

Nüsha

Yıl: III
Sayı: 11
Güz 2003

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Mehmet Yavuz

Anadolu Selçukluları Devrinin Arapça Yazan Önde Gelen Müellifleri

Hasan Çiftçi

Şeyh Harakâni İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki

Adnan Karaismailoğlu

XX. Asırda Doğu'daki Klâsik Edebiyat ve Kùltürler

Üzerine Yapılan Genel Değerlendirmeler

Ahmet Kâzım Ürün

Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları

Joseph Sadan/Ömer Kara

Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-II

İsmail Hâkimi/Şadi Aydın

İran Meşrutiyet İnkılabı ve Edebiyata Tesiri

Mehmet Atalay

Hâkânî'nin Medâyin Harabeleri'ne Hüseyin Dâniş'in Yaptığı Tesdis

Ahad Emirçupani

Sâmânîler Döneminde Yöneticilerin Fars Şiirine Verdikleri Önem

Yasin Kahyaoğlu

Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri

G. H. A. Juynboll/Yusuf Alemdar

İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ' Kavramı

Nikola Ziyâde/İbrahim Ethem Polat

Ayn-ı Câlût'da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı

Mihâ'il Nu'ayme/Nurettin Ceviz

Şiir ve Şair

Musa Yıldız

Belâgat Birikimimizi Nasıl Okumalıyız

Musa Yıldız

Ürdün Arap Romanı Üzerine Bir Deneme 1960-1994

Ahmet Kâzım Ürün

Sa'id Cûde Es-Sahhâr'ın A'lâmu'l-Fikri'l-'Arabî Musavvar Adlı Eseri

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 7.500.000 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: III, Sayı/Issue: 11 Güz/Autumn 2003

Nüsha

Yıl: 3, Sayı: 11, Güz 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. 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. A. Nedim Serinsu (*Ankara Ü.*)
Prof. Dr. Faruk Toprak (*Ankara Ü.*)
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (*Atatürk Ü.*)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (*Atatürk Ü.*)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (*Gazi Ü.*)
Doç. Dr. Mehmet Atalay (*Atatürk Ü.*)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (*İstanbul Ü.*)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (*Atatürk Ü.*)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (*İstanbul Ü.*)
Doç. Dr. A. Yaşar Koçak (*İstanbul Ü.*)
Doç. Dr. Kâzım Sarıkavak (*Gazi 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 yeri:

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

İrtibat (Correspondence Adress)

P.K. 147,
06442 Yenışehir-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*

Ceyhun Ünlüer - *Çorum*

Mehmet Cevat Ergin - *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*

Yasin Kâhyaoğlu- *Şanlıurfa*

Mehmet Şirin Çıkar - *Van*

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti

Tel: 0312 2299928

ISSN 1303-0752

ANKARA 2003

İÇİNDEKİLER

5 ► Sunuş

7 ► Mehmet Yavuz

Anadolu Selçukluları Devrinin Arapça Yazan Önde Gelen Müellifleri

21 ► Hasan Çiftçi

Şeyh Harakâni İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki

39 ► Adnan Karaismailoğlu

XX. Asırda Doğu'daki Klâsik Edebiyat ve Kùltürler
Üzerine Yapılan Genel Değerlendirmeler

45 ► Ahmet Kâzım Ürün

Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları

65 ► Joseph Sadan/Ömer Kara

Bakirelerin Saçları Ve Yıldızlı Gökler-II

83 ► İsmail Hâkimi/Şadi Aydın

İran Meşrutiyet İnkılabı ve Edebiyata Tesiri

99 ► Mehmet Atalay

Hâkânî'nin Medâyin Harabeleri'ne Hüseyin Dâniş'in Yaptığı Tesdis

113 ► Ahad Emirçupani

Sâmânîler Döneminde Yöneticilerin Fars Şiirine Verdikleri Önem

121 ► Yasin Kahyaoğlu

Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri

137 ► G. H. A. Juynboll/Yusuf Alemdar

İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ' Kavramı

151 ► Nikola Ziyâde/İbrahim Ethem Polat

Ayn-I Câlût'da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı

157 ► Musa Yıldız

Belâgat Birikimimizi Nasıl Okumalıyız

159 ► Musa Yıldız

Ürdün Arap Romanı Üzerine Bir Deneme 1960-1994

161 ► Ahmet Kâzım Ürün

Sa'îd Cûde Es-Sahhâr'ın A'lâmu'l-Fikri'l-'Arabî Musavvar (Arap Düşüncesinin
Önde Gelenleri-Resimli) Adlı Eseri

171 ► III. Yıl Dizini

CONTENTS

Editorial ► 5

Mehmet Yavuz

Preeminent Arabic Writers of Anatolian Seljukids Era ► 7

Hasan Çiftçi

An Interesting Spiritual Connection Between Shaykh Kharaqani and Shaykh Abu Yazid ► 21

Adnan Karaismailoğlu

General Reviews Upon Classical Literature and Cultures at East Made in XX. Century ► 39

Ahmet Kâzım Ürün

The Famous Novels of The Generation Gap in The Modern Egyptian and Turkish Literatures 45

Joseph Sadan/Ömer Kara

Maidens' Hair and Starry Skies-I ► 65

İsmail Hâkimî/Şadi Aydın

The Iranian Mashrutiyat Revolution and Its Influence on Literature ► 83

Mehmet Atalay

The Tasdis Made by Hüseyin Daniş for Haqani's Madayin's Ruins ► 99

Ahad Emirçupani

**The Importance Given to The Persian Poetry
By The Samanid Administrators ► 113**

Yasin Kahyaoğlu

The Art of Taghlib in Arabic Language and Examples for It ► 121

G. H. A. Juynboll/Yusuf Alemdar

The Qurrâ' in Early Islamic History ► 137

Nikola Ziyâde/İbrahim Ethem Polat

**The Defeat of The Mongols in The Ayn Jâlût War
Saved The Arab Civilization ► 151**

Musa Yıldız

How to Read Our Rhetorical Treasure ► 157

Musa Yıldız

A Trial on Arabic Novel in Jordan 1960-1994 ► 159

Ahmet Kâzım Ürün

The Preeminents of Arab Thought by Sa'id Jûda Al-Sahhar ► 161

Index for Volume Three ► 171

SUNUŞ

Değerli okuyucular!

“Söz uçar, yazı kalır” demiş atalarımız. Biz de bu düsturdan yola çıkarak tam üç yıldır, insan beyninin sırça kafeslerinde çırpınan söz kuşlarının kanatlarını siyah yazı iplikleriyle bağlama ve düşünce incilerini anlatış gerdanlığına dizme çabasından vazgeçmedik.

Bu çabamızda bir bakıma uzun sayılabilecek bir üç yılı geride bırakmanın kıvancıyla doluyuz. Bununla birlikte bazı eksiklik ve yetersizliklerimizin de farkında olduğumuzu söylemeliyiz. Bu nedenle dördüncü yılda daha seviyeli ve ilkelerine daha sâdık bir Nüsha ile arz-ı endam etmenin telaşıyla hazırlıklara koyulduk, bu sayımızı bas-kıya verirken yeni sayılarımız için düşler kurar olduk.

Öyle kuşlar uçurmalıyız ki kafeslerimizden, iklimimiz pür neş’e ola.

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, yayın 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 yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. 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.

**ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN ARAPÇA YAZAN
ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ**

Mehmet Yavuz*

Özet: Bu çalışmada Anadolu Selçukluları devrinde Arapça eser yazan müelliflerin önde gelenleri tanıtılmaya çalışılmıştır. Bunlara geçmeden önce de devrin siyasi, sosyal ve kültürel durumu ele alınmış, gerek Anadolu Selçukluları, gerekse aynı dönemlerde Anadolu'nun farklı bölgelerinde hüküm süren Artuklular, Danişmendliler ve Mengüçükler gibi beyliklerin yöneticilerinin sosyal ve kültürel alanda gerçekleştirdikleri faaliyetler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Arapça yazar, Anadolu

Preeminent Arabic Writers of Anatolian Seljukids Era

Summary: This article aims to introduce the pre-eminent Arabic writers of the Anatolian Seljukids era. Before doing so, a short sketch of the political, social and cultural conditions of the same period was given and also some information was given about social and cultural works conducted by the rulers of Anatolian Seljukids also the Anatolian principalities of the other areas of Anatolia as Artukids, Danişmends and Mangujiks.

Keywords: Seljukids, Anotolian Seljukids, Arabic writers, Anotolia

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. (elmek: meh.yavuz@mynet.com)

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

Büyük Selçuklular devrinde Türklerin Anadolu'ya yapmış oldukları akınların hiç birinden kesin ve nihai sonuç alınmamıştır. Ancak h. 463 (m. 1071) yılında Malazgirt¹'in Büyük Selçuklu komutanı Alp Arslan (455-465/1063-1072)² tarafından fethedilmesinden sonra Türkler artık bu topraklarda bir daha geri dönmek üzere yerleşmeye başlamışlardır. Bu fethi müteâkip Anadolu'ya büyük bir nüfus göç etmekle beraber, esas ikinci göç, Moğol istilâsı önünden Orta Asya ve İran'ı terkeden Türkler meydana getirmiştir. Esas unsurunu göçebelerin teşkil ettiği bu göç hareketinin içerisinde çiftçi, tüccar, sanatkar, edip ve âlimler de bulunmaktaydı.

Anadolu Selçukluları³'nın ilk sultanı Kutalmış oğlu Süleyman (467-479/1074-1086)⁴, Büyük Selçukluların hakimiyetini tanımak suretiyle Orta Anadolu'da bir devlet kurarak h. 471 (1078) yılında İznik'i kendisine merkez yaptı. Aynı dönemlerde Alp Arslan'ın komutanlarından Emir Dânişmend (ö. 497/1104)⁵, başta Malatya olmak üzere Kayseri, Kastamonu, Tokat, Niksar ve Amasya civarında, Mengüçük Gâzi (v. 512/1118'den önce)⁶, Erzincan, Kemah, Divriği ve Şark-i Karahisar havalisinde birer emaret kurmuşlardı. Bunların dışında yine aynı dönemde Diyarbakır (Amid), Mardin, Hısn-ı Keyfâ ve Harput'da Artuk Oğulları⁷ bulunuyordu. Bu emâretler Anadolu Selçuklularını metbû tanımakla beraber zaman zaman aralarında mücadeleler olmuş ve nihâyet en geç. XIII. asır ortalarına kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Anadolu Selçuklu devletinin ilk yılları bölgenin istilası ile geçmiş, ilk önce Bizans ve arkasından Haçlılarla uğraşmış ve nihâyet XII. asrın son yarısında mücadeleler eski hızını kaybetmiş ve yerini her bakımdan bir imar faaliyetine bırakmıştır. XII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'daki dâhilî istikrâra dış siyasetteki başarıların da eklenmesiyle Anadolu Selçuklu Devleti'nin ilmî ve içtimâî bakımlarından kalkınması için gerekli zemin teşekkül etmiştir ki, bu II. Kılıç Arslan (550-588/1155-1192)⁸ ve oğlu Rukneddin Süleyman (598-600/1192-1203)⁹ zamanlarında başlamıştır¹⁰.

Bu iki hükümdar ve onları takip eden vezir ve beyler Anadolu'daki ilmî ve sosyal müesseselerin ve kültürel hayatın yükselmesi için âdetâ birbirleriyle yarışmışlardır. Gelişen bu fikrî hayat, Kuzey İran, Irak ve Suriye gibi zamanın belli başlı ilim merkezlerinden bir hayli ilim adamını Anadolu'ya çekmiştir. Bunlar arasında hususiyle çağırılanlar olduğu gibi, elçilik vazifesi ve başka sebeplerle kısa bir süre kalmak için gelen bilgin ve edipler de vardır. Bunların büyük bir kısmı Anadolu Selçuklu beylerinden gördükleri yüksek himâye ve iltifat üzerine geri dönmeyip temelli olarak Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Zira gerek Anadolu Selçukluları gerekse diğer beylikler, hakim oldukları bölgelerde önceki asırlardan kendilerine tevarüs eden gelişmiş bir bilim ve kültür birikimi ile karşılaşmışlardır. Bazılarının ilim ve kültüre doğrudan bir ilgisi ve merakı olmasa da orta çağ İslam hükümdarlarının geleneklerine sadık kalarak hem ilim ve sanat adamlarını himaye etmişler hem de sosyal ve kültürel müesseseleri oluşturmaktan geri durmamışlardır. Öyle ki bunlar arasından başta

Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimler olmak üzere diğer ilim ve sanat dallarına vakıf devlet adamları çıkmıştır.

Münevver bir hükümdar olan II. Kılıç Arslan ve aynı hasletlerle sahip olan oğullarının vali buldukları bölgelerde ilme ve ilim adamlarına gösterdikleri rağbet, muhitlerinde ilmî ve edebî mahfillerin gelişmesine yardımcı olmuştur. Daha ziyâde felsefî eserleriyle tanınan Şihâbuddîn Suhreverdî (v. 585/1189)¹¹ Anadolu'ya geldiği zaman II. Kılıç Arslan'ın fevkelâde hüsn-i kabul ve iltifâtını görmüştür. Sühreverdî, Farsça *Pertevnâme*¹² adlı felsefî eserini II. Kılıç Arslan'ın oğlu Niksar emiri Berkyaruk (581-?/1185-?)'a, *el-Elvâhu'l-İmâdiye*¹³ adlı Arapça felsefî eserini de Artukoğullarından Harput emiri İmâduddîn Ebû Bekir Karaarslan'a (581-630/1185-1233) ithaf etmiştir. Sultan II. Kılıç Arslan namına müteaddit eserler kaleme almış olan Tiflisli Ebu'l-fazl Hüseyin (Hubeys b. İbrahim) b. Muhammed. (v.629/1232)¹⁴, Farsça *Kâmilu't-ta'bîr*¹⁵ adlı rüya tabirnamesi ile Arapçadan Farsçaya çevirdiği *Melhame*¹⁶'sini bu sultan adına yazmıştır.

