaga, seyahat namesinde Kum'a da geniş yer vermiştir.

Kum, bir dönem hükümdarlık tahtının bulunduğu yer olduğundan, hükümet de burada bulunmuştur, ama İran'daki diğer şehirlerle aynı biçimde talihsiz kadere yenilmiş, hükümet başka bir diyara taşınmış, bunun da üzerinde 1722 yılında Afgan istilasına uğrayan Kum, bir daha eski haline dönememiştir. Kum, kutsal bir yerdir. İenaga, Kum'un İsfahan ile Tahran arasındaki en gelişmiş yerleşim ve ithalat-ihracat merkezi olduğunu söyler.

İenaga, Kum'dan sonra Tahran'a kadar dört at koşulan at arabası ile gider. Kum ile Tahran arasındaki yolun, iki at arabasının yan yana koşabileceği genişlikte olduğunu söyler. Kum-Tahran arası yaklaşık bir gün tutar. Yolda İenaga'nın dikkatini iki şey çekmiştir. Havz-ı Sultan gölü ve Demavand dağı.

Demavand dağının 19.000 yüksekliğinde büyük bir dağ olduğunu dağın heybetinin Fuji dağı andırdığını ama, manzarasının o kadar güzel olmadığını belirtir. İenaga, Tahran'da İngiliz konuk evinde kalır. İran'da ilk kez bir otelde kaldığını söyler. Tahran üzerine izlenimlerini şöyle aktarır.

Gördüğüm yerler arasında şehir diyebileceğim tek yer Tahran. Yolları geniş, yol kenarlarında iki sıra halinde ağaçlar

var. Limanda kuzeyden güneye bir demiryolu var. Demiryolu Tahran'dan Şah Abdul Azim'e kadar 5 millik bir mesafeye sahip. Şimdiki Tahran 12 millik dış çevreye sahip. Kale içinde bir çok pazar var. Nüfusu 20.000 kişi.⁸

İenaga, yeni kurulan bir şehir olan Tahran'ın hükümdarlık binaları, dış temsilcilik binaları gibi binalar dışında büyüklük ya da güzelliği ile övünülecek özellikte olmadığını söyler. Yazın Tahran'ın çok sıcak olduğunu, bu sıcaklarda üst düzey insanlar, dış temsilciler ve varlıklı halkın yazı Tahran'dan 7-17 mil arası uzaklıkta bulunan dağda geçtiklerini de Tahran ile ilgili izlenimleri arasında belirtmektedir.

İenaga, 12 Eylül günü, dönemin dışişleri bakanı ile yazlık evinde, 14 Eylül'de ise başbakan Emini's-Sultan ile, 16 Eylül'de ise hükümdar ile görüşür. Emini's-Sultan ile ilgili izlenimlerine de seyahatnamesinde kısaca yer vermiştir. Hükümdar ile görüşmesinde kendisinin söylediklerini de mektup içinde bir metin biçiminde *halk gazetesi* çalışanına göndererek, aynen aktarır. Konuşmadaki şu sözler dikkat çekmektedir.

Japon topraklarına yeni katılan Tayvan'ın afyon ihtiyacını karşılayan İran afyonudur. İran afyon pazarı da gelişmektedir.⁹

İenaga bir sonraki gün (17 Eylül), Tahran'dan ayrılarak Türkiye'ye doğru yola çıkar.

İenaga'nın İran Üzerine Genel Değerlendirmesi

Seyahatnamede, İran halkı, İran'ın genel görünümü, yönetim, savunma, İngiltere'nin İran üzerinde izlediği politika üzerine, İenaga'nın seyahat süresince gördükleri ve duydukları ile ilgili kısa bir değerlendirme yapılmaktadır.¹⁰ Yönetim ile ilgili olarak İran'ın kurulduğundan itibaren monarşik bir yönetime sahip olduğu, Tanrı'dan sonra hükümdarın geldiği ve halka karşı da kesin bir güce sahip olduğu gibi genel bir görünüm çizildikten sonra hükümdar ile ilgili bilgi verilmektedir. O zamanki hükümdar Nasiruddin Şah'ın ikinci oğludur ve 47 yaşındadır. İenaga, hükümdarın daha yaşlı gözüktüğünü söyler. Hükümdarın beyaz saçının çok olduğunu ve boyunun normal olduğunu, bakışının güçlü ve heybetli olmadığını belirtir. İenaga, Tahran İngiliz ortaçağlarından, eskiden dışardan gelen konuklarla görüşürken konuklara sandalye verildiğini ama şimdiki hükümdarın ayakta tuttuğunu duyar. Hükümdar dini geleneklere eğilimlidir. Onun için çeşitli kurallar koymaktadır. Nasiruddin Şah bir ara imamların gücünü azaltmıştır ama, din adamları sonra tekrar güçlenmiştir. Kanunlar belirlenirken de din adamları etkilidir.

Siyasette, danışma meclisi üyeleri belirli güce sahiptir. Hükümdar meclisin kararını sadece kabul etmektedir. Danışma meclisinin üzerinde başbakan vardır. İenaga, o zamanki başbakanın Asya ve Avrupa ile ilgili de derin bilgiye sahip olduğunu belirtir. Vilayetleri valiler yönetir. Valileri hükümdar seçer, danışma kurulu görevlendirir. Valiler de kendi alanlarında büyük güce

sahiptir. Hükümdar danışma kurulu görevlendirmeden de valileri atayabilmektedir. Vali olmak isteyenlerin istediklerini elde etmesi için çok para harcamaları gerekmektedir. Valiler, kendi bölgelerindeki halkın paralarına vs. el koyabilecek güce sahiptir. Büyük orduya sahip olan valiler de vardır. İenaga, İsfahan'da Zillu's-Sultan'ın 20.000 kişilik ordusunun olduğunu söylemektedir.

İenaga, az da olsa İran ordusu konusunda da bilgiye sahiptir. İran ordusu resmi ordu ve geçici ordu olmak üzere iki ordudan oluşmaktadır. Bu iki ordu göz önünde bulundurulursa, o zamanlar 100.000 kişilik bir İran ordusu var diyebiliriz. İran ordusuna İran Kazak tugayı denilmektedir. 2.000 kişilik ordu devamlı başkent Tahran'da bulunmaktadır. İran Kazak tugayını Rus kurmaylar eğitmektedir. İenaga, İran'da iken bu ordunun ata binme, atış yapma gibi hazırlık çalışmalarını gördüğünü söyler.