Tokat ve havalisi emiri ve daha sonra Konya'da tahta çıkan II. Kılıç Arslan'ın oğlu Rukneddîn Süleyman Şah (593-601/1196-1205)¹⁷, diğer kardeşleri gibi şiir ve edebiyatla ilgilenmiş hatta bizzat kendisi Farsça şiirler de terennüm etmiştir. Saltanatı müddetince âlim, şâir ve sanatkarları daima himaye etmiş, zaman zaman da kendilerini değerli hediyelerle taltif etmiştir. Aynı zamanda Konya'da babasının başlattığı ve fakat yarım kalan Altun Aba medresesini ikmal ettirmiştir. H. 597 (m.1201) yılında Malatya'yı fethettiğinde bu şehre mensub Mehmed b. Gâzî'yi himaye etmiş, o da yazdığı Farsça *Ravzatu'l-ukûl* (nşr. H. Masse, Paris 1939) adlı terbiyevî eserini bu emire ithaf etmiştir¹⁸. Yine bu devirde Kemaledin Ebu Bekir b. İsmail, h. 558 (m.1163) yılında yazmış olduğu Farsça *Ravzâtu'l-menâzir li'l-meliki'n-Nâsir* adlı tasavvufî eserini Niksar emiri Berkyaruk'a, Abdülkerim b. Ebû Bekir de *el-İhtiyârât fi mecma'i'r-rubâ'iyât*'ını II. Kılıç Arslan'ın diğer oğlu Ankara emiri Muhyeddîn Mesud (510-551/1116-1156) admadır¹⁹.

Rukneddin Süleyman Şah'ın h. 601 (m. 1205) yılında vefat etmesiyle h. VI. (m. XII.) yüzyılda fikir hareketlerini temsil eden eserlerin başlıcaları bunlardan ibaret olup, h. VII. (m.XIII.) yüzyılın ilk yarısında ise bunlara nazaran daha mebzûl olarak artık ilmî, edebî ve tasavvufî eserleri görmekteyiz. Bu ve daha sonraki devirlerde Anadolu'ya yerleşmiş yabancı âlimlerle bunların arasında görülmeye başlayan yerli âlimlerden Anadolu'nun bazı Müslüman merkezlerinde aydın bir çevrenin bulunduğunu ve büyük bir etkinlik gösterdikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu asrın ilk yarısı, Orta Asya'daki Moğol istilası sebebiyle buralardan Anadolu'ya bir çok ilim adamının hicret etmeleri bakımından da pek mühimdir. Bu gelenler arasında Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin babası Bahauddin ile onun talebesi Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî (v. 638/1240)'de vardır. H. VII. (m. XIII.) yüzyılda Anadolu'da Vahdet-i vücûd²⁰ felsefesinin inkişaf etmeye başladığı, şiir, edebiyat ve tasavvufun fikir hareketleri içerisinde oldukça revaçta olduğu da görülmektedir.

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

II. Kılıç Arslan'ın en küçük oğlu olup, h. VII. (m. XIII.) yüzyıl başlarında Anadolu Selçuklu sultanı olan I. Gıyaseddin Keyhüsrev (602-607/1205-1211)²¹, Farsçadan başka Rumca ve Latince biliyordu. O da diğer kardeşleri gibi gerek emir, gerekse sultanlığı devrinde kültür faaliyetlerini teşvik ve himâye etmiştir. Babasının döneminde başlayan maddî ve mânevî tekâmül ve imar faaliyetleri onun kısa süren saltanat devresinde daha da artmış, şiir ve edebiyat oldukça rağbet görmüştür. Mehmed b. Ali Râvendî'nin h. 599 (m.1202) senesinde yazmış olduğu Selçuklu tarihine dâir Farsça *Râhatu's-sudûr ve Âyeti's-sürûr*²²'u, I. Gıyaseddin Keyhüsrev nâmınadır.

I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in oğlu İzzeddin Keykâvus I. (607-616/1210-1220)²³'da Anadolu Selçuklularının büyük sultanlarından biridir. Sağlam iradesi ve devlet siyasetindeki kudreti ve isabetli görüşleri sayesinde etrafındaki hükümetlerin ihtilaflarından faydalanarak zaferler kazanmış ve devletin hudutlarını genişletmiştir. İktisâdî bakımdan da devletini en yüksek seviyeye ulaştırmıştır. Kendisi âlim ve şâir bir şahsiyet olup, siyâsî ve iktisâdî gelişmelerle paralel olarak ilmî ve kültürel faaliyetlerde büyük ilerlemeler olmuş, âlim ve sanatkarlar himaye edilmiştir. Bunun h. 614 (m. 1217) yılında yaptırdığı Dâru'ş-şifâ aynı zamanda bir tıp okulu olup içinde tabipler, cerrahlar ve göz hekimleri çalışmaktaydı. Babası devrinde olduğu gibi, bunun devrinde de şiir ve edebiyat gelişmeye devam etmiş, çeşitli vesilelerle kendisini metheden şâirler çok değerli câizelerle ödüllendirilmiştir. Malatya kadısı Ebû Nâsır b. Mes'ud el-'Anevî'nin, Firdevsî'nin *Şahnâme*'si tarzında kaleme aldığı ve bir nevi halifeler tarihi olan ve özellikle Gazneliler ve Anadolu Selçuklularına dair önemli bir kaynak olan Farsça manzum *Enîsu'l-kulûb*²⁴'u ile I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in veziri Malatyalı Mehmed b. Gâzi'nin büyüklerin vecîzelerinden bahseden Farsça *Berîdü's-sa'âde* adlı eseri I. İzzeddin Keykâvus adına yazılan eserlerdendir²⁵. Malatyalı Mehmed b. Gâzi aynı zamanda İzzeddin Keykavus'un hocalığını yapmış ve kendisine Arapça'nın gramerini öğretmiştir²⁶. Devrinin âlim ve edipleri arasında veziri Mâcidüddin Ebu Bekr ile Tuğrâî Şemseddin Hamza ve sonradan vezir olan Şemseddin İsfahânî (ö. 646/1249) gibi şahsiyetler vardır.

I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in ikinci defa tahta geçmesinden sonra Anadolu Selçuklularının kültürel politikalarında önemli bir payı olan Şeyh Mecdüddin İshâk da bu devrin önemli şahsiyetlerinden biridir. Zira bu devirde onlarca alim ve edib bunun vesilesiyle Anadolu'ya gelmiştir. Bunlar arasında Muhyeddin İbnü'l-Arabî, Şeyh Evhadüddin Kirmânî, Muhaddis Ebu'l-Hasan Ali İskenderânî ve Cemâleddin el-Vâsîfî gibi ilim ve fikir adamları vardır. Bunlardan el-Vâsîfî, tıp ve hendese sahasında meşhur olup Malatya'da hocalık ve Konya'da da uzun yıllar kadılık yapmıştır. Yine bu devirde Anadolu'da İran kültür ve edebiyatı oldukça revaç bulmuştur. Bunda Vezir Mehmed b. Gâzi, Şeyh İzzeddin Ebu'l-Kâsım el-Hamû'î, Şeyh Ebû Tâhir el-İsfahânî ve Muhammed b. Ebû Bekr et-Tirmizî gibi bilginler rol oynamıştır²⁷.

I. Alâeddin Keykubat (617-635/1220-1237)²⁸ devri şüphesiz Anadolu Selçuklularının fikir hareketleri ve iktisâdî durum itibarıyla en parlak ve en mesut devrini teşkil eder. Siyâsî, askerî ve idârî sahalarda yorulmaz gayret ve meşguliyetlerine rağmen, ilim ve sanatla alakasını kesmeyen Alaeddin Keykubat, aynı zamanda şâir, ressam ve mâhir bir oymacı idi. Kendisi çok okuyan bir kimse olarak da sarayında yapılan ilmî münâzaraları yakından takibederdi. Memleketinin kültür hayatını yükseltmek gayesiyle şöhretini duyduğu âlim, edip, tabîb ve sanatkarları payitahta davet etmiş ve kendilerine bolca ihsanlarda bulunmuştur. Şeyh Sadreddin Konevî (v. 672/1275), Celâleddin Rûmî (v. 670/1273), Necmeddin Dâye (v.654/1256) ve Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî (v. 638/1240) gibi yüksek mutasavvıflar, bunun devrinde yaşamış ve kendisinden büyük saygı ve hürmet görmüşlerdir. Ayrıca Muhyeddîn İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240), bu devirde Anadolu'ya gelecek Konya, Sivas ve Erzincan taraflarını dolaşmış ve kendi görüşlerini yayma imkanı bulmuştur. Necmeddin Dâye, h. 620 (m.1223) yılında Sivas'ta yazmış olduğu tasavvufa dâir Farsça *Mirşâdî'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-mi'âd*²⁹ (nşr. M. Emin Riyâhî, Tahran 1352 H.Ş.) adlı eserini bu hükümdara ithaf etmiştir. Diğer taraftan Bahâeddîn Veled, Ahi Evran ve Kâniî-i Tûsi gibi bilgiler de bunun zamanında Anadolu'ya gelmişlerdir.

Alâeddin Keykubat'ın h. 635 (m. 1237) yılında vefatından sonra Moğol felaketi sebebiyle fikir hareketlerinde bir duraklama olmasına rağmen, ilmi faaliyetler yavaş da olsa h. VIII. (m. XIV.) yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir. Bu fikir hareketleri bir yandan da kültürel ve sosyal müesseselerin kurulup geliştirilmesinde fevkalâde önemli bir rol oynamıştır.

Bu asırdaki (m. XII. asrın ikinci yarısı ile XIII. asır) müesseselerin en önemlileri Erzurum, Erzincan, Niksar, Malatya, Sivas, Tokat, Amasya, Kayseri, Konya, Beyşehir ve Antalya gibi önemli kültür merkezlerinde bulunmaktaydı. Bu şehirler arasında da Konya, Sivas Tokat ve Amasya'daki ilmî ve sosyal müesseseler başta gelmekteydi. Batı Anadolu henüz bu sıralarda Bizans İmparatorluğu'nun elinde bulunduğundan önceki devir müesseselerinden istifade edememiştir. Oralardaki ilmî faaliyetler ancak XIV. asırda başlamış ve süratle gelişmiştir.

Aynı devirlerde Anadolu Selçukluları yanında Dânişmendliler, Mengüçükler ve Artukoğulları da ellerinde tuttıkları yerlerde âlim ve edipleri teşvik ve himâye, ilmî ve ictimâî müesseseler yaptırmak suretiyle Anadolu'daki kültürel hayatın oluşmasına ve gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Dânişmendli emirlerinden bilhassa Kayseri Emiri Mehmed Bey (528-538/1134-1143), Anadolu'da İslam dininin yayılmasına çalışmış ve başta 'Abdulmecîd b. İsmâ'îl el-Herevî (v. 537/1143)³⁰ olmak üzere bir çok âlimi dâvet ederek Anadolu'ya getirtmiş ve kendi sağlığında da Kayseri Ulu Camii'ni yaptırmıştır. Yine bu sülâleden Malatya emîri Alâeddin Zülkarmeyn (550-557/1155-1162) ilim ve fikir adamlarını himâye eden münevver bir hükümdardı. O da selefleri gibi sarayında âlim ve sanatkarları toplamış ve çalışmalara

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

rında kendilerine her türlü kolaylığı sağlamıştır. Bunlar arasında tabîb İbrâhim b. Sa‘îd el-‘Alâ‘î (v. 546/1161)³¹, bir kaç sene bunun sarayında çalışmış ve tıbbâ dâir Arapça *Takvîmu'l-edviye el-mufrede*³² adlı eserini bu emire ithaf etmiştir. Yine bu devrin önemli müelliflerinden biri olan Ebû Alî b. Ebu'l-Hasan es-Sûfî (v. 538/1143)³³ de Astronomi ile ilgili *Urcûze fî suveri'l-kevâkibi's-sâbite* adlı eserini Artuklu emiri Fahreddîn Karaarslan adına yazmıştır.

Yine bu devirde bilimsel ve kültürel faaliyetlere önem veren bir şahsiyet olarak bilinen Mengücük emirlerinden Fahreddîn Behramşah (557-622/1162-1225) da âlim ve sanatkarları himaye etmiş ve kültür faaliyetlerine ehemmiyet vermiştir. Genceli Nizâmî (v. 597/1201), h. 572 (m. 1176) yılında yazmış olduğu ahlâkî-terbiyevî bir mesnevî olan *Mahzenü'l-esrâr* (*Tahrân 1313/1895*)³⁴ adlı eserini bu emire ithaf etmiş ve karşılığında oldukça değerli hediyeler almıştır. Yine Mengücüklerden Erzincan-Kemah emiri Alâeddîn Davut b. Behram Şah II (622-625/1225-1228)'da adeta sarayını bir medrese haline getirerek ilim ve fikir adamlarını sarayına almış ve onlara gereken her türlü imkanı sağlamıştır. Çok yönlü bir alim olan meşhur tabib ve filozof ‘Abdullatîf b. Yusuf el-Bağdadî (v. 629/1231)³⁵, uzun bir süre Davud'un sarayında yaşamış ve eserlerinden bazılarını ona ithaf etmiştir.

Bu devirlerde Anadolu'daki kültürel müesseselerin en önemlilerini şüphesiz medreseler teşkil etmekteydi. Bu eğitim müesseseleri Büyük Selçuklular döneminden başlayarak, İslam dünyasında yayılmış ve görevli sınıfını yetiştiren resmi kurumlar haline gelmişlerdi. Anadolu Selçukluları da seleflerinden edindikleri bilgi ve tecrübelerini burada daha da geliştirerek, yeni yerleştikleri bu bölgelerde kültürel ve sosyal müesseseleri oluşturmakta gecikmemişler ve toplumun hem dînî ve hem de sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir hayli önemli tesisler kurmuşlardır. Bunlar ve benzeri müesseselerin vakıf şartları, daha sonra gelen sultan ve emirler tarafından aynen kabul edildiği için bunların faaliyetlerinin sürekliliği sağlanmış ve nitekim bu minval üzere de Osmanlılara intikal etmiştir.