İenaga, ülke genelinde hükümetin yönetim gücünün azalmış olduğunu söylemektedir. Tahran'ın uzaklarındaki bazı küçük yerleşimlerde hükümetin etkisi hala vardır. Hükümetin gücünün azaldığını da, bir gün istasyon şefi ile tartışıp, hükümdara söyleyeceğim deyince, istasyon şefinin aldırmadığını dile getirerek örneklemektedir.

O dönemde İran'da söz sahibi olan ülkeler Rusya ve İngiltere'dir. Rusya kuzeyde, İngiltere ise güneyde söz sahibidir. Orta bölge ise Rusya ve İngiltere arasında tartışmalıdır.

İngiliz büyükelçi, İenaga'ya İran'ın güçsüz olduğunu, Rusya'nın Çin ve demiryoluna tüm gücünü yöneltmiş durumda olduğunu ve bunun için İran'la uğraştığını, İngiltere'nin ise ithalat ve ihracatını geliştirmek için İran ile ilgilendiğini, İran'ı kendi ülkesinin bir parçası yapmak çok para kaybettireceği için sömürge kurmayı düşünmediklerini söyler. Ancak Rusya'nın İran'a göz dikmesi ve Afganların hürriyetlerine kavuşup, Rusya ya da Hindistan'a girmesini engellemek, İngiltere'nin yararınadır. Rusya ve İngiltere dışında İran'dan yarar sağlamayı düşünen ülke yoktur. Almanya, Fransa, İtalya yararlanmasa da İran'da elçilikleri vardır. İenaga, bunu İran parçalanırken işe yarar düşüncesi ile bağıntılandırmaktadır. Amerika'dan dini yayılma amaçlı birkaç kişi olsa da, onun haricinde Amerika da İran'la ilgilenmemektedir.

Siyasette olduğu gibi ticarete de Rusya ve İngiltere söz sahibidir. Bir dönem güce sahip Hollanda ve İspanya artık ticarete o kadar güçlü değildir. Almanya, İtalya, Fransa, Amerika, az da olsa İran'la ihracat yapmaktadır. İran'ın ticaret dünyasını kuzeyde Moskovalılar, güneyde Britanyalılar yürütmektedir. Moskova tarafının ticareti daha iyi durumdadır. Çünkü kuzey İran nüfus olarak ve ticaret merkezi olarak daha uygundur ve Rusya'nın sınırları İran'ın ticaret merkezi Tebriz'e yakındır. Rus gemileri başkent Tahran'a da yakındır. Oysa İngiltere uzakta olan bir ülkedir. Yine de, teknolojiyi kullanarak aşp, İsfahan pazarlarına Manchester ve Londra'dan mal getirmektedirler.

İran'ın ithal malları, afyon, kuru meyve, halı, koyun yünü, ham ipek ipliği, tütün, ihraç malları ise pamuk ipliği, petrol, yağ, şeker, ipekten yapılmış eşyalar, çeşitli alkollü içecekler ve madendir.

İenaga, İranlıların gelenek göreneklere ile ilgili olarak, yabancıların İran-

lıların evine davet edilmediğini belirtir. Kadınlar, evin iç kısmında bulunur ve misafir ile görüşmez. İranlı erkekler yasal olarak 4 kadın alabilir ama, bunların haricinde de çok sayıda eş alabilmektedirler. Erkek tek taraflı olarak kadını boşayabilir. İenaga, bu durumu tamamen, hayvan besler gibi bir davranış olarak niteler.

İranlıların genel alışkanlıkları ile ilgili olarak ise erken kalkıp, erken yatıklarını, yiyeceklerinin besin değeri yüksek, et, sebze, meyve, hamur işi olduğunu, pek balık yemediklerini söyler. İranlılarda alkollü içki alma kültürünün olduğunu da belirtir. Eğlencelerinin ise ata binmek, silahla atış yapmak, avcılık ve gece hayatı olduğunu söyler. Halk düzeyinde eğitim pek yoktur. En eğitilmiş kişiler imamlardır.

¹ Aşağıda İenaga olarak anılacaktır.

² İenaga, Toyokichi (1990), Batı Asya Seyahat Namesi, Halk gazetesi çalışanının İenaga'ya yazdığı mektup örneği, s.9. Aşağıda, B.A.S. olarak belirtilecektir.

³ Torajirō Yamada ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Esenbel, Selçuk, *A Fin de Siècle Japanese Romantic in Istanbul: The Life of Yamada Torajirō and His Toruko Gakan*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies Vol. II, Londra, 1999.

⁴ http://www2.dokidoki.ne.jp/racket/isuramu_shi_02_07.html

⁵ İenaga'nın Anadolu seyahati ile ilgili bkz. Erkin, H. Can, *Japon Gezgin İenaga Toyokichi'nin 1899-1900 Anadolu Gezisi Hatıratı*, Otam, S. 13, Ankara, 2003

⁶ B.A.S. s. 93.

⁷ B.A.S. s.94

⁸ B.A.S. s. 100

⁹ B.A.S. s.102

¹⁰ B.A.S. s. 118-127.

**EDEBİYAT VE TİCARETİN BULUŞTUĞU NOKTALAR
PANAYIRLARDAN GÜNÜMÜZ FUARLARINA**

Ahmet Kâzım Ürün *

Özet: İslam öncesi toplumlarda, günümüzde örnek alınabilecek zengin bir kültür sanat ve edebiyat ortamı vardı. İnsanlar için vazgeçilmez olan ekonomik ve ticarî faaliyetlerle iç içe idi. Bunun en güzel tezahürü o günlerde kurulan panayirlarda kendini göstermekteydi. Günümüzde de benzeri uygulamalara tanık oluyorsak da gelişen dünyada bunun daha ileri şekillerini görmemiz gerekir diye düşünüyorum.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, klasik Arap şiiri, panayirlar

**The Places Where The Literature and The Trade are
Meeting From The Ancient Fairs to The Recent Fairs**

Summary: There was a reach cultural, artistic and literary atmosphere in the ancient Arabic community that will be a good example today. The people were inside the economic and trading activities. The best wives of this were coming into sight in the fairs which was organized in that time. Although we witness such practices in the recent years I think that we should see the samples better than that today in the developed world.

Keywords: Arabic literature, classical Arabic poem, ancient fairs

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

Bireyin sosyal hayatta varlığını sürdürebilmesi için maddî güce sahip olması gerekir. Bunu da ancak ticarî bir aktiviteyle sağlayabilir. İnsanoğlu, ekonomik ve diğer faaliyetlerinde, kültür, sanat ve edebiyat, gerek yaratılış icabı gerekse yaşam tarzı olarak gereksinim duyacağı konular arasında önemli bir yer tutar. Aslında birbirinden ayrı düşünülmecek bu iki olgu, geçmiş dönemlerde kurulan panayırarda buluşma imkanını buluyordu. Bu çalışmamızın amacı, edebiyat ve ticareti, çoğu kez biriyle uğraşan kişinin diğerinden habersiz olduğu ve ikisinin birbirinden tamamen farklı görüldüğü günümüzde, geçmiş örnekler çerçevesinde ortak bir paydada buluşturmaktır.

Kimi antropologlara göre eski çağlardaki insanlar, Mısır'da Firavunlarinki gibi ileri uygarlıklar yaşamışlardır. Günümüzde hala çözülemeyen sırlarla dolu piramitler ve mumyalar bu eski uygarlıkların izlerini taşımaktadır. Bu ileri düşüncüyü kimi zaman da toplumsal faaliyetlerde görmek mümkündür. İslam öncesi Cahiliye döneminde Arabistan yarımadasında kurulan panayırarda, kültür, sanat ve edebiyatın ticarî etkinliklerle birlikte topluma sunulması, kanaatimce bir ileri düşüncenin göstergesidir¹.

Panayırların kurulma amacını ve önemini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- Arabistan önemli ticaret yolları güzergahında bulunmaktaydı. İpek Yolu, Arabistan üzerinden geçmekteydi. Hicaz Bölgesi ile Yemen, Hindistan, İran, Irak, Şam, Habeşistan ve Mısır arasında gerek kara yoluyla gerekse deniz yoluyla uluslar arası ticaret yapılmaktaydı.

- Ticaret, dinî ibadetlerin icrasına katkıda bulunuyordu. Örneğin Bizans'ta sarayda ve kiliselerde dinî maksatla kullanılacak tütsüler Arabistan veya Hindistan'dan getirilmekteydi².

- Panayırlar aracılığıyla, Arabistan'ın değişik yerlerinden farklı kabilelere mensup insanlar, hem ticaret maksadıyla ve hem de inançları itibarıyla dinî bir merkez olarak Mekke'yi ziyaret etmişlerdir.

- Kimi kaynaklarda ifade edildiği üzere³ panayırlar aracılığıyla yoğun ticarî faaliyetlerin sürdürüldüğü Mekke toplumunda, geleneksel kabilecilik anlayışı zayıflamış, sosyal ve ahlakî çözümler ortaya çıkmış ve bütün bu olumsuzluklar, İslamiyet'i ön plana çıkarmaya başlamıştır.

- Panayırlar kültürel ve ticarî birliktelikleri sağlamakta ve bu bölgede geniş bir sosyal hareketliliğe sebep olmaktadır.

- Panayırlar, ticaretin yanı sıra kral/melik/kabile başkanlarının ikili görüşmelerine, savaş kararını duyurmaya, öncesine ait borç alacak meselelerini çözmeye vesile oluyordu.

- Panayırlar satış için arz edilen giysiler ve ev aletlerinin topluma arz edilmesiyle adeta "din, kültür ve gelenekler fuarı" misyonunu üstlenmiştir.

- Panayırlar aracılığıyla diğer dillerden Arapça'ya pek çok kelime geçtiği gibi Arapça'dan da diğer dillere bir çok kelime geçmiştir. Bunun yanı sıra panayırlar, dilin kendi içindeki gelişmesine vesile olmuştur⁴.

• Kureyş Lehçesi'nin örnek bir dil olarak yaygınlaşması ve dil birliğine vesile olması.

Kureyş kabilesi, panayırlar arasında en çok göze çarpan ve en çok şöhret bulan Ukaz'a en yakın kabileydi. Dolayısıyla bu kabilenin kullandığı lehçe, panayırdaki hakimdi. Panayır aracılığıyla uluslar arası kültürün bu bölgeye taşınmasıyla Kureyş Lehçesi zengin bir lehçe haline gelmişti. Bilindiği üzere Kuran-ı Kerim de bu lehçe ile indirilmiştir⁵.

Hamidullah, Araplar arası büyük panayırların (Bedr, Hubâşe vs. gibi) dışında İran, Hire, Hindistan ve hatta Çin tüccarların ilgisini çeken uluslar arası panayırların da yapıldığını söylemektedir⁶.

Bölgede başta Ukaz olmak üzere pek çok panayırlar kurulmaktaydı. Bu panayırlardan önde gelenleri ve kurulduğu yerler şunlardır:

- | | |
|---------------------|-----------------------------|
| 1. Ukaz | : Mekke |
| 2. Micenne | : Mekke yakınlarında |
| 3. Zü'l-Mecâz | : Ukaz yakınında |
| 4. Devmetü'l-Cendel | : Hicaz ve Suriye arasında. |
| 5. Mirbed | : Basra'da |
| 6. el-Muşakkar | : Bahreyn |
| 7. Suhar | : Uman |
| 8. eş-Şıhr | : Umman ve Aden arasında |
| 9. Aden | : Aden |
| 10. San'a | : Sana |
| 11. Hecer | : Bahreyn |
| 12. Uman | : Bahreyn ⁷ |

Ukaz, Mekke'nin güneydoğusunda Taif yolu üzerinde, yerleşim mekanı dışında hurmalıkların ve su kaynaklarının bulunduğu bir yeşil alandı. Hac ibadetinin yapıldığı mekanlara yakın bir yerde idi. Panayır mevsiminde insanlar burada bir araya gelmekteydi. Şam ve Güney kabilelerinin, Necid kabileleriyle ticaret yapabilmeleri için kurulmuştu. Aynı zamanda Habeşistan, Hindistan, Bizans ve İran gibi komşu ülkelerden tüccarlar ülkelerinde üretilen malları satmakta, başka ülkelerin ürettiklerini satın almaktaydılar. Irak, Gazze ve Basra'dan Şarap, Şam'dan yağ, üzüm ve silah, Taif'ten deri, Yemen'den hırka ve daha pek çok değişik yerden birbirinden farklı ürün gelmekteydi⁸.