Anadolu'da bu devirde en az medreseler kadar önemli olan camilerin adedi binleri geçmekte olup, şehirlerdeki medreselerin sayısı da bunlardan az değildi³⁶. Ancak buna rağmen bu müesseselerin, gerek sayı, gerekse kalite bakımından diğer İslam dünyasının önemli ilim ve kültür merkezlerindekiyle mukayese edilemeyeceği açıktır. Zîrâ bu devirlerde Yakın Doğu'daki Arap ve İran kentlerinde medreseler o kadar yaygındır ki, meselâ Halepli tarihçi İbn Şeddâd (v. 684/1245)³⁷, h. VII. (m. XIII.) asrın ortalarında Halep'te kırk tane medrese bulunduğunu kaydetmiştir³⁸.

Anadolu'da kurulduğu bilinen en eski ünlü medreseler arasında; Konya'da II. Kılıç Arslan devrinde (550-588/1155-1192) yapılan Altun Aba Medresesi, Dânişmendlilerden Şemseddin Yağlıbasan (v. 559/1164) tarafından h. 552 (m. 1157) yılında Niksar'da yaptırılan medrese, Mardin Artuklu emiri Artuk Arslan tarafından h. 602 (m. 1205) tarihinde yaptırılan Hatuniye Med-

resesi, Hamidoğullarından Dünder Bey'in h. 634 (m. 1297)'de Eğridir'de yaptırdığı medrese, h. 638 (m. 1240) yılında Amasya'da yaptırılan Gök Medrese, yine aynı tarihlerde Konya'daki Şerif Mesud Medresesi ile h. 647 (m. 1247)'de Tokat'ta yaptırılan Çukur Medrese sayılabilir.

Bunlardan başka Anadolu Selçukluları devrinde yapılmış olan bazı medreselerle camileri buldukları şehirlere göre şöyle sıralayabiliriz.

Harpuz: h. 561 (m. 1166) tarihli Kara Arslan Câmî'i.

Mardin: Artuk Arslan tarafından yaptırılan h. 601 (m. 1204) tarihli Düneysir (Kızıltepe) Ulu Cami'i.

Konya: Alâeddin Câmî, İzzeddin Keykâvus I tarafından h. 616 (m. 1219) tarihinde yapımına başlanmış ve Alâeddin Keykubat tarafından bir yıl sonra tamamlanmıştır. Selçuklu veziri Celâleddin Karatay tarafından h. 646 (. 1251)'de yaptırılan Karatay Medresesi ile Vezir Fahreddin Sâhib Ata'nın (v. 684/1285) yaptırdığı İnce Minareli Medrese.

Sivas: Dânişmendliler devrinde (464-573/1071-1177) yaptırılan Ulu Cami, İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı Çifte Minâre, Hibetullah Burûcudî adında bir zatın yaptırdığı Burûciye Medresesi, vezir Fahreddin Sahib Ata'nın yaptırdığı Gök Medrese.

Erzurum: H. 575 (m. 1179) yılında yaptırılan Ulu Câmî, h. 651 (m. 1253)'de yaptırılan Çifte Minare, Olcayto Hudâbende Muhammed'in zevcesi tarafından, h. 710 (m. 1310) yılında yaptırılan Yâkutiye Medresesi, h. 714 (m. 1314) tarihli Ahmediye Medresesi, Sultaniye Medresesi.

Kayseri: H. 589 (m. 1193)'de yaptırılan Hoca Hasan Medresesi, Dânişmendliler'den Melik Mehmed Gâzi'nin (v. 538/1143) yaptırdığı Ulu Cami, I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından h. 602 (m. 1205) yılında yaptırılan Gıyâsiye ve Şifâiye Medreseleri.

Divriği: Mengüçük emirlerinden Şahin Şah tarafından h. 576 (m.1180) yılında yaptırılan Hisar Câmî ile bu zatın torunu Ahmed Şah'ın yaptırdığı Ulu Câmî.

Kırşehir: Caca Bey tarafından h. 671 (m.1272) yılında yaptırılan Caca Bey Medresesi, Alâeddin Keykubat II tarafından yaptırılan Alâeddin Câmî, Mengüçüklerden Fahreddin Benramşah (v. 622/1225)'in oğlu Muzafferuddin Mehmed'in yaptırdığı Muzafferiye Medresesi.

Buradaki amacımız Anadolu'da tesis edilen kültürel ve sosyal müesseseleri ele almak olmadığından, sadece, Anadolu Selçukluları'nın kültürel ve sosyal müesseselere verdikleri ehemmiyeti ifade etmesi bakımından bazı önemli merkezlerdeki belli başlı müesseseler zikredilmiştir. Şüphesiz bunların dışında bugün ayakta kalan veya tamamen ortadan kalkmış olan daha bir çak kültürel ve sosyal müessesenin varlığı bilinmektedir.

Bu öğretim müesseselerinde tedarik dilinin Arapça olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Büyük Selçuklular devrindeki geleneksel eğitim sistemi bu devirde de değişmemiş, medreseler başta olmak üzere diğer eğitim kurumlarında Arapça yine bilim dili olarak varlığını devam ettirmiştir. Eğitim

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

müesseselerinde gerek okutulmak üzere gerekse bilimsel ve entelektüel alanlarda yazılmış çeşitli ilim dallarına âit eserlerin Arapça oluşu bunu göstermektedir. Nitekim bugün elimizde Arapça olarak yazılmış ve medreselerde okutulmuş bu devirlere mahsus bir çok eser bulunmaktadır. Bu devirlerde Arapça yazmış ve Anadolu'nun dini ve kültürel hayatının oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuş bir çok müellif vardır. Ancak bunlar arasından bazıları gerek eserleriyle gerekse kişilikleriyle öne çıkmışlardır. Bunlar aşağıdaki şekilde kronolojik olarak verilmiştir.

Ebü Sa'îd Abdulmecîd b. İsmâ'îl b. Muhammed el-Herevî (v. 537/1143)³⁹

İlme ve ilim adamlarına büyük değer veren Danişmendli emirlerinden Melik Gazi'nin oğlu Malatya emiri Mehmed (528-538/1134-1143) tarafından Anadolu'ya davet edilen bilginlerdendir. Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde uzun seneler hocalık yaptıktan sonra seksen yaşlarında Kayseri'de vefat etti.

Fıkıh, fıkıh usulü ve tarih sahasında eserleri vardır. Tarihe dair *el-İşraf 'alâ ğavâmu'di'l-hükûmât* adlı bir eseri vardır. Bunun dışında hutbeleri, risaleleri ve şiirleri vardır.

Şihâbeddîn Sühreverdî el-Maktûl (v. 587/1191)⁴⁰

Esas adı Şihâbuddîn Ebu'l- feth Yahya b. Habeş olan müellif İran'nın Sühreverd şehrinden olup tahsilini kendi memleketinde ve Meraga şehrinde tamamlamıştır. Daha sonra İsfahan'a giderek burada Zahîrûddin el-Fârisî'den bazı tasavvufi eserleri okudu. Feylesofların düşünce, sufilerin de keşif yoluyla ulaştıkları neticelere varmak amacıyla çetin ve uzun süreli bir inziva döneminden sonra felsefî konular başta olmak üzere değişik meselelerde düşünme melekesi kazandı. Hayatının büyük bir kısmını değişik ülke ve şehirlerde seyahatlerle geçiren Sühreverdî, II. Kılıç Aslan devrinde Anadolu'ya geldi. Anadolu'nun değişik şehirlerinde bir müddet kaldıktan sonra Halep'e gitti. Buradaki bilginlerle değişik konularda tartışmalara girişti. Ancak aleyhinde oluşturulan dedikodular neticesinde Halep emiri Melik ez-Zâhir'in emriyle h. 587 (m. 1191) yılında idam edildi.

Velud bir müellif olan Sühreverdî daha çok tasavvuf ve felesefe konularında eserler yazmıştır. Bazı eserlerini Farsça yazan müellifin Arapça eserleri arasında *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-muhtârat* (nşr. H. Corbin), *Kiâb el-Mukâvemât* (nşr. H. Corbin), *Kitâb heyâkili'n-nûr* (Kahire 1355) vardır. Ancak bunlar arasında Artuklu Harput Emiri İmâdeddîn Ebû Bekir Karaaslan'a ithaf ettiği *el-Elvâhu'l- 'İmâdîye* adlı eseri en önemlilerindedir.

Fahreddîn el-Mardîni (v. 594/1198)⁴¹

Tam adı Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm olan müellif h. 512 (m.1118) yılında Mardin'de doğdu. Devrinin önde gelen bilginlerinden okuyarak özellikle felsefe ve tıp sahasında ün yaptı. Şam ve Halep'e seyahatlerde bulundu. Buralarda tedris faaliyetleriyle meşgul olduktan sonra yeniden Mardin'e dönmüş ve hayatının sonuna kadar burada hocalık yaparak bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında Mardinli İbnü'r-Rakîka ile Şihâbuddîn

Sühreverdî gibi ünlü bilginler vardır. Müellif buradaki ilmi faaliyetlerinde Artuklu Emiri Necmeddîn ilgâzi'den büyük ilgi ve destek görmüştür.

Kaynaklarda günümüze kadar gelmeyen iki eserinden bahsedilir. Bunlardan biri İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-'ayniye* şerhi, diğeri de muhaliflerine karşı kendini savunmak amacıyla kaleme aldığı bir risalesidir.

Ebû Hafs Ömer b. Hızır İlalmiş b. Durmuş et-Türkî (v. 610/1233)⁴²:

Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Kızıltepe (Düneysir)'li olup buranın tarihi ve buraya mensup rical hakkında yazdığı *Hilyetü's-sirriyyîn fi havâssi'd-Düneysiriyîn*⁴³ adlı eseri ile tanınmıştır.

Zeyneddîn 'Abdurrahîm el-Cevberî (v. 613/1216)⁴⁴:

Şam yakınlarındaki Cevber'de doğdu. Tahsilini kendi memleketinde yaptıktan sonra Mısır, Hicaz, Bahreyn ve Kıbrıs'a seyahatlerde bulundu. Daha sonra Anadolu'ya gelen el-Cevberî, Urfa, Diyarbakır, Antakya ve Konya gibi devrin önemli kültür merkezlerini dolaştıktan sonra Hısnıkeyfâ Artuklu Emiri Melik Mesud'un (619-628/1222-1231) himayesinde buraya yerleşti. Mesud'un sarayında tertip edilen bilimsel toplantılara iştirak etti ve Melik'in takdirini kazandı. Vefatına kadar burada tedaris ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu.

el-Cevberî'nin kaynaklarda yer alan ve günümüze kadar gelen en önemli eseri bizzat Melik Mesud'un emriyle kaleme aldığı Arapça *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr* adlı eseridir. Bu eserin konusu çeşitli vesilelerle halkı aldatan ve onlardan çıkar sağlayan sahtekarlar ve kullandıkları metodlara dairdir. Eser, Dimaşk (1302/1885) İstanbul (tsz) ve Kahire'de (1306/1888) basılmıştır. Bunların dışında Stefan Wild de eserin bilimsel bir neşrini yapmış ve Almanca'ya çevirmiştir. El-Cevberî'nin Astroloji'ye dair *es-Sirâti'l-müstakîm fi 'imi't-tencîm'i* ile falcılığa dair *Keşfu estâri'l-muhtâlîn* adlı eserleri günümüze kadar gelmemiştir.

Ebu'l-fazl Hubeyş b. İbrâhim et-Tiflisî (v. 629/1232)⁴⁵:

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan müellif Tiflis'te doğmuştur. Tahsilini kendi memleketinde yapmış ve devrinin geçerli ilimlerinde oldukça ileri bir seviyeye çıkmıştır. Çok velud bir müellif olan Ebu'l-Fazl Hubeyş, gerek Arapça, gerekse Farsça yazdığı eserlerine bakıldığında özellikle tıp, Astro-nomi, düş yorumculuğu, dini ilimler ve dil ve edebiyat alanlarında temayüz ettiği anlaşılmaktadır.

II. Kılıç Arslan 'nın (1155/1192) Azerbeycan'dan Aksaray'a getirdiği bilginlerdendir. Burada Sultanın dostluğunu kazanmış ve ondan büyük ilgi görmüştür. Başta Aksaray ve Malatya olmak üzere Sultan gittiği her yere bunu da götürmüş ve huzurunda yapılan ilmi toplantılara katılmıştır. Tiflisî, aynı şekilde II. Kılıç Arslan'nın oğlu Kutbeddin Melikşah'ın da iltifatlarına mazhar olmuştur.

Bazılarını II. Kılıç Arslan ve oğulları adına kaleme aldığı eserleri arasında şunlar vardır: Tıbbâ dâir klasik kaynaklardan yararlanarak yazdığı *Takvîmu'l-edviyeti'l-müfredre*, *Edviyetü'l-edviye*, *Kitâbu sıhhati'l-ebdân*, *Tahsilu's-*

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

sihha bi'l-esbâbi's-sitte, Astroloji'ye dair *Kitâbu beyâni'n-nücûm*, Kur'an ilimlerine dair *Kitâbu telhîsi 'ileli'l-Kur'ân*. Farsça eserleri arasında ise II. Kılıç Aslan'a ithaf ettiği düş yorumculuğuna dâir *Kâmilu't-ta'bir* (Tahran 1265, 1284, 1302, 1346, 1352, 1355; Bombay 1302). *Kifâyetü't-tib* adlı eserini de II. Kılıç Aslan'ın oğlu Kutbeddîn Melikşâh'a takdim etmiştir.