Önceleri ticaret merkezi olan Hire şehri sonrasında bu işlevini Mekke'ye bırakmıştır. Diğer önemli ticaret merkezi Tâif ti. Tâif, deri sanayi, kuru üzüm, zeytin yağı ve bal ticareti ile meşhurdu. Bu ürünler Kureyş tüccarı aracılığıyla Suriye, Mezopotamya ve hatta Horasan'a kadar götürülüyordu. Ebû Sufyân özellikle Tâif zeytin yağlarının başlıca satıcısıydı⁹. Ticaret yapılan mallar: Gümüş, altın, güzel koku, deri, giyim eşyası ve gıda maddeleri.

Cahiliye döneminden başlayarak İslâm'ın ilk döneminde özellikle Mekke, Bağdat ve Basra'da zengin bir ticarî hayat yaşanmaktaydı. Bu ticarî hayatın en yoğun olduğu mekanlar ise Mekke'de Ukaz, Basra'da Mirbed idi. Mirbed panayırı kurulmaya başlayınca, Ukâz eski önemini kaybetmeye baş-

lamış ve yerini Mirbed'e bırakmaya başlamıştır. Ukâz h.129'da sona ermiştir.¹⁰

Araplar panayırları daha çok haram aylar olarak kabul edilen üç ayda (Zilkade, Zilhicce, Muharrem) yapmaktaydılar. Hubaşe ve Suhâr Panayırları Recep ayında, Ukâz Panayırı, 15-30 Zilkade, Micenne, 20-30 Zilkade, Zulmecaz, 1-8 Zilhicce ayında yapılmaktaydı¹¹. Bir başka kaynakta belirtildiğine göre, Ukâz, Zi'l-Ka'de'nin birinci gününde başlayıp 20. gününe kadar sürüyordu. Bu panayır Fil Yılı'ndan (Hz. Peygamberin doğum yılı olan miladi 571) on beş yıl sonrasında düzenlenmeye başlanmış olup aynı yoğunlukta olmasa da İslamî döneme kadar devam etmiştir¹².

Haram aylarda kurulan panayırlarda alışveriş yapılır ve şiirler okunurdu. Takdire mahzar olan şiirler Mısır ketenlerine yazılarak Kabe'ye asılması menkıbesinin İbnu'l-Enbârî (ölm.577/1181)'nin Tabakâtu'l-Udebâ'sında (s.43) zikredilmektedir. Ona göre bu şiirleri ilk toplayan Hammâdu'r-Râviye'dir. Abdulkadir el-Bağdâdi'nin Hızânetu'l-Edeb'inde (c.I,s.61) bunları Emevîlerden bir emirin toplamış olduğu hakkında bir rivayet dahi görülür¹³. Ancak her halükarda kısmen ilaveler olmuşsa da buralarda şiir şölenlerin ve yarışmalarının yapıldığı bir gerçektir. Bu yarışmaların en ünlü hakemi Nabiga ez-Zubyânî'dir. Ayrıca Arap hitabet türünün önemli isimlerinden Kuss b. Saîde el-İyâdi de ilk hitabeti burada icra etmiştir.

Kuruluşunun ve düzenlenişin temel amacı ticaret olan bu panayırlarda ayrıca çeşitli oyunlar oynanıyor, deve yarışları yapılıyordu.¹⁴

On altı asır öncesinde yapılan bu etkinliklerin benzerlerini günümüzde pek göremiyoruz. Yirmi birinci yüzyılın kendine özgü problemleri, teknolojinin insan hayatında önemli bir yer edinmesi, televizyon ve internetin günlük hayatın vazgeçilmezleri olması, kültür, sanat ve edebiyata olan ilginin azalmasına ve dolayısıyla bu tür etkinliklerin dar çerçevede kalmasına sebep olmuştur. Kimi yapılan kültür ve sanat faaliyetler ise bağımsız olarak yapılmıştır/maktadır.

Kanaatimce, yirmi birinci yüzyıl insanın üzerine düşen misyon, tarihte vuku bulmuş güzel örnekleri geliştirerek günümüze taşımak olmalıdır. Bu bağlamda Konya'da kısmen dar bir alanda yapılan Şiir ve Müzik şölenlerinin de bulunduğu Fuar etkinliklerinin daha geniş bir alanda ve özellikle komşu ülkelerin de katılımı sağlanarak uluslar arası düzeyde yapılmasında büyük fayda vardır. Böylece bulunduğumuz coğrafyada, birbirimizi yakından tanıma imkanını elde etmiş ve ekonomik olarak birbirlerimizin eksiklerini tamamlama imkanını elde etmiş oluruz. Bu alanda ülkemizdeki en uygun örnek İzmir Enternasyonal Fuarıdır. Fakat burada da müzik ve sanatsal faaliyetlere yer veriliyorsa da edebî faaliyetlere yeterince yer verilmediği kanaatindeyim.

¹ İslam öncesi dönem hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdu'l-Azîz Mezrû' el-Ezherî, *Kısas 'Ukâz*, Matba'at Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire 1951; Ebû Muhammed Hasan el-Hamdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, Tahkik, D.H. Muller, E.J., Brill, Leiden 1884; Ali Cevad, *el-Mufasssal fî Târih'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-IX, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Bey-

rut 1980; Corcî Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm* (Tahkik: Huseyn Munis), Dâru'l-Hilâl (tarihsiz) Kahire; Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Maarif (altıncı baskı), Kahire 1974; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayın No: 3911, Edebiyat Fakültesi Yayın No:3404, İstanbul 1996; Said el-Afgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*; Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 153 (dördüncü baskı), Ankara 1982; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

² Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s.14.

³ Ahmet Turan Yüksel, *a.g.e.*, s.48; Montgomery Watt, "Economic and Social Aspects of the Origine of Islam", *IQ*, c.1, n.2, (1945), s.91.

⁴ Örneğin "el sıkışmak" anlamında olan es-Safka kelimesinin "ticari anlaşma" anlamında kullanılmasına ilk olarak burada başlanılmıştır. Ayrıca Farsça'dan "misk, dibac, ibrik" Hintçe'den "fîl, kâfûr, câmûs, zencebîl" Yunanca'dan "iklîm, baytâr, dirhem, dinâr, tâvûs, kumkum, mancınîk, yâkût, nâfûra," gibi pek çok kelime alınmıştır. "Cup, noble ve cotton" kelimeleri esasen Arapça "kûb, nubul ve kutn" kelimelelerinden alınmıştır. Muhammed Altuncî, Eser Ukâz fi'l-Luga ve'l-Edeb, *el-Mecelletu'l-Arabiyye*, Sayı:62, Riyat 1983, s. 52.

⁵ Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirilmediğini söyleyenler de vardır. Bu konuda bkz. Abdu'l-Azîz Mevrû' el-Ezherî, *a.g.e.*, s.22 ve sonrası.

⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1969, c.II, s.208; Ahmet Turan Yüksel, *a.g.e.*, s.18.

⁷ Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Târîh Âdâbi'l-Arab*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974, c.I, s.95.

⁸ Mahmûd Şukrî el-Âlusî, *Bulûğu'l-Erib Fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, (ikinci baskı) I-III, Dâru'l-Kutub li'l-Melâyîn, Beyrut (tarihsiz), c.I,s.266 ve sonrası; Abdu'l-Azîz Mevrû' el-Ezherî, *a.g.e.*, s.17; Muhammed Altuncî, Eseru Ukâz fi'l-Luga ve'l-Edeb, *el-Mecelletu'l-Arabiyye*, Sayı:61, Riyat 1982, s.84.

⁹ Ahmet Turan Yüksel, *a.g.e.*, s.17.

¹⁰ Muhammed Altuncî, *a.g.e.*, s.84.

¹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Abdu'l-Azîz Mevrû' el-Ezherî, *a.g.e.*, s.36 ve sonrası; *Ayn eser*, s.86.

¹² Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *a.g.e.*, c.I, s.96; Ahmed el-İskenderî, Mustafa İnânî, el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Târîhihi, Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1916, s.12.

¹³ Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı*, Şark İslam Klasikleri, İstanbul 1985 s.5-6. Batıda Nöldeke (1864)'nin öncülüğünde W. Ahlwardt (1872). W. Muir (1875), R. Basset (1880), Ch. Lyall (1885) gibi müsteşrikler de bu şiirlerin doğruluğunda şüphelerini dile getirmişlerdir. Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul (tarihsiz), s. 49.

¹⁴ Hanna el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-II, Dâru'l-Cil, (Birinci Baskı) Beyrut 1986, c.I, s.51.

T A N I T I M

**KAVÂ'İD EL-LUĞA ET-TURKİYYE
Lİ ĞAYR EN-NATİKİNE BİHÂ**

Azmi Yüksel*

Mehmet Hengirmen, *Kavâ'id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikîne Bihâ*, Arapçaya Çeviren: Mehmet Hakkı Suçın, Engin Yayınları, Ankara 2003, 398 sayfa.

Engin Yayınları, Dr. Mehmet Hengirmen tarafından kaleme alınan *Yabancılar İçin Türkçe Dilbilgisi* adlı eserin Arapça versiyonunu, *Kavâ'id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikîne Bihâ* adıyla yayınladı. Mehmet Hakkı Suçın tarafından çevrilen kitap, Arapça'ya çevrilen ilk Türkçe dilbilgisi kitabı özelliği taşıyor.

Kitap, yabancı dil olarak Türkçe'yi öğrenen Araplar için temel bir başvuru eseri niteliğinde olup Türkçe'nin dilbilgisini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Konular, sistematik bir düzen içinde sunulmuş, çok sayıda örnekle desteklenmiştir. Örnek cümlelerin özenle seçilmiş olduğu hemen göze çarpmakta ve gramer öğretimi çerçevesinde Türkçe gramer konularının sunulduğu dikkati çekmektedir. Gramer konuları ile Türkçe örneklerin Arapça açıklamaları, çevirmen tarafından hedef dil okuyucusunun dil zevklerine uygun bir şekilde Arapça'ya aktarılmış, gerek konu başlıkları gerekse Türkçe dilbilgisi terminolojisinin Arapça eşdeğerlikleri ustaca sağlanmıştır. Öte yandan her gramer konusunun sonunda, o konunun can alıcı noktalarına yer veren bir de özet eklenmiştir. Kitabın estetik kapak dizaynı ve konuların görsel tasarımı da ilgi çeken unsurlardandır.

Kitaptaki konular belirli bir sistemle kolaydan zora, basitten karmaşığa doğru bir çizgi takip etmektedir. Birinci bölümde, Türkçe sesbilim (fonetik) ile ilgili dilbilgisi konuları ele alınmış; Türkçenin sesleri, ses değişimleri, ünlüler ve ünsüzler gibi konular ayrı ayrı zengin örneklerle anlatılmıştır.

İkinci bölümün konusunu, biçimbilim (morfoloji) oluşturmaktadır. Bu bölümde sözcük türleri, ad ve sıfat tamlamaları, adillar, belirteçler, ilgeçler, bağlaçlar ve ünlemler anlatılmış, daha sonra eylemlerin yapısı, eylem kipleri, eylem çekimleri ile zamanlar ele alınmış ve anlatımı kolaylaştıran tablolarla desteklenmiştir. Ayrıca aynı bölümde Türkçenin ekleri çok yönlü fonksiyonlarıyla ele alınmıştır. Özellikle bu bölümde, genel olarak da kitabın tamamında, öğrencinin dikkatini çekmek üzere konunun ilgili kısmının koyu harf karakteriyle verilmesi, kitaba daha pratik bir formasyon kazandırmıştır.

Sözdizimi (sentaks) konusu, kitabın üçüncü bölümünde yer almaktadır. Burada cümle bilgisi, cümlelerin öğeleri, cümle çeşitleri üzerinde durulmakta,

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı (azmiyuksele@yahoo.com)

TANITIM

cümle dizini ile ilgili veriler, şematik formülasyonlarla klişeleştirilerek edinimi kolaylaştırmaktadır.

Kitaba, çevirmen tarafından önce Arapça-Türkçe, ardından Türkçe-Arapça terimler sözlükçesi eklenmiştir. Özellikle bu bölüm, kitabı gerek akademik, gerekse profesyonel anlamda Arapça öğretimi alanında uzmanlaşmış Türkler için de cazibeli hâle getirmektedir. Bu nedenle Türkçe öğrenen ve öğreten Arapların yanısıra, Arapça öğrenen ve öğreten Türkler de kitabın hedef kitesidir.