Yusuf b. Ahmed (b. Ebî Sa'îd) es- Sicistânî (v. 638/1240)⁴⁶:

Aslen İranlı olup, tahsilini kendi memleketinde yaptıktan sonra Anadolu'ya gelmiş ve Alâeddin Keykûbât devrinde bazı resmi görevlerde bulunmuştur. Hayatı boyunca Anadolu'da yaşayan bu fakih, Sivas'ta vefat etmiştir. Fıkha dair Arapça olarak *Munyetu'l-muftî* ve *Gunyetu'l-muftî* (Konya Yusuf Ağa Ktp. Nr. 402; Yeni Cami nr. 684/7) adlı iki eser yazmıştır.

Cezerî İsmail b. Rezzâz (VI/XII-XIII. Asır)⁴⁷

Tam adı Bediuzzaman Ebu'l-İzz İsmail b. Rezzâz el-Cezerî olan müellifin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Otuz yıl kadar Diyarbakır (Amid)'da (1181-1206) Artuklu beylerinin hizmetinde bulundu. Bize kadar gelmiş olan mihanik ilmine dair ünlü eseri *Kitâbu câmi'u'l-'ilm ve'l-'amel* (*K. Fî ma'rifeti hiyeli'l-hendesîye*)'ni Artuklu Emiri Fahreddîn Karaaslan'ın torunu Nasîruddîn Mahmûd'un emriyle kaleme almıştır. Eser adında da anlaşılacağı üzere pratik bir takım el aletlerine dairdir. Eserde başta su saatleri, yeme ve içmede kullanılan kaplar, mekanik müzik aletleri olmak üzere daha başka bir çok aletin şekli çizilmiş, bunların montajları ve kullanımına dair bilgiler verilmiştir.

Bu eserin bazı bölümleri ilk olarak E. Wiedmann ve F. Hauser tarafından Almanca'ya çevrilerek 1908-1921 yılları arasında yayınlanmıştır. Eserin tamamı daha sonraları Donald R. Hill tarafından İngilizce'ye çevrilerek neşredilmiştir (*The book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Dordecht 1974). Eserin son neşri ise Ahmed Yûsuf el-Hasan tarafından yapılmıştır (Halep 1979).

Efdaluddîn Muhammed. b. Namvâr al-Hûnacî (v. 646/1248)⁴⁸:

Bu da aslen İranlı olup, tahsilini kendi memleketinde yapmıştır. Daha ziyade mantık ve felsefe sahasında mütehasıs olan el-Hunâcî, Mısır'ın bazı şehirlerinde kadılık yapmış ve daha sonra Anadolu'ya gelmiştir. Alâeddin Keykûbât ve Keyhusrev II. zamanında Anadolu'daki fukahanın başkanlığını yapmış ve Moğolların Anadolu'yu istilâları üzerine tekrar Mısır'a dönmüştür. Önemli eserleri arasında mantık ilmine dâir şu üç eseri sayılabilir. *Keşfu'l-esrâr an gavâmizi 'l-efkâr*⁴⁹, *el-Cumel*⁵⁰ ve *el-Mücez*⁵¹.

Kemaluddîn Ebû Sâlim Muhammed b. Talhat en-Nusaybîni (v. 652/1254)⁵²

Aslen Nisaburlu olan müellif tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra bir çok ülkeye seyahatler yapmış ve buralarda resmi görevler üstlenmiştir. Daha sonra Anadolu'ya gelen müellif Nusaybin'de kadılık yapmıştır. Dini ilimlerden özellikle fıkıh ve hadis sahasında öne çıkmıştır. Ahlak ve siyasete

dair *el-‘İkdü’l-ferid li’l-Meliki’s-Said* adlı eserini Artuklu emiri Necmeddin Alpi’ya takdim etmiştir.

Necmeddîn Ebû Bekr b. Muhammd er-Râzî (v. 654/1256)⁵³:

Daha ziyade Necmeddîn Dâye diye bilinen bu zat, Anadolu’da tasavvufa dâir yazdığı eserleriyle meşhurdur. VIII. Asırda Moğol istilasından kaçarken h. 618 (m. 1221) yılında Alâeddin Keykubat’ın dâveti üzerine Malatya’ya gelmiş ve burada Şihâbeddîn Sühreverdi ile görüşmüştür. Burada bir müddet kalan Necmeddîn Dâye daha sonra Kayseri’ye gelmiş ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. H. 602 (m. 1205)’de meşhur tasavvufi eserleri *Mirsâdu’l-‘ibâd*’ını (Keşf. II, 1655) yazarak Alâeddin Keykubât’a ithaf etmiştir. Daha sonra yine tasavvufa dair *Sirâcu’l-kulûb* adlı eserini yazan müellifimiz, Anadolu’da büyük bir ün yapmıştır. Bunu, *Mirsâdu’l-‘ibâd*’ın Anadolu’da oldukça yaygın olması ve aynı zamanda Türkçe’ye çevrilmiş olmasından da anlamaktayız⁵⁴. Daha sonra Necmeddîn Dâye, Celâleddin Rûmî (v. 672/1273) ve Sadreddin Konevî (v. 673/1274)’yi tanıdığı Konya’ya yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.

Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulkâdir er-Râzî (666/1268)⁵⁵

İran’ın Rey şehrinde doğmuştur. Tahsili ve hocaları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak ilk önce Mısır, sonra Şam’a (651/1253 yılında) geldiği bilinmektedir. Bu tarihten sonra Anadolu’ya gelen er-Râzî Mardin ve Konya gibi Anadolu’nun bazı şehirlerine seyahatler yapmıştır. Bu seyahatlerinin en azından bazılarını tahsil amacıyla yapmış olmalıdır. Nitekim Konya’da Sadreddin Konevî’nin derslerine devam ederek tasavvufi konularda kendisinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Bu tarihlerde Mardin’de Artuklu beylerinden es-Sa’îd Necmeddîn Gâzî (637-658/1239/1260) hüküm sürmekteydi. Müellifin Konya’da ne kadar kaldığı bilinmese de hayatının son yıllarını Mardin’de bu hükümdarın hizmetinde geçirdiği anlaşılmaktadır.

Çok yönlü bir bilgin olan er-Râzî, Arap dili ve Edebiyatı başta olmak üzere lugat, belâğat, fıkıh ve dînî ilimlerde eserler vermiştir. Böylece O, hem eserleriyle hem öğretim faaliyetleriyle Anadolu’nun kültürel hayatının gelişmesine katkı sağlamıştır.

Eserleri arasında *Muhtâru’s-sihâh* adlı meşhur sözlüğü, *Kunûzu’l-berâ’a* adlı *Makâmâtı Harîrî* şerhi, Zemaşerî’nin *Rebî’u’l-‘ibrâr’ının* muhtasarı *Zehru’r-rebî’ min Rebî’u’l-‘ebrâr’ı*, Sadreddin Konevî’nin Kırk Hadis şerhi v.s.vardır. Ayrıca Artuklu Emiri Melik Mansûr Necmeddîn Gâzî’ye takdim ettiği belâğata dair *Ravzatu’l-fesâha’sı* da önemli eserlerinden biridir.

Sadreddin Muhammed b. İshak al-Konevî (v. 673/1274)⁵⁶:

Nisbesinden de anlaşılacağı gibi Konya’lı olup, babası Mecdüddin İshâk (v. 618/1221’den önce) gibi İbnu’l-‘Arabî (v. 638/1240)⁵⁷,nin öğrencilerindedir. Kendi memleketinde esaslı bir eğitim gördükten sonra, daha ziyade tasavvufu işgal etmiş ve Anadolu’da Arapça yazan en ünlü mutasavvıflardan biri olmuştur. Müridleri arasında, Anadolu’da yaşayıp da

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

şöhretleri ülkenin sınırlarını aşan Sa'îd el-Fergânî (v. 699/1299) gibi önemli şahsiyetler vardır. Tasavvufî tefsir sahasında yazdığı *Î'câzu'l-beyân fi keşf esrârî ummî'l-Kur'ân*⁵⁸ ile tasavvufa dair *Miftâhu'l-ğayb*⁵⁹, *Nusûsu mefâtîhi'l-'ulûm el-ilâhîye*, *Hakâ'ik fi şerh esmâ Allâh el-husnâ*⁶⁰ ve hadise dair *Şerh erba'îna hadisan*⁶¹'ni önemli eserlerinden bazılarıdır.

Sirâceddîn Mahmûd b. Ebû Bekr al-Urmevî (682/1283)⁶²:

Aslen Azarbeycan'ın Urûmiye kasabasından olup, tahsilini Musul'da tamamlamıştır. Daha ziyâde fıkıh usulü ve mantık sahasında temayüz eden müellif, bir müddet Şam'da tedris faaliyetleriyle işğal ettikten sonra Konya'ya gelmiş ve Sadreddîn Konevî'ye intisab etmiştir. Hayatının sonuna kadar burada ilmî faaliyetlerini sürdüren el-Urmevî Konya'da vefat etmiş ve haklı olarak Anadolu'da büyük bir şöhret yapmıştır. Önemli eserleri arasında şunlar zikredilebilir: Şâfi fikhına dair *Şerhu'l-Vecîz li'l-Gazâlî*⁶³, Fahreddin Râzî'nin fıkıh usulüne dair *Mahsûl* adlı eserinin muhtasarı olan *et-Tahtûl*⁶⁴, mantık ilmine dair telif ettiği meşhur *Metâli'u'l-envâr*⁶⁵ ile yine bu sahada İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'ının şerhi⁶⁶.

'Afîfeddîn Süleyman b. 'Ali et-Tilimsânî (690/1291)⁶⁷:

Divan sahibi (nşr. Yûsuf Zeydân, Kahire 1990) sûfî bir şair oluşunun yanı sıra, kuvvetli bir dil ve edebiyat âlimidir. Kendisi Kuzey Afrikalı olup, İbnu'l-'Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin talebelerindedir. Hayatının büyük bir bölümünü Anadolu'da geçirmiş ve daha sonra da Şam'a yerleşerek orada vefat etmiştir. İbnu'l-'Arabî ekolünün Anadolu'daki en ünlü temsilcilerinden biridir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Tasavvufa dair *Şerhu'l-Mevâkıf li'n-Nefri*⁶⁸, *Şerh Fusûsu'l-hikem*⁶⁹, *Şerh Menâzili's-sâ'irîn*⁷⁰, İbn Sinâ'nın *Kasîdetü'l-'aynîye* şerhi⁷¹ ile aruza dair *Risale fi 'ilmi'l 'aruz*.

Sa'deddîn Sa'îd b. 'Abdullâh el-Fergânî (699/1299)⁷²:

Sadreddin Konevî'nin Anadolu'daki talebelerinden olup ünlü bir mutasavvıftır. Tasavvufa dair eserleri arasında şunlar vardır: Farsça *Menâhicu'l-'ibâd ile'l-me'âd* (İstanbul 1990)⁷³, Arapça *Muntaha'l-medârik*⁷⁴ (İstanbul 1293/1876).

Kutbeddîn Muhammed b. Mes'ûd eş-Şîrâzî (v. 710/1310)⁷⁵:

Tabib ve feylesof bir zat olup, Şiraz'da doğmuştur. Tahsilini Horasan'da tamamladıktan sonra Bağdat, Şam ve Mısır gibi önemli ilim merkezlerini dolaşmış ve daha sonra Anadolu'ya gelerek Sadreddîn Konevî'nin talebesi olmuştur. Uzun bir süre Anadolu'da yaşayan Kutbeddîn Şîrâzî, Sivas ve Malatya'da kadılık görevlerinde bulunmuştur. Ömrünün sonuna doğru Tebriz'e gitmiş ve orada vefat etmiştir. Şîrâzî'nin astroloji'ye dair bazı Arapça eserleri ile Farsça bir ansiklopedisinden başka, belagata dair *Şerhu'l-Miftâh*⁷⁶ *Gurratu't-tâc*⁷⁷, felsefeye dair *Şerh Hikmat el-işrâk*⁷⁸, tıbbâ dair *Şerh Külliyyâti'l-kânûn*⁷⁹, astronomiye dair *Nihâyetu'l-idrâk* ve tefsire dair *Fethu'l-mennân*⁸⁰ eserlerinin başlıcalarıdır.

- ¹ Malazgirt için bk. İbrâhim Kafesoğlu, "Malazgirt", *İ.A (İslam Ansiklopedisi)*, I-XIII, İstanbul 1940), VII, 239-248.
- ² Hayatı ve şahsiyeti hk. geniş bilgi için bk. Mükrimin Halil Yinanç, "Alp Arslan" *İ.A., I, 384-386.*
- ³ Bk. İbrahim Kafesoğlu, "Anadolu Selçukluları" *İ.A., X, 279.*
- ⁴ Hk. bk. Osman Turan, "Süleyman b. Kutalmış", *İA, XI, 201.*
- ⁵ Bk. Abdülkerim Özeydin, "Danişmendliler", *DİA, VIII, 469-474.*
- ⁶ Hk. bk. Fâruk Sümer, "Mengüçükler", *İA, VII, 713-718.*
- ⁷ Bk. M. Fuad Köprülü, Artukoğulları, *İA, I, 617-625.*
- ⁸ Hayatı ve şahsiyeti için bk. Osman Turan, "Kılıç Arslan II", *İA, VI, 688-703.*
- ⁹ Hayatı ve şahsiyeti için bk. Osman Turan, "Süleyman II", (*İA, XI, 219-231*).
- ¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-VIII, Ankara 1988, I, 22.
- ¹¹ Hk. bk. Tahsin Yazıcı, "Suhreverdi", *İA, XI, 88-90.*
- ¹² Bk. *Keşf* (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1941), I, 239. Bize kadar ulaşan bu eserin bir nüshası Fatih, nr. 5426/6'da mevcuttur.
- ¹³ Bk. *Keşf.*, I, 159. Bu eserin günümüze kadar gelen nüshaları arasında şunlar vardır: Ayasofya nr. 2384, Esad ef. nr. 1933/5, Mahmud Paşa nr. 304/2.
- ¹⁴ Hk. bk. *GAL Suppl.* (Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur, Supplementband*, I-III, Leiden 1937-1939), I, 893; Omer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü' l-mü'ellifin, I-XV*, Beyrut), III, 189.
- ¹⁵ Bk. *Keşf.*, II, 1379, Eser günümüze kadar gelmiş olup Tahran'da neşredilmiştir (1348 H.Ş.). Ayrıca Ayasofya nr. 2007, Fatih nr. 3654'de iki yazma nüshası mevcuttur.
- ¹⁶ Bk. *Keşf.*, II, 1818.
- ¹⁷ Hk. bk. Osman Turan, "Rukneddîn Süleyman" *İA, XI, 219-231.*
- ¹⁸ Bk. Claude Cahen, *Anadolu'da Türkler*, (trc. Moran YILDIZ), İstanbul 1984, s. 248.
- ¹⁹ Bk. Aynı eser, aynı yer.
- ²⁰ Varlığın birliği yani, gerçek varlığın bir tane olup bunun dışındaki varlıkların, onun birer tecellisinden ibâret olduğu görüşü. Geniş bilgi için bk. *İA, VIII, 549-550.*
- ²¹ Hayatı ve devri için bk. Ali Sevim, "I. Gıyaseddin Keyhüsrev", *DİA, XXV, 347-349.*
- ²² Bu eser Ahmet Ateş tarafından Türkçeye çevrilmiş ve T.T. Kurumu tarafından I. c. 1957, II. c. 1960 yılında basılmıştır.
- ²³ Hayatı ve devri için bk. Faruk Sümer, "I. İzzeddin Keykâvus", *DİA, XXV, 352-353.*
- ²⁴ Eser hakkında bk. Davud İbrahimi, "Entsü'l-kulüb", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XI, 242-243.
- ²⁵ Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 25.
- ²⁶ Bk. ay. eser, ay. yer.
- ²⁷ Bu konuda bk. Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Malatya'da İlmî ve Fikrî Faaliyetler", I-II. *Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 1993 Kon-ya.
- ²⁸ Hayatı ve devri için bk. Faruk Sümer, "I. Alâeddin Keykûbat", *DİA, XXV, 98-399.*
- ²⁹ Bk. *Keşf.*, II, 1655; Bu eser günümüze kadar gelmiş olup, B. Vehbi ef. nr. 740, Fa-tih nr. 2782 ve 2842'de kayıtlıdır.
- ³⁰ Hk. bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü' l-'ârîfin esmâ'u'l-müellifin ve âsaru'l-musannifin*, I-II, İstanbul 1951), I, 619; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 167.
- ³¹ Hk. bk. *GAL Suppl.*, I, 890, 1030.
- ³² Bk. *Keşf.*, I, 467; *GAL Suppl.* I, 890; Bize kadar ulaşan bu eserin iki nüshası Ş.A.P. nr. 2021 ve Râşid ef. nr. 689'da kayıtlıdır.
- ³³ Hk. bk. *GAL Suppl.*, I, 863,960.
- ³⁴ Müellifin hayatı ve eserleri için bk. Ahmet Ateş "Nizâmî", *İA, IX, 318-327.*

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNİN
ARAPÇA YAZAN ÖNDE GELEN MÜELLİFLERİ

- ³⁵ Hayatı ve eserleri için bk. Mahmut KAYA, "Abdüllatif el-Bağdâdî", *DİA*, I, 254-255; *GAL* (Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur*, I-II, 1943-1949), I, 481;
- ³⁶ Bk. *Anadolu'da Türkler*, s. 246.
- ³⁷ Hk. bk. *GAL* I, 883; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 209.
- ³⁸ Bk. *Anadolu'da Türkler*, s. 246.
- ³⁹ Hk. bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, Beyrut 1992, s. 137; *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 167; *el-A'lâm Kâmûsu't-terâcim*, I-VIII, Beyrut 1984, IV, 148.
- ⁴⁰ Hk. bk. *GAL* I, 437; *GAL Suppl.* I, 781-783; *Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 189; S. Van Den Bergh, "Sühreverdî", *İA*, XI, 88-90.
- ⁴¹ Hk. bk. Ali DURUSOY, "Fahredden el-Mardîni", *DİA*, XII, 86-87; *GAL* II, 234; *el-A'lâm*, VI, 205.
- ⁴² Hk. bk. *GAL* I, 133; *el-A'lâm*, V, 45; *Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 283-284; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 785; Osman Turan, *Selçukular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İst. 1980, s. 447.
- ⁴³ *Keşf.* I, 690; Osman Turan, *a. g. e.*, aynı yer.
- ⁴⁴ Hk. bk. *GAL* I, 497; *GAL Suppl.* I, 910; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, V, 160; Sadettin ÖKTEM, "Cevberi", *DİA*, VII, 442-443.
- ⁴⁵ Müellif ve eserleri için bk. Cevat İZGİ, "Hubeyş et-Tiflîsi", *DİA*, VIII, 268-270; *GAL Suppl.* I, 893; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, III, 189.
- ⁴⁶ Hayatı ve eserleri için bk. *GAL* I, 473; *GAL Suppl.* I, 653; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 270; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 214.
- ⁴⁷ Hk. bk. *GAL Suppl.* I, 902; Osman TURAN, *A. g. e.*, s. 448; Sadettin ÖKTEM, "Cezerî İsmail b. Rezzâz", *DİA*, VII, 505-506.
- ⁴⁸ Hayatı ve eserleri için bk. *GAL* I, 380; *GAL Suppl.* I, 653; *el-A'lâm*, VIII, 214; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 270; Ayrıca bk. İbrahim Düzen, *Ravzatu'l-'ukûl*, (Basılmamış doçentlik tezi), Erzurum 1978.
- ⁴⁹ Bk. *Keşf.*, II, 1486.
- ⁵⁰ Bk. *Keşf.*, I, 602.
- ⁵¹ bk. *Keşf.*, II, 1901.
- ⁵² Hk. bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-VIII, Mısır 1931, VII, 447; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, X, 104, *el-A'lâm*, VI, 175; *GAL* I, 463-464; *GAL Suppl.*, I, 838; *Keşf.*, II, 1152.
- ⁵³ Hayatı ve eserleri için bk. *GAL* I, 448; *GAL Suppl.* I, 803.
- ⁵⁴ Bu eser Karahisar'lı Kasım b. Mahmud tarafından h. 825 (m. 1422) yılında Türkçe'ye çevrilmiş ve II. Murad'a takdim edilmiştir.
- ⁵⁵ Hayatı ve eserleri için bk. Abdullah KIZILCIK, "*Ebü Bekr er-Râzi Hayatı-Eserleri ve Ravzatu'l-Fesâha'sı*", (Yayımlanmamış doktora tezi, İ.Ü. Ed. Fakültesi, İstanbul 2002. Ayrıca bk. *GAL* II, 200-201; *GAL Suppl.* I, 638; *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 112; *el-A'lâm*, X, 191; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 127.
- ⁵⁶ Hk. bk. *GAL* I, 449; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 43.
- ⁵⁷ Hayatı ve eserleri için bk. Ahmed Ateş, "Muhyeddin İbn el-'Arabî", *İA*, VIII, 533-555.
- ⁵⁸ Bk. *Keşf.*, I, 120; *GAL Suppl.* I, 807.
- ⁵⁹ Bk. *Keşf.*, II, 1768.
- ⁶⁰ Bk. *GAL Suppl.* I, 807.
- ⁶¹ Bk. *a. g. e.* aynı yer.
- ⁶² Hayatı ve eserleri için bk. *GAL* I, 467; *GAL Suppl.* I, 848; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XII, 155.
- ⁶³ Bk. *GAL Suppl.* II, 607; *Keşf.*, II, 2002.
- ⁶⁴ Bk. *Keşf.* II, 1615.

-
- ⁶⁵ Eser ve şerhleri için bk. *Keşf.* II, 1815; Ayrıca bk. *GAL Suppl.* I, 845.
⁶⁶ Bk. *Keşf.* I, 95.
⁶⁷ Hayatı için bk. F. Krenkov, "Süleyman b. 'Ali Tilimsâni", *İA*, XII, 285.
⁶⁸ Bk. *GAL Suppl.* II, 326; *Keşf.* II, 1891.
⁶⁹ Bk. *GAL Suppl.* I, 957; *Keşf.* II, 1264.
⁷⁰ Bk. *GAL Suppl.* II, 1323; *Keşf.* II, 1829.
⁷¹ Bk. *Keşf.* II, 1341.
⁷² Hayatı ve eserleri için bk. Mahmud Erol KILIÇ, "Fergânî, Sa'duddîn", *DİA*, XII, 378-382; *GAL* I, 450; *GAL Suppl.* I, 463, 812; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IV, 212.
⁷³ Bk. *GAL Suppl.* I, 1812; *Keşf.* II, 1846.
⁷⁴ Bk. *GAL Suppl.* I, 463; *Keşf.* II, 1808.
⁷⁵ Hk. bk. *GAL* II, 211-212; *GAL Suppl.* II, 296-297; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XII, 20.
⁷⁶ Bk. *Keşf.* II, 1763.
⁷⁷ Bk. *GAL* II, 1211.
⁷⁸ Bk. *A. g. e.* aynı yer.
⁷⁹ Bk. *A. g. e.* aynı yer.
⁸⁰ Bk. *Keşf.* II, 1235.

ŞEYH HARAKÂNÎ İLE ŞEYH BÂYEZÎD ARASINDAKİ İLGİNÇ MÂNEVÎ İLİŞKİ

Hasan Çiftçi*

Özet: Kaynaklara göre ünlü sûfi Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (351 veya 352-425/962 veya 964-1033) iki şeyhten feyiz alıp tasavvufi terbiye görmüştür. Biri yaklaşık bir asır kadar ondan önce yaşadığı anlaşılan ve Üveysî metotla kendisinden mânevî terbiye aldığı Bâyezîd-i Bistâmî (161-234/777-848 veya 188-261/804-875 [?]) ve diğeri de çağdaşı Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (357-440/967-1049) ile birlikte kendisinden tasavvufi terbiye aldığı Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Abdülkerîm Kassâb-i Âmulî (IV./X. yüzyıl) idi.

Bu makalede Harakânî'nin zâhirî şeyhi Kassab'dan kısaca söz edilecek ve özellikle onun manevî öğreticisi Bâyezîd-i Bistâmî ile olan olağandışı ilişkisine dair menkıbelerle belgeler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Hasan-i Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî, Üveysîlik, Tayfûriyye, sûfi, şeyh, mürşid.

An interesting Spiritual Connection Between Shaykh Kharraqani and Shaykh Abu Yazid

Summary: According to ancient certificates the famous sufist Shaykh Abu'l-Hasan Kharraqani (351 or 352-425/962 or 964-1033) received spiritual guidance from two shaykh. For he received a spiritual transmission from Abu Yazid Bastami (161-234/777-848 or 188-261/804-875 [?]) by *Uveysi* method who was dead approximately a era before from Kharraqani and he like Abu Sa'id Abu al-Khayr (357-440/967-1049) received spiritual guidance from Shaykh Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad 'Abd al-Karim Qassab-e Amuli (IV./X. century).

Meanwhile in this article, it will be mentoined beriefly from his artificial sheik Qassab and after it specially will be investigated and resarched that the sagas and historical documents connected with Shaykh Kharraqani and his spiritual teacher Shaykh Abu Yazid Bastami.

Keywords: Abu'l-Hasan Kharraqani, Abu Yazid Bastami, Qassab-e Amuli, Abu Sa'id Abu al-Khayr, sûfi, Uveysi order, Tayfûriyya, artificial sheik, spiritual sheik.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (ciftci62@hotmail.com)

Ebü'l-Hasan-i Harakânî ve Bâyezîd-i Bistâmî

Sûfî çevrelerde Ebü'l-Hasan'ın, biri kendisinden bir asır kadar önce yaşamış olan Bâyezîd-i Bistâmî ve diğeri de kendisinden daha yaşlı çağdaş Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî olmak üzere iki müşidi bulunduğu söylenir.¹ Onun Bâyezîd'le mânevî bir ilişki yaşadığı hususu, menkıbelerdeki şekliyle tartışmaya açık olsa da, aşırı şekilde Bâyezîd'in fikirleri tesirinde kalarak onun öğretilerinin ateşli bir savunucusu ve takipçisi olduğu kesindir. Bu makalenin ana konusu da bu iki zâtın ilişkisini incelemektir. Asıl konuya geçmeden Şeyh Harakânî'nin, zâhirî şeyhi Şeyh Kassâb ile yaşadığı şeyh-mürîd ilişkisine kısaca değinmede fayda vardır.

1. Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî

Kaynaklara ve muhtelif menkıbelerdeki işaretlere göre Ebü'l-Hasan'ın zâhirî müşidi, Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî (Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm IV./X. asrın ikinci yarısı) idi. Ancak bu iki zatın ilişkisiyle ilgili günümüze ulaşan bilgiler oldukça sınırlı olup dayanağı Harakânî'nin müridi Şeyh Abdullah-i Ensârî-yi Herevî (396-881/1006-1089) ile kendisiyle samimi ve sırdaş Şeyh Ebü Saîd Ebü'l-Hayr'ın (357-440/967-1049) bazı ifadelerinden ibarettir. Tasavvufî ilgili geç dönemlerde yazılan *Nefehâtu'l-uns* ve benzeri eserlerdeki malumat da bu ikisine dayanır.²

Söz konusu kaynaklara göre Ebü'l-Hasan-i Harakânî kendisi gibi ümmî olan Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb'a mürit olmuş, çağdaş Şeyhülmeşâyih Ebü Abdullah-i Dâstânî (348-417/959-1026) ve Şeyh Ebü Saîd Ebü'l-Hayr (357-440/967-1049) ile birlikte ona şakirtlik yapmış ve onun sohbetlerini dinlemiştir.³ Muhammed b. Abdullah-i Taberî'nin (ö. ?) müridi olan ve hakkında pek bilgi bulunmayan Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî ümmî olmakla birlikte dinî ve tasavvufî meselelerdeki derin bilgisiyle İran'ın Âmul ve Taberistân bölgelerinde sûflerin kendisine baş vurduğu tek ârifîti. Kerametlere sahip hâl ve sıdk ehli olmakla şöhet bulmuştu.⁴

Kassâb'ın Harakânî'ye hırka giydirip giydirmedığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmasa da doğal olarak ondan hırkasını almış olduğu düşünülür. Çünkü Kassâb'ın onu kendine halife tayin ettiğine dair bazı açık ifadeleri çeşitli eserlerde yer aldığı görülür. Bu iki zatın ilişkisi konusunda Hâce Abdullah-i Ensârî ve diğer bazı müellifler şu ifadeleri nakletmişlerdir:

Âmul ve Tabaristan'ın şeyhi... Şeyh Ebü'l-Abbâs... demişti ki: "Bu küçük pazarımız Harakân'a düşer." Çünkü (şeyhlik) ondan sonra Harakânî'ye geçti.⁵

Abdurrahman-i Câmî de Ensârî'nin bu sözünü naklederek şöyle yorumlar:

Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb: “Bu küçük pazarımız Harakân'a taşınacak.” demişti; yani, manevî yolculuk ve ziyaret, onun da dediği gibi, kendisinden sonra Harakânî'ye yapıldı.⁶

Keşfu'l-esrâr'daki bir kayda göre de, Ebü'l-Abbâs Kassâb vefat etmeden on gün önce hizmetçisine şöyle demişti:

“Harakân'a git, orada zikirle süslü fakat gözden irak bir adam vardır, kendisine Ebü'l-Hasan-i Harakânî derler; ona selamımı söyle ve deki: ‘Bu davulu ve bayrağı, Yüce Allah'ın izni ve yardımıyla, senin dergahına gönderdim, yeryüzü ehlini sana teslim ettim ve ben gittim’”.⁷

Şeyh Kassâb'ı görmeyi arzulayıp buna muvaffak olamayan⁸ Ensârî, ayrıca Harkânî'nin tasavvufî merhaleleri kat etme hususunda şeyhi Kassâb'ı aştığını ve “zamanın efendisi ve gavısı” olduğunu işaret etmiştir.⁹

Harakânî'nin kendi sözleri arasında, Şeyhi Kassâb'ın onu halife tayin ettiği hususunda herhangi bir işarete rastlanmadı. Ancak Harakânî onun bazı sözlerini nakletmiştir.¹⁰

2. 1. Bâyezîd-i Bistâmî

Aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere kaynaklara göre, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî Bâyezîd-i Bistâmî (Ebû Yezîd Tayfûr bin Îsâ b. Âdem b. Surûşân Sultânulârifân, 161-234/777-848 veya 188-261/804-875 [?]) ile farklı bir yolla, yani ruhanî olarak iletişim kurarak kendisine mürit olmuş ve Bâyezîd de halkın irşadı için Harakânî'yi görevlendirmiştir. Ayrıca Bâyezîd'in yaklaşık bir asır önce, Harakânî'nin geleceğinden haber verdiği ve onun nuru hürmetine manevî makamlara ulaştığını itiraf ettiği de kaydedilmiştir. Ebü'l-Hasan'ın zamanında veya ona yakın dönemlerde yazılan ve kendisinden söz eden *Risâle-i Kuşeyriyye*, *Keşfu'l-mahcûb*, *Esrâru't-tevhîd*, *el-Ensâb* ve Bâyezîd'in sözlerini içeren *Kitâbu'n-nûr* gibi kaynaklar, onun Bâyezîd-i Bistâmî'yle yaşadığı söylenen bu ruhanî ilişkisinden söz etmemişler. Fakat Harakânî'ye çağdaş Hucvîrî (*Keşfu'l-mahcûb*'da) onun, Bistâmî'nin fikirlerini savunan ve Bâyezîd'den sonra onun adına gönderme ile (Ebû Yezîd Tayfûr bin Îsâ) müntesipleri tarafından oluşturulan *Tayfûriyye* fırkasına mensup olduğunu zikretmiştir.¹¹ Dolayısıyla daha geç dönemlerde yazılmış olan tasavvufî eserlerin bu iki zatın söz konusu mânevî ilişkisinden söz ettiğini ve ister istemez bazılarının bu olaya kuşkuyla baktığını belirtmekte fayda vardır. Bununla birlikte Harakânî'nin Bâyezîd'in tasavvufî düşüncelerini benimseyip yaydığına dair, *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*'daki sözleri başta olmak üzere, elimizde kuvvetli kanıtlar mevcuttur. Bu esere ek olarak *Tezkiretu'l-evliyâ*, *Mesnevi-yi ma'nevî*, *Nefehâtu'l-'uns* gibi muahhar ve onlardan sonra geç dönemlerde yazılan eserlerde sözü edilen Harakânî ile Bâyezîd arasındaki ruhanî ilişki çerçevesinde oluşturulan menkıbelere ihtiyatla yaklaşmak lâzımdır. Ayrıca günümüze kadar yazılıp Bâyezîd ile Harakânî'den bahseden hemen bütün tasavvufî eserler de adı geçen kaynaklardan istifade ederek iki zatın bu ilişkisine değinmişler ve bu çerçevede menkıbeler nakletmişlerdir .

Elbette telif tarihi ve yazarı bilinmeyen ve Ebü'l-Hasan'ın sözleriyle menkıbelerini içeren *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*'da da bu ilişkiden söz edilmiştir.¹² Tam da bu seçmedeki sözler ve menkıbelere göre Harakânî ile Bâyezîd arasında şiddetli bir mânevî ilişki söz konusudur.¹³ Özellikle *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*, *Tezkiretu'l-evliyâ* ve sonradan yazılan kaynaklarda, bu düşünceden yola çıkılarak birbirini asla görmemiş olan iki şeyhin arasında, mânevî bir ilişkinin varlığına inanıldığı ve Ebü'l-Hasan'ın, Bâyezîd'le tartışmaya açık söz konusu ruhanî bir ilişki yaşadığına inanarak bu inanç çerçevesinde tasavvufî görüşlerini şekillendirdiği anlaşılmaktadır.

Tasavvuf çevrelerinde, iki sûfî ya da şeyhin birbirlerini görmedikleri halde yekdiğerinin ruhanîyetinden tasavvufî terbiye almaları inancı ve durumunun başka örnekleri de vardır. Genelde böyle bir ilişki tasavvufta *Üveysî* metot olarak adlandırılmıştır. Çünkü bazısına göre *Üveysîliğin* bir kolu da, kendisiyle görüşmediği halde Hz Peygamber'in ruhanîyeti veya büyük evliyâlardan birinin ruhanîyetinden feyiz alan ve görünürde bir şeyh ve müridin terbiyesine ihtiyaç duymayan sûfilerden oluşur. Örneğin Hz. Peygamber'i görmemiş olan (bazı sûfilere göre de onunla mânevî âlemde defalarca görüştüğü iddia edilen) Üveys b. 'Amir b. Mâlik el-Karanî'nin (ö. 37/657), onun nurları membaından terbiye aldığına inanılmıştır. Dolayısıyla bu hususta ona benzeyen ve bu yolla terakki eden diğer sûfiler de onun adına gönderme ile *Üveysî* olarak kabul edilmiştir. Yine bazı sûfilerin inancına göre Bâyezîd-i Bistâmî Câfer-i Sâdik'ın (ö. 148/765) ruhanîyetinden, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, Bâyezîd'in ruhanîyetinden ve Şeyh Bahâeddîn Nakşbend'in (ö. 791/1389) de Abdulhâlik-i Gucdevânî'nin (ö. 615/1218 [?]) ruhanîyetinden terbiye almıştır. Kimi sûfiler de böyle bir metodu sağlıklı bulmamışlardır.¹⁴

Hakikaten onun *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm* ile *Tezkiretu'l-evliya*'yadaki sözlerine baktığımızda Ebü'l-Hasan'ın, hem fikrî, hem de izlediği tasavvufî yol, hâl ve yaşam biçimi itibarıyla en çok etkilendiği zatın, kendisinden önce yaşamış olan şathiyeleriyle ünlü büyük sûfî Bâyezîd-i Bistâmî (Ebü Yezîd Tayfûr bin İsa b. Âdem b. Surûşân Sultânulârifân) olduğu izlenir. Sûfilerin önderlerinden sayılan bu zat, takriben 161-234/777-848 (veya 188-261/804-875 [?]) yılları arasında yaşamıştır. Onun şathiyelerini yorumlayarak meşru bir zemine oturtmaya çaba gösteren¹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) ifadesiyle, "Bâyezâd'in sûfiler arasındaki rolü, Cebrâil'in melekler arasındaki rolüne benzerdi".¹⁶ Daha önce de işaret edildiği gibi konuyla ilgili menkıbelere ve rivayetlere göre, Ebü'l-Hasan, Bâyezîd'i, manevî şeyhi ve müridi olarak kabul etmiş ve ona âit birçok sözü isim vererek nakletmiştir.

Aşağıdaki menkıbelerde de görüleceği gibi Ebü'l-Hasan, yıllarca süreklî Bâyezîd'in mezarını ziyaret ederek huzurunda saygıyla durup dua etmiş ve ruhanîyetinden tasavvufî terbiye almıştır. Aynı menkıbelere göre Bâyezîd-i Bistâmî de kendisinden yaklaşık bir asır sonra Bistâm'a bağlı Harakân köyünde dünyaya gelecek olan Ebü'l-Hasan'ın gelişinden haber vermiş, onun ahlâkî erdemlerini ve hatta fizikî niteliklerini bir bir anlatarak müritlerine izah etmiş ve onu kendine halife seçmiştir.¹⁷

Ebü'l-Hasan'ın Bâyezîd'le ilişkisi, Bâyezîd'in onu kendine halife seçerek irşatla görevlendirmesi konusundaki menkıbe türü hikâye bazı farklılıklarla *Tezkiretu'l-evliyâ*, *Muntahab-i Nûru'l-ulûm*, *Mesnevi-yi Ma'nevî* ve onlardan istifade edilerek geç dönemlerden zamanımıza kadar yazılan birçok eserde de yer almıştır. Söz konusu hikâye *Muntahab-i Nûru'l-ulûm*'da şöyle geçer:

Şeyh Ebü'l-Hasan ilk başta on iki yıl ve bazısına göre on sekiz yıl, sürekli şunu görev edinmişti: Yatsı namazını cemaatle kıldıktan sonra Sultanulârifin (Bâyezîd)'in türbesine yönelir gider, onu ziyaret eder ve oradan geri dönerek sabah namazına kadar kendi tekkesinde hazır bulunurdu; (böylece her gece) üç fersah yol yürümüş olurdu. Bu süreden sonra Bâyezîd'in türbesinden bir ses geldi: "İrşat için oturma zamanı geldi."

Ebü'l-Hasan, "Ey Şeyh, benim işime himmet lütfet ki, ben ümmî bir insanım; şeriâtı bilmiyorum, *Kur'ân* öğrenmemişim, dedim", der.

Yine ses geldi: "Bende olan ve bana verilen şeyin tamamı, senin bereketinle oldu."

"Ey Şeyh, sen iki yüz küsur yıl¹⁸ benden önce yaşadın, (bu nasıl olur?) dedim."

"Bir vakit Harakân'ın yanından geçerken, bir nurun göğe doğru yükseldiğini gördüm; arzuladığım halde otuz yıl geçmişti yerine gelmeyen bir isteğim (hacetim) vardı; gayıptan bir ses geldi: "Senin isteğinin yerine gelmesi için o nuru aracı yap" dedi."

"O kimin nurudur?" dedim.

"Benim özel kullarımdan bir kulun sadâkat nurudur; adı Ali, künyesi Ebü'l-Hasan", diye cevap verdi. O hacetimi istedim, maksadım yerine geldi.

Sonra bir ses geldi: "Ey Ebü'l-Hasan, de: '*e'ûzu billâh*.'" "

Ebü'l-Hasan der: "Tekkeye varınca *Kur'ân*'ın tamamını hatmetmiş oldum."¹⁹

Aynı menkıbe Tasavvufun temel kaynaklarından sayılan Attâr'ın *Tezkiretu'l-evliyâ*'sında şöyle yer almıştır:

Naklederler ki, Şeyh Bâyezîd her yıl bir kez Dihistân'da²⁰ şehitlerin mezarlarının bulunduğu kumlu tepeyi ziyarete gelirdi. Harakân'dan geçerken durur ve (havayı koklayıp) nefes alırdı.

Mürtitler ona: "Ya Şeyh, biz hiçbir koku hissetmiyoruz, (sen neyin kokusunu alıyorsun?)" dediklerinde, dedi ki:

"Evet, ama ben bu hırsızların köyünden bir erin kokusunu koklamaktayım. Bir er gelecek, adı Ali, künyesi Ebü'l-Hasan, benden üç derece önde olacak, aile sıkıntısı çekecek, çiftçilik yapacak ve ağaç dikecek."²¹

ŞEYH HARAKÂNÎ İLE ŞEYH BÂYEZÎD ARASINDAKİ İLGİNÇ MÂNEVÎ İLİŞKİ

Naklederler ki, Şeyh başlangıçta on iki yıl boyunca yatsı namazını Harakân'da cemaatle kıldıktan sonra Bâyezîd'in türbesi (toprağı)'ne yönelir ve Bistâm'a gelirdi, durup derdi ki:

“Ey Allah'ım, Bâyezîd'e ihsan ettiğin hil'atten Ebü'l-Hasan'a bir koku ver!”

Ondan sonra geri döner, sabah vakti Harakân'a varırdı ve yatsı namazı aptesiyle, Harâkan'da sabah namazı cemaatine yetiştirirdi.