TANITIM

DİVAN ŞİİRİNDE HARF SİMGEÇİLİĞİ

Musa Yıldız*

Dursun Ali TÖKEL'in *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği* adlı kitabı Mayıs 2003'de Hece Yayınları arasında çıktı. 2000 yılında Akçağ Yayınları arasında çıkan *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar (Şahıslar Mitolojisi)* adlı kitabıyla bu alanda ilk kitabını yayınlayan yazar, çalışmasının bir devamı mahiyetinde bu ikinci kitabını araştırmacıların hizmetine sunmuş oldu.

Hangi dönem ve akıma ait olursa olsun bir şair, iç dokusunda dış aleme göndermelerde bulunan pek çok kaynağa başvurur. Bilhassa Divan şairi, şiir kurgusunda; tarih, din, mitoloji, menkıbe, gündelik hayat, astronomi, astroloji, aklı ve nakli ilimler vb. sonsuz denebilecek çeşitlilikte kaynakları kullanması itibariyle pek çok şairden ayrılır. Divan şairinin şiir kurgusunda zaman zaman başvurduğu kaynaklardan biri de harflerin gizemli dünyasıdır. Tabii burada harflerle kastedilen Arap alfabesindeki harflerdir. Bu harflerin şekilsel özelliklerini varlıklar aleminde çeşitli nesnelere benzeten şair, şiir kurgusunda bu şekil benzerliklerinden yararlanarak, çeşitli harf, kelime ve ses oyunları yapmakta ve gizemli bir dil olan şiiri daha da çarpıcı hâle getirmektedir. Bu şiirde elif, cim dâl, ra, sin, sad, ayın, kaf, lâm, mim, nûn, lamelif ve ye gibi harfler zaman zaman sevilen varlığın bazı özelliklerine teşbihen kullanıldığı gibi, bazen de delilik varlıkları simgesel yolla ifade etmekte ve bu özellikleri itibariyle şairin varlığa tasarrufunun başka boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Bu çalışmada, şairin, harflerin gizemli dünyasındaki yolculuğu ele alınmış, Divan şairinin bir kaynak olarak harf simgeçiliğini nasıl kullandığı araştırılmaya çalışılmıştır. Eseri okuyanlar, ilk bakışta basit bir şekil olarak gördükleri harflerin simgesel bir dille ne kadar zengin bir dünyayı çağrıştırdıklarını ve divan şairinin bu simgelere hakimiyetini daha yakından göreceklerdir.

Kitabın giriş bölümünde; şiirin kaynağı olarak dış dünya ve harfler, harflere dayalı yorum anlayışlarının tarihçesi, harflere dayalı inanç ve ebced, cifr, remil ve vefk gibi ilimler, harflere dayanan bir inanış sistemi Hurufilik, falcılıkta harfler, harf kelimesinin metinlerde kullanımı ve hurûf-ı mukata'a konuları işlendikten sonra yararlanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümden sonra her harfe müstakil bir bölüm ayırmak suretiyle elif, cim dâl, ra, sin ve şın, sad, ayn, kaf ve kef, lâm ve lâ, mim, nûn, vâv, he gibi harflerin simgesel karşılıkları örnek şiirlere dayanarak verilmiştir. Bir bölümde de Arap gramerindeki harf ve kelimelerin simgesel kullanımı konu edilmiştir.

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

T A N I T I M

En basit bir maddenin bile anlaşılabilmesi için laboratuvarlarda günlerce harcana bilgi, emek ve sabır hesaba katılırsa, şiir gibi her şeyiyle insanoğlunun gizemini barındıran bir sistemin anlaşılabilmesi için de yoğun bir emek ve bilgiye ihtiyaç duyulacağı herkesin takdir edeceği bir husustur. İşte bu tür çalışmalar bu yolda atılmış küçük ama önemli bir adım sayılmalı ve neye mal olursa olsun muhakkak surette sayıları artırılmalıdır. Zira bu çabalar sarf edilmedikçe Divan şiirini savunanların da, reddedenlerin de iddiaları muallakta kalmaya mahkum olacaktır.

Oldukça zengin bir kaynakçaya sahip baki kalacak bu kıymetli eseri ilim dünyamıza kazandıran değerli ağabeyim Yard. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL'e şükranlarımı sunarken, bu eseri ve buna benzer birçok değerli eseri neşreden Hece Yayınları yetkililerine teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Kültür mirasımızın kare taşlarını yerlerine oturtmaya yönelik bu tür çalışma yapan değerli araştırmacılarımızın maddî ve manevî olarak desteklenmesini gönülden diliyorum.

T A N I T I M

ÖMER FERİT KAM
DİVAN ŞİİRİNİN DÜNYASINA BAKIŞ

Musa Yıldız*

Ömer Ferit KAM'ın *Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı* adlı eseri, Halil ÇELTİK tarafından kısmen sadeleştirilerek Ömer Ferit KAM, *Divan Şirinin Dünyasında Giriş* adıyla 2003 yılında Millî Eğitim Bakanlığı yayınları Türk Edebiyatı serisinde yayınlandı.

Edebî eserler kültürümüzün birer aynasıdır. Eski kültürümüzü daha iyi tanıyabilmemiz, o dönemde yazılmış edebî eserlerin yayımlanıp incelenmesine bağlıdır. Bu incelemeyi yapabilmek için de sanatçıların, inanç, fikir, his ve hayal dünyasını; eserlerinde kullandıkları kültür malzemesini bilmeye ihtiyaç vardır.

Eski eserlerimizde malzeme olarak kullanılan kültüre gittikçe yabancılaşmamız sonucu bu eserleri bugün anlamakta güçlük çekmekteyiz. Toplumumuzun aynası olan bu eserlerdeki kültür unsurları, mazmunlar ve kavramları çözebilmek için bunları ayrıntılı olarak anlatan sözlüklere ihtiyaç vardır. Bu konuda Agâh Sırrı LEVEND (*Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 4. baskı, İstanbul 1984), Ahmet Talât ONAY (*Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Haz. Cemâl KURNAZ, Ankara 1992) ve İskender PALA (*Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989) tarafından yapılan çalışmalar yayımlanmıştır.