Naklederler ki, vaktiyle bir soyguncu, izinin takip edilememesi ve anlaşılmasını için gerisine geri yürürdü. Şeyh demişti ki:

“Bu hadise peşinde bir soyguncudan daha eksik olamam.”

Artık bundan sonra Bâyezîd'in türbesinden gerisin geri yürüyerek çıkardı, onun türbesine sırtını dönmezdi. Böylece on iki yıl sonra onun türbesinden ses geldi ki:

“Ey Ebü'l-Hasan, (irşât için) oturma zamanın geldi.”

Şeyh: “Ey Bâyezîd, bir himmet lütfet ki, ben ümmî bir insanım; şeriattan bir şey bilmiyorum ve *Kur'ân* okumamışım,” dedi.

Bir ses geldi ve: “Ey Ebü'l-Hasan, bende olan ve bana verilen şey senin bereketinle verildi,” dedi.

Şeyh: “Sen benden yüz otuz küsur yıl önce yaşadın (bu nasıl olur?)” deyince: “Evet, doğrudur. Fakat ben Harakân'dan geçerken, Harakân'dan (doğup) göğe doğru yükselen bir nûr gördüm; dilediğim bir hacet otuz yıl olmuştu hâlâ yerine gelmemişti. Gayıptan sırrıma nidâ geldi ki: ‘Ey Bâyezîd, senin dileğinin yerine gelmesi için o nuru hürmetle şefaataçi yap,’ dedi.”

“Ey Allah'ım! O kimin nurudur?” deyince, gayıptan bir ses geldi ki: ‘Ebü'l-Hasan dedikleri, has bir kulumun nurudur; senin isteğinin yerine gelmesi için o nuru şefaataçi yap.’”

Şeyh diyor ki: “Harakân'a varınca yirmi dördüncü günde *Kur'ân*'ın tamamını öğrendim.”

Başka bir rivayette, Bâyezîd, “Fatiha'yı okumaya başla” dedi. Şeyh der: “Harakân'a varınca *Kur'ân*'ı hatmettim.” şeklindedir.²²

Dolayısıyla *Muntahab-i Nûru'l-ulûm*, *Tezkiretu'l-evliyâ* ve onlardan sonra günümüze kadar yazılmış olan tasavvufî eserlerde yer alan bu ve benzeri menkıbelerin bilimsel değeri elbette tartışma konusudur. Elimizde onları destekleyecek kesin tarihî bilgiler de mevcut değildir. Yukarıda da işaret edildiği gibi Harakânî'nin zamanına yakın dönemlerde yazılıp ondan söz eden kaynaklarda da bu tür bir malumat yoktur. Bütün bunlara rağmen Attâr, Mevlâna ve Câmî gibi ünlüler başta olmak üzere, birçok sûfi bu menkıbelere inarak onları üstün bir değer ve inanç şeklinde telakki etmişlerdir.

Fakat Şeyh Harakânî'nin fikrî ve tasavvufî seyir açısından Bâyezîd-i takip ettiği kesindir. Bunun kanıtları Harakânî'nin, *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm* ile diğer tasavvufî eserlerdeki sözlerinde açıkça görülür. Nitekim Zerrînkûb da bu boyuttan hareketle, "Bâyezîd-i Bistâmî'nin mânevî mirasının... o dönemde Bistâm ve çevresinde Şeyhülmeşâyih Ebû Abdullah-i Dâstânî (348-417/959-1026) ile Ebû'l-Hasan-i Harakânî'ye intikal ettiğini."²³ ifade eder.

Attâr'ın verdiği bir menkıbede, aynı zamanda Ebû'l-Hasan'ın arkadaşı olan *Şeyhülmeşâyih* lakaplı Ebû Abdullah-i Dâstânî (veya Dûstânî, 348-417/959-1026) de kendi ifadesiyle, Bâyezîd'in türbesini ziyareti hususunda adeta onunla yarışıp durmakta ve bir türlü ona yetişememektedir.²⁴

Yine Attâr'ın *Tezkiretu'l-evliyâ*'sında yer alan aşağıdaki menkıbeden, Ebû'l-Hasan'ın Bâyezîd'e apayrı bir değer verdiği anlaşılmaktadır:

Nakledilmiştir ki: Şeyh'in vefatı yaklaşıncı dedi: "...Benim mezarımı otuz arşın daha derin kazın; buranın zemini Bistâm'ın zemininden daha yüksek olduğu için, benim mezarımın Bâyezîd'in mezarından daha yukarıda olması uygun olmaz, edebe sığmaz."²⁵

2. 2. Şeyh Harakânî ile Şeyh Bâyezîd'in Bazı Ortak Fikirleri

Nitekim Şeyh Harakânî, her sâlik için olmazsa olmaz şartlardan sayılan amel, ihlâs ve nefsin arındırılması ile ilgili Şeyh Bâyezîd'den şunları nakle-der:

Bâyezîd demiştir: "İyi kul, iki eli düzgün olan kişidir; yani meleklerin sağ elle yazmaları için, her iki eliyle yaptığı şey iyilik olmalıdır; (amelleri) meleklerin sol elle yazacakları şeyler olmamalıdır."²⁶

Bâyezîd dedi: "Ey riyakâr (adam), varsayalım ki her şeyi ilimle çözdün, kalbin iradesini ne yaparsın; çünkü Allah'a karşı doğru durmadıkça, sana yararı yoktur.

Bâyezîd -Allah ona rahmet etsin- dedi: Vücuda seslenip dedim: "Ey Rab-bimin bütün sırlarının sığınağı, hayır (!) sende yücelik yoktur; (oysa bir vücut) bir gün ve gecede arınır (temizlenir); nihayet on beş gece ve gündüz; âlimle-rin görüşleri bundan fazlası değildir; ey kirlî vücut, otuz yıl oldu, sen hâlâ arınmamışsın, yarın senin, Temiz (Allah)'in karşısında, temiz olarak durman gerekecektir."²⁷

Bâyezîd -Allah ona rahmet etsin- dedi: "Sözünün hesabını (cevabını) unutmayınız; kim sözünün hesabını düşünmezse konuştuğunda pervasızca konuşur. Kıyamet gününün hesabını da unutmayınız; zira kim kıyametin he-sabını yapmazsa nereden toplarsa toplansın mal hususunda cesur olur. Davra-nış (gıtme)'ın değerini de iyi biliniz; davranışın değerini iyi bilmeyen kişi, arkadaş edinme (sohbet)'de ihtiyatlı olmaz."²⁸

ŞEYH HARAKÂNÎ İLE ŞEYH BÂYEZÎD ARASINDAKİ İLGİNÇ MÂNEVÎ İLİŞKİ

Ve dedi: Şeyh Bâyezîd'den hikâye etmişler ki: "Yaptığın her erdemli işin peşinden, bir kötülük yapma; çünkü gözün ona ilişince, kötülüğü görürsün iyiliği değil." Şeyh dedi: "Sana tavsiyem, iyiliği de kötülüğü de unut!"²⁹

Harakânî'nin aynı manayı ifade eden şu fıkrası *Tezkiretu'l-evliyâ'* da yer alır:

Ve dedi: Öyle olmalı ki, sizi izlemekle görevli melekleri sizden râzı olarak geri göndermelisin; eğer bu olmuyorsa, öyle olmalı ki, akşam vakti amel defteri onların elinden alıp silinmesi gerekeni silmeli ve yazılması gerekeni yazmalısın; eğer olmuyorsa, öyle olmalı ki (melekler) akşam dönünce: "Ne onun yaptığı bir iyilik vardı ne de kötülük", desinler. O zaman Yüce Allah der ki: "Ben onların iyiliğini size söylerim"³⁰

Harakânî nefsin arındırılması için benimsediği çile ve riyazet hususunda da şeyhi Bâyezîd'in bir sözünü naklettikten sonra kendisinin de benzer metodu benimsediğini söyler:

Bâyezîd -Allah yüce ruhunu kutsasın- dedi: Bir gece nefse: "İbadet et, dedim." "Ben ölmüşüm", dedi. Elbiseleri çıkardım ve dedim: "Ölüye iyi elbise yakışmaz"; hasır sardım ve uyudum (uzandım); dedim ki: "Eğer o ölmüş ise, sabaha kadar işkencede olacak."³¹

Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî dedi: Ben de bir gece dedim: "Ey nefis, namaz kıl." "Kılamam", dedi. Kalktım, kendimi iple astım ve dedim: "Ölmüşsün sen." O anda onu mihraba getirince: "Kılarım", dedi.³²

Şeyh Bâyezîd, aynı hususta başka yerde şöyle der:

"...Nefsimin bir şey yapmasını emrettim o reddetti. Bir yıl boyunca ona su vermemeyi kararlaştırdım."³³

"Nefsimden Allah'a itaat etmesini istedim reddetti. Ona bir yıl su vermedim."³⁴

Harakânî de şöyle der:

"Gece olup insanlar uykuya dalınca, sen bu vücudu pranga (kelepçe), incitici kilim (işkence elbisesi) ve deri kamçı arasına al (işkence yap) ki yüce Allah bu vücuda acıyarak şöyle der: 'Ey kulum bu vücuttan ne istiyorsun?' De ki: 'Allah'ım seni istiyorum.' O zaman der ki: 'Ey kulum, bu çaresizi bırak, ben seninim.'³⁵

Şeyh Bâyezîd'in riyazetle ilgili hâli hakkında denilir ki "... Bâyezîd ulu ve yüce Allah'ı zikredince idrar yerine kan çıkardı."³⁶

Şeyh Harakânî de kendi hâli ve kâmil bir sâlikin vasıfları hakkında şöyle der:

"Allah'ın adını anan bir kimsenin, şu üç halden boş olmaması gerekir: Ya idrarı kan gibi kızarması gerekir ya da kömür gibi siyah; yahut ciğeri pare pare kopup önüne dökülmelidir."

Devamla dedi ki: “Çok defa elimi bedenime götürürken beş parmağım kana buluştuğu halde, hâlâ Allah’ı ona yaraşır şekilde anmış değilim.”

Ve dedi: “Üç halden biri, (sende) ortaya çıkmadıkça bu dünyadan gitme: Ya Allah’a olan muhabbetinden dolayı, gözyaşının kana dönüştüğünü görmelisin; ya O’nun korkusuyla kendi idrarının kana dönüştüğünü görmelisin; ya da uyanık olduğun halde, kemiklerinin eriyerek inceldiğini görmelisin.”³⁷

Bâyezîd’in insan severlikle ilgili şu meşhur sözünü (din açısından doğru mu hatalı mı olduğu burada tartışılmayacaktır):

“İlâhî! Eğer geçmiş ilminde birine ateşle azap yapmak varsa, onda (cehennemde) cesedimi, başkası sığmayacak kadar büyüt.” veya “Allah mahlûkat yerine cehennemde bana azap etseydi...”³⁸

Harakânî çeşitli sözlerinde biraz farklı naklederek yorumladığı gibi kıyamet gününde kendisinin de aynı rolü üstlenmek istediğini vurgular.

Bâyezîd bir vakit derdi: “Ey Allah’ım, kıyamette beni kendi hükmün ile kendi halkın arasında siper yap; onların hesabını benden sor; çünkü onlar zayıflar güçleri yetmez.”³⁹

Ve dedi: “Hakk Teâlâ bana öyle fikir verdi ki, O’nun bütün mahlûkâtını onda gördüm; onda kalıp durdum; gece gündüz onun meşguliyet beni sardı, fikir basirete dönüştü; küstahlık ve muhabbete dönüştü; heybet ve vakara dönüştü; o fikirle O’nun birliğini kavradım ve öyle bir mertebeye ulaştım ki fikir hikmete dönüştü, dosdoğru yola ve halka şefkat haline dönüştü; O’nun halkına kendimden daha şefkatlisini görmedim; dedim: **Keşke bütün halkın yerine ben ölseydim de, halkın ölümü tatması gerekmeseydi; keşke bütün halkın hesabını benden sorsaydı da, halkın kıyamette hesap vermesi gerekmeseydi; keşke bütün halkın cezasını (azabı) bana çektirseydi de onların cehennemi görmeleri gerekmeseydi.**”⁴⁰

Harakânî, Ebû Saîd Ebû’l-Hayr ile meşhur görüşmesinde de şöyle der:

“Yarın kıyamette, hemen ortaya çıkma çünkü sen tamamen lütufsun, dayanamazsın; bu nedenle ilkin ben gidip kıyametin dehşetini yatıştırırım, ondan sonra sen çık gel...”

“Allah, bir kâfire öyle bir güç vermişti ki, dört fersahlık bir dağı yerinden sökmüş ve (Hz.) Musa’nın askerleri üzerine atmaya gitmişti. O halde Allah’ın bir mümine, kıyametin dehşetini yatıştıracak kadar güç vermesi, tuhaf olur mu hiç?”⁴¹

Şeyh Bâyezîd’in Hacla ilgili tartışmaya açık görüşlerinin benzerinin, müridi Şeyh Harakânî’de de mevcut olduğu görülür. Bâyezîd’in kaynaklarda yer alan bu husustaki bazı sözleri şöyledir:

Ebû Yezîd dedi: “Hac yolculuğuna çıktım, yolda bir zenci gördüm. Bana: ‘Nereye gidiyorsun?’ dedi. ‘Mekke’ye’ deyince, ‘Sen aradığın şeyi Bistâm’da

ŞEYH HARAKÂNÎ İLE ŞEYH BÂYEZÎD ARASINDAKİ İLGİNÇ MÂNEVÎ İLİŞKİ

biraktın, oysaki sen bilmiyorsun. O sana şah damarından daha yakın olduğu halde sen O'nu arayıp durursun.”⁴²

“İlk kez hac ettiğimde evi (Kâ'be'yi) gördüm; ikincisinde evin sahibini gördüm fakat evi görmedim; üçüncüsünde ne evi ne de evin sahibini gördüm.”⁴³

“Allah'ın Beytu'l-haram'ının etrafını tavaf ediyordum. Ona varınca Beytu'l-haram'ın beni tavaf ettiğini gördüm.”⁴⁴

Nitekim Şeyh Ebû Saîd, hac yolculuğuna çıkıp Harakân'da Şeyh Ebû'l-Hasan'ı ziyaret ettiği sırada aralarında şu diyalog geçmişti:

Ebû Saîd'in müntesibi müellif Muhammed b. Munevver'in ifadesiyle Eû Saîd, Ebû'l-Hasan'a dedi:

“Sana bir şey danışacağım; mübarek (hac) yolculuğuna çıkıyorum, (bu) cemaati kendimle birlikte götürüyorum.” Ebû'l-Hasan: “Ya Ebû Saîd, hemen buradan geri dön... Seni Mekke'ye bırakmazlar. Sen, seni Mekke'ye götürmelerinden daha üstünsün. Seni tavaf etmesi için, Kâ'be'yi sana getirirler... Ey Şeyh! Biz, her gece Kâ'be'nin senin etrafını tavaf ettiğini görüyoruz, senin Kâ'be'de ne işin vardır? Geri dön; çünkü seni bunun için getirttiler. Hacı yaptın. Ebû'l-Hasan'ın, hüznü çölnü aştın; onun niyazının *lebbeyk* (emrine hazırım)'ini duydun; onun tekkesinin Arafât'ına çıktın; onun nefisinin şeytanlarının taşlanması şahit oldun...”⁴⁵

Ebû'l-Hasan'ın müntesibi *Nûru'l-'ulûm*'un müellifinin ifadesiyle Harakânî, Ebû Saîd'in yukarıdaki sorusunu şöyle cevaplar:

“Ey Ebû Saîd, neden Kâ'be'nin sana geleceği gibi (bir mertebede) değilsin?”

“(Şeyh Ebû Saîd) dedi: ‘Bu mertebe senin içindir.’ (Şeyh Ebû'l-Hasan) ‘Gecenin ortasında Kâ'be'yi görmek için bu gece bizimle birlikte mescitte otur’, dedi... Şeyh (Harakânî) dedi: ‘Ey Ebû Saîd, bak!’”

“Ebû Saîd, ev (Kâ'be'nin) iki şeyhin başı üzerinde tavaf ettiğini gördü. Ebû'l-Hasan dedi: ‘Allah'a sığınırım!’ Ebû Saîd Kabe'nin halkasını tuttu ve hacet istedi.”⁴⁶

Harakânî'nin başka bir sözü:

“Hakk'ın dışında her ne varsa hepsini terk ettim; o vakit kendimi andım ve Hak Süphânehu ve Teâlâ'dan cevap geldi; halktan ayrıldığımı anladım; lebek Allahumme lebeyk diyerek ihrâm giydim, hac yaptım, vahdaniyette tavaf ettim, Beytülma'mûr beni ziyaret etti; Kâ'be beni tesbih etti; melekler bana senâ etti.”⁴⁷

Harakânî şeyhi Bâyezîd'in *mâsivâ* ile ilgili şöyle dediğini nakleder:

Bâyezîd -Allah onun aziz ruhunu kutsasın- dedi:

“Bütün insanları ölü yerine koymadıkça, kendi amelimi (işimi) ihlâslı görmedim.”⁴⁸

Harakânî'nin de *Tezkiretu'l-evliyâ*'da buna benzer şu iki sözü yer almıştır:

Ve dedi: “Kendimi yalnız başıma bir mahlûk olarak görmedikçe kendi amelimi ihlâslı görmedim.”⁴⁹

Ve dedi: “O'nun dışında bir kimsenin var olduğunu gördükçe amelimi ihlâslı görmedim; her şeyi O olarak görünce ihlâs zuhûr etti. O'nun ihtiyaçsızlığına bakınca bütün halkın amelini bir sinek kanadı kadar (değerli) görmedim. O'nun rahmetine baktım, bütün halkı bir darı tanesi kadar bile görmedim. Böylesi yerde bu ikisinin varlığından hiç söz edilir mi?”⁵⁰

Harakânî bir yerde de Bâyezîd'i de aşarcasına veya onun, birçok kesim tarafından tepkiyle karşılanan meşhur mirâçla ilgili iddiasına gönderme ile şöyle der:

Ve dedi ki: “Bâyezîd, ‘Ben ne mukim ne de misafirim.’ demişti. Ben ise, O'nun bir *teklîğ*inde yolculuk yaptım.”⁵¹

Ebü'l-Hasan-i Harakânî'nin, kendisi için mânevî mürşit olarak kabul ettiği Bâyezîd'den ne derece yoğun bir şekilde etkilenecek onu örnek edindiğinin ortaya konması için, apayrı bir çalışmanın yapılması gerekir. Dolayısıyla muhtelif tasavvufî meselelerde ikisinin ortak görüşlerini ihtiva eden elimizdeki birçok malzemeden burada sadece bazı örnekler verildi.

Harakânî ayrıca Bâyezîd'in burada verilen sözleri dışında birçok başka sözünü, onunla ilgili menkıbe ve kerâmetleri de nakletmiştir. Bunların birçoğu da özellikle Harakânî'nin sözlerini içeren *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*'da yer almaktadır. Dolayısıyla hem bu anılan kitap hem de Harakânî'nin çeşitli kaynaklarda bulunan diğer sözleri şeyhi Bâyezîd'in bazı hususlarıyla ilgili olduğu için ayrıca oldukça önem arz eder.⁵²

Tasavvufî düşünceleri ve tasavvufî hâli yaşama biçimiyle ilgili kendisinden rivayet edilen sözlerde ve müritlere tavsiyelerde Bâyezîd'den aşırı şekilde alıntılarda bulunan⁵³, onu kendine mânevî mürşit olarak kabul eden Ebü'l-Hasan, aşağıdaki sözleriyle tasavvufî merhaleleri kat etmede Bâyezîd'i aştığını işaret eder. Bu da oldukça dikkat çekici olmalıdır:

Ve dedi: “Eğer insanlar, ‘Bâyezîd'in mertebesine ulaştı da saygısızlık etti’, demelerinden çekinmeseydim, Bâyezîd'in Allah'a karşı söylemiş ve düşünmüş olduğu her şeyi size söylerdim.”

(Attâr devamla der ki)

Daha ilginç olanı, ondan naklettiklerine göre, demiştir ki: “Bâyezîd'in düşüncüyle vardığı yere, Ebü'l-Hasan ayakla (yürüyerek) oraya varmıştır.”⁵⁴

Şeyh Harakânî mânevî şeyhi Bâyezîd hakkında böyle bir sözü sarf etmiş mi yoksa bir uydurması mıdır (?) bilemiyoruz. Fakat Harakânî'den önce yaşamış ünlü sûfî Şiblî'nin (ö. 334) de Bâyezîd'le ilgili bir tarizi kaynaklarda yer alır:

“...Şiblî'ye Bâyezîd'in şathiyeleri ve başka hususları soruldu... ‘Şayet Bâyezîd -Allah ona rahmet etsin- burada olsaydı çocuklarımızdan (müritlerimizden) birinin eliyle müslüman olurdu.’ Yani çağımızdaki müritlerden istifade ederdi.”⁵⁵

Ebü Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 300/912) yorumuyla, Şiblî'nin, bu sözüyle kendi zamanına kadar tasavvuf ilminin daha çok mesafe kat ettiğini, şathiyeler hususunda kendi müritlerinin daha ileri derecelere vardığını belirtmek istediği kaydedilmiştir.⁵⁶

es-Serrâc'ın bu yorumu dikkate alınırrsa, şayet Harakânî öyle bir söz söylemişse, muhtemelen kendi zamanında tasavvufun zirvelere ulaşmış olması sebebiyle kendisinin de daha ileri bir noktaya vardığını ima etmek istediği neticesi çıkarılabilir.

Harakânî'nin şeyhi Bâyezîd'in şathiyelerine benzer bir sözü de şöyledir:

Nakledeler ki, bir gün bir hırkalı havadan (dışardan) geldi ve Şeyh'in önünde yere ayak vurarak dedi: “Devrin Cüneyd'i benim, devrin Şiblî'si benim ve devrin Bâyezîd'i benim.”

Şeyh (Harakânî) de ayağa kalktı ve yere ayağını vurarak: “Devrin Mustafa'sı benim ve devrin Tanrı'sı benim, dedi.”⁵⁷

Bâyezîd'in sözlerini içeren *Kitâbu'n-nûr*'daki bir rivayete göre Bâyezîd bir şehre gider. Etrafında kalabalık bir halk kitlesini toplanınca şehirden çıkar ve kalabalığın kendisini takip ettiğini görünce, “nedir bunlar?” der. “Sana arkadaşlık yapmak istiyorlar” denilir. “Allah'ım! Halkın seninle senden perde ve senden bana perde olmamalarını dilerim!” der. Sonra onlarla sabah namazını kılar ve onlara yönelerek şöyle der:

“Benden başka ilâh yoktur; öyle ise sadece bana ibadet ediniz.” O halk “Bâyezîd delirmiş” dedi, onu terk etti.⁵⁸

Şeyh Harakânî'yi Nakşibendî tarikatı silsilesine dahil eden müellifler başta olmak üzere, sûfilerden bazıları yukarıda üzerinde durulan söz konusu mânevî ilişkiyi rahatlıkla kabul ederek savunurken, bir kısım sûfî müellifler bu tür tasavvufî bir ilişkiyi temelde reddetmemekle birlikte, doğru bulmamışlardır. Onların naklettiklerine bakılırsa, irfan ve tasavvuf ehlinin çoğuna göre, bu iki zatın arasındaki söz konusu şeyh-mürît ilişkisi sağlıklı değildir ve onun asıl şeyhi yukarıda adı geçen Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî'dir. Çünkü tasavvuf ehli istalahına göre, bir sûfinin bir mürşide mürît olabilmesi için, başkasının aracılığı olmaksızın o mürşitle birebir görüşmesi, sözlerini duyması ve onun önerilerini dikkate alması gerekir. Hatta sâlikin cismanî bir mürşide uymasının vâcib olduğunu ve mânevî terbiye ile bir mürşide mürît olmanın

tasavvuf otoriterlerinin kanıt ve görüşlerine aykırı olduğunu savunanlar da vardır. Bazısı da Harakânî'nin, bir mürşide ihtiyacı olmayacak kadar üstün bir mertebeye vardığını ifade eder.⁵⁹

Dolayısıyla dikkat çeken hususlardan bir de Harakânî'nin Bâyezîd'den mânevî terbiye aldığını zikreden yazarlar, genellikle onun birebir kendisiyle görüştüğü ve kaynakların da şahitlik ettiği yukarıda adı geçen Şeyh Kassâb'ı anmaktan da geri durmamış olmalarıdır. Bu durum her halükârda onun için başka bir mürşidin kabullenmesi ve söz konusu mânevî ilişkinin yeterli bulunmaması veya mevsûk görülmemesi anlamına gelebilir.

¹ Bk. Muhammed bin Munevver, *Esrâru 't-tevhîd fî makâmâtî 'ş-Şeyh Ebi's-Sa'id* (nşr. Muhammed Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî), Muessese-i İntişârât-i Âgâh, Tahran 1321 hş., I muk., 23-43, 70 vd.; Tefezzulî, A-Mehîn, F. Cevân, *Ferheng-i Bozorgân-i İslâm ve İrân*, Meşhed 1372 hş., s. 420-421; Yazıcı, Tahsin, "Ebû Saîd Ebû'l-Hayr", *DİA*, X, 220-222. Müritlerin şeyhlere bağlılığı, şeyhin elinden hırka giymek, onun telkin ettiği zikri yapmak veya şeyhin sohbetini dinleyerek hizmetinde bulunup ondan terbiye almak şeklindeki üç yolla gerçekleştiği kabul edilmiştir. Hırka giymek de iki şekilde olur: Biri müritliğin göstergesi olan irâde hırkası, diğeri kutsama amacıyla giyilen teberrük hırkasıdır. Birincisi birden fazla mürşidden giymek doğru olmaz, ikincisi ise birçok şeyhten giyilebilir. Bk. Râzî, Necmuddîn, *Mirsâdu'l-'ibâd* (nşr. Muhammed Emîn-i Riyâhî), Tahran 1374 hş., muk., s. 32; krş. Kâşânî, 'İzzuddîn Mahmud b. Alî, *Misbâhu'l-hidaye ve miftâhu'l-kifâye*, nşr. Celâleddîn-i Humâyî, Taran 1367 hş., s. 21 ve dipnot 5; Uludağ, Süleyman, "Hırka", *DİA*, XVII, 373-374) Hakikaten o dönemin sûfilerinin biyografilerine baktığımızda Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ın örneğinde olduğu gibi, bazı ünlü sûfilerin bir iki ve hatta üç mürşitten hırka giydiği görülür. (Bk. *Esrâru 't-tevhîd*, I muk., 23-43, 70 vd.)

² Câmî, Abdurrahman, *Nefhâtu'l-'uns min hazarâti'l-kuds* (nşr. Mehdi-yi Tevhîdî Pûr), İntişârât-i Kitâbfurûşi-yi Mahmûdî, Tahran 1336 hş., s. 286, 298; Zeynu'l-'Abidîn-i Şîrvânî, *Riyâzu's-siyâha* (nşr. Asgar Hâmid Rabbânî), Tahran 1982, s. 520; Hakîm, Muhammed Takî Han, *Genc-i Dâniş: coğrafyâ-yi târihi-yi İrân* (nşr. Abdullhuseyn-i Nevî'î), Tahran 1366 hş., s. 211; Server Lâhorî, *Hazînetu'l-esfîyâ'*, Lâhor 1994, III, 21.

³ Bk. *Esrâru 't-tevhîd*, (talikât) II, 660.

⁴