Bu alanda ilk çalışmayı yapan ilim adamlarından biri de "*Şerh-i Mütûn profesörü*" Ömer Ferit KAM (1864 İstanbul-1944 Ankara)'dır. Ferit KAM aldığı özel derslerle felsefe, edebiyat ve din konularında kendi kendini yetiştiren müstesna insanlarımızdan birisidir. Kendisi Tercüme Kaleminde çalışmış, daha sonra Fransızca öğretmenliğine başlamış ve nihayet Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Edebiyat-ı Türkiyye müderrisliğine atanmıştır. Dersin adı önce *Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı*, sonra da *Şerh-i Mütûn* olarak değiştirilmiştir.

Ferit KAM, 1915-1916 ders yılında Dârülfünun Edebiyat Fakültesinde okuttuğu *Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı* dersine ait notlarını bir araya getirerek *Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı Dersleri* adıyla taşbasması olarak eski harflerle yayımlamıştır.

Eser iki ana bölümden meydana gelmektedir. Ferit KAM eserinin ilk bölümünde edebiyat, nazım, nesir konularını ele almış, bu kavramların Avrupa'da ve Türk edebiyatında nasıl anlaşıldığını belirtmiş, edebiyat ile ahlâk arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. Bunlardan sonra aruz vezni ile Arap ve İran edebiyatını tanıtmıştır.

Ferit KAM, eserin ikinci bölümünde divan şiirinde kullanılan efsaneler, inançlar, kavramlar, kelime ve mazmunlar hakkında örneklere dayalı bilgiler

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

TANITIM

vermiştir. Kitapta divan şiirinde kullanılan unsurların pek çoğu, sistematik bir şekilde ele alınıp örneklerle incelenmiş, bazı örnek beyitler de şerh edilmiştir. Eser bu yönüyle divan şiirini tanımak isteyenlerin başvurabileceği temel kaynaklardan birisidir.

Ferit KAM, son bölümde yedi yıldız ve bu yıldızlarla ilgili efsaneler hakkında bilgiler verir. Eski eserler incelenirken bu kelime dünyasının göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Eserleri tahlil ederken bu kelimeler ve onlarla ilgili anlatılan bilgilere ihtiyacımız olduğunu vurgular. Meselâ Fuzûlî'nin,

Gül âteş üzre kılır ıkd-i Zühre-i şebnem

Tedârük-i Kamer ü Şems ider sabâh u mesâ

beytini açıklarken, eski şairlerin altına, Şems; gümüşe, Kamer; kalaya, Zühre gibi isimler verdiklerini söyler. Bunlar bilinmedikçe benzer manzumelerin çözülemeyeceğini, onların birer bilmece olarak kalacağını belirtir. Bu örnekte görüldüğü gibi, Ferit KAM'ın eseri, eski edebiyat metinlerini şerh ederken hangi kelimenin nasıl anlaşılması gerektiğini ilginç örneklerle göstermektedir.

Ferit KAM, eski metinlerin şerh ederken o devirde kullanılan kelime ve efsanelerin bilinmesi gerektiğini söyler. Kitapta yer alan kelimelerle ilgili inanışları belirtir. Kitap, bu açıdan eski metinlerin şerhinde başvurulması gereken önemli bir kaynak eser ve sözlük niteliğindedir.

Ferit KAM'ın bu eserinin ilk baskısı çok az kütüphanede bulunmaktadır. Bunların da birkaç forması eksik ciltlenmiştir. Araştırmacıların esere daha kolay ulaşabilmeleri için Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı, Halil ÇELTİK tarafından yeni harflere aktarılıp, okuyucuların hizmetine sunulurken, bu alandaki çalışmalara bir katkıda bulunulmuştur.

Eskilerin dilimizi anlaşılmasız bir hâle sokmalarından yakınan Ferit KAM'ın dili, zamanına göre anlaşılır olmakla birlikte, yer yer bugünün okuyucusuna ağır gelebilecek özelliktedir. Bu nedenle Ferit KAM'ın cümlelerine fazla müdahale etmeden kısmen sadeleştirme yoluna gidilmiştir. Yazar tarafından örnek olarak alınan manzûm-mensûr parçalar, dönemlerinin imlâsıyla yazılıp dipnotlar hâlinde günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

Ferit KAM eserini yayımladıktan sonra kendi elindeki nüshaya zaman zaman bazı ilâveler yapmıştır. Halil ÇELTİK de eseri hazırlarken bu ilâveleri dikkate almıştır. Bundan başka Ferit KAM'ın not defterleri incelenmiş olup, bunlardan ikisi Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı adlı eserin müsveddesi niteliğini taşımaktadır. Bu defterlerde yer alan tamamlayıcı bilgileri de eserin ilgili bölümlerine ilâve edilmiştir. Ayrıca kitaba alınmakla birlikte örnek verilmeden geçilen maddeler için, bulunabilen beyitler eklenerek eser tamamlanma yoluna gidilmiştir. Esere yapılan ilâvelere dipnotlarda işaret edilmiştir.

Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtını daha kullanışlı bir hâle getirmek amacıyla eserin sonuna eklenen ayrıntılı dizin araştırmacılar açısından oldukça yararlı olmuştur.

TANITIM

Hülasa; divan şiirimizde kullanılan mazmûnlar, ilk defa Ferit Kam tarafından bir eserde toplanıp tasnif edilmiş görünmektedir. Ferit Kam, toplamış olduğu kelime ve mazmûnları kendi içerisinde "bitkiler, hayvanlar, içkiler, süs eşyası, musikî âletleri, savaş araçları ve yıldızlarla ilgili inanışlar" olmak üzere yedi bölüm hâlinde gruplandırmıştır. Her grup içerisinde yer alan maddeleri, alfabetik sırayla bir sözlük şeklinde ilk defa sistemli bir şekilde örnekleriyle birlikte tanıtmıştır. Onun bu eserinde yaptığı tasnif denemesi, "*sistemik divan tahlilleri*"nde kullanılan planın örneğini oluşturmuştur. Ferit KAM'ın eseri, bu nedenlerle kendi alanında ilk ve özgün bir eser; özellikle eski şiirimizin kelime ve mazmûn dünyası ile metin şerhi alanında, vazgeçilmez temel bir kaynak niteliğine sahiptir.

Sonuç olarak; Osmanlının son dönemlerinde yetişen ve çok kıymetli eserlere imzasını atan Ömer Ferit KAM'ı rahmetle anarken, onun bu kıymetli tetkikâtını ilim dünyamıza kazandıran genç ve gayretli ilim adamı Halil ÇELTİK'e teşekkür eder, bu eseri ve buna benzer birçok değerli eseri neşreden Millî Eğitim Bakanlığı yetkililerini kutlarım.

T A N I T I M

**ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ALANINDA YAPILAN
ÇALIŞMALARI BİLDİREN İKİ ÖNEMLİ ESER**

Mehmet Şirin Çıkar*

1. Merâci‘u’l-Lisâniyyât

Dr. ‘Abdu’s-Selâm el-Misiddî, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kitâb, Tunus 1989.

Tunus Üniversitesi, Menûba Edebiyat Fakültesinde, dilbilim alanında çok sayıda çalışmaları bulunan el-Misiddî’nin bu eseri, büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Herhangi bir alanda, bir konu üzerinde çalışmak isteyen kişi, ilk önce aynı konu üzerinde çalışma yapıp yapılmadığını araştırır ve daha sonra da çalıştığı konuyla ilgili yapılan araştırmalara vakıf olmak ister. Bu araştırma esnasında maddî ve manevî büyük çabalar harcanır. el-Misiddî bu eserinde, Arap Dili ve Edebiyatı alanında yapılan çalışmaları toplayarak, bu alanda çalışan araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlamıştır.

el-Misiddî, tanıtma, araştırma tekniği konusunda uyarılarda bulunduktan sonra, eseri yazma sebeplerini açıklamıştır (s.11 vd.).

Yazar, eseri toplam üç bölümde ele almıştır. Birinci bölümde yapılan çalışmalar, yazar ismine göre alfabetik sıraya göre yazılmıştır. Eserin ana kısmını da bu bölüm oluşturmaktadır. Zira yazar daha sonraki bölümleri indeks mahiyetinde kullanmıştır. Birinci bölümde yazar adını verdikten sonra eserin ismini vermekte; eğer eser makale ya da bir konferansta sunulmuşsa yayınlandığı derginin adı, basım yeri, cildi, sayısı, yılı ve sayfa numaralarını verir. Eğer eser kitap niteliğinde ise eserin adı, yayın evi, basım yeri ve yılını vermektedir. Ayrıca her yazar ve esere bir numara verilmiştir.

Örnek: 206. Ahmed Tâhir Haseneyn, *Zarfu’l-mekân fi’n-nahvi’l-‘Arabî ve turuku tavzîfihi fi’ş-Şi’r*, ‘Uyûnu’l-Makâlât, ed-Dâru’l-Beydâ’, Sayı 8, 1987, s. 4-20.

Eğer aynı yazara ait başka eser/ler varsa hemen altına *nefsuhu* (aynı yazar) lafzı kullanıldıktan sonra, yeni bir numara vererek eserin ismi ve yayınıyla ilgili diğer bilgiler sıralanmaktadır.

İkinci bölümde ise yazarın soyadına göre alfabetik olarak verilmektedir. Bu bölümde eser ile ilgili bilgi verilmemekte; aksine sadece birinci bölümde verilen numara belirtilmektedir.

Örnek: Atay, Hüseyin; 653.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (mehmetvan@yahoo.com).

TANITIM

Böylece araştırıcı eğer özellikle aradığı bir isim varsa çok kolay bir şekilde bu yazara ait konuyla ilgili çalışmasının olup olmadığını öğrenebilmektedir. Eğer yazarın başka eserleri varsa, numaralar peş peşe sıralanmaktadır.

Üçüncü bölümde ise, eser isimleri alfabetik bir şekilde sıralanmış, yazarı ya da başka bir bilgi verilmeden birinci bölümdeki numara belirtilmiştir.

Örnek: *el-Marksiiye ve felsefetu'l-luga*: 692.

Bu şekilde de araştırıcı üzerinde çalıştığı konuyu çok kolay bir şekilde bulabilmektedir. Eğer aynı başlık altında başka yazarlara ait çalışmalar varsa bu da numarasıyla belirtilmektedir.

Yazar eserin yayımlandığı (1989) tarihe kadar Arap dili ile ilgili, dilbilim, edebiyat vs. alanlarda yapılmış tüm çalışmaları toplamaya gayret etmiştir.

2. Delilu'l-Bâhisi'l-Lugavi fi'd-Devriyyâti'l-'Arabiyye

Hazırlayan: Muhammed Hayru Bedre, Sureyyâ Kurd 'Alî, Danışman; Dr. Muhammed 'Alî Sultânî, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1982.

Bir dizi hâlinde hazırlanan eserin ilk cildi akademik yayınlara özgüdür. Eser, isminden de anlaşılacağı gibi süreli yayımlarla sınırlıdır.

Eser, danışman Dr. M. 'Alî Sultânî'nin takdimiyle başlamış ve konular bölümler hâlinde verilmiştir. Eser, daha önce yapılmış çalışmaları, farklı bir metot izlemiş olmasına rağmen, tesbit konusunda büyük bir yarar sağlamaktadır.

Birinci bölümde, *dilbilim çalışmaları*; ikinci bölümde, *Arap dili ve modern dönem*; üçüncü bölümde, *dil metodolojisi*; dördüncü bölümde, *fasîh dil ve lehçeler*; beşinci bölümde, *ıstılahlar*; altıncı bölümde, *lafız problemleri*; yedinci bölümde, *yaygın hatalar*; sekizinci bölümde, *dilsel sorunlar*; dokuzuncu bölümde, *dil kitapları hakkındaki çalışmalar*; onuncu bölümde, *dilbilimciler hakkında yapılmış çalışmalar*; on birinci bölümde, *dille ilgili karşılaştırmalar ve ilişkiler*; on ikinci bölümde, *belagat ilmiyle ilgili çalışmalar* ele alınmıştır.

Örnek: *el-İbdâlu'l-lugavi ev el-iştikâku'l-kebîr*, 'İzzu'd-Dîn et-Tenûhî, Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimaşk, Sayı 35, Cild 1, 1960, s. 3-11.

Kitabın sonunda ise, kitapta çalışmaları bulunan yazarların ismi alfabetik bir sırayla verilmiş ve hangi sayfada zikredildikleri belirtilmiştir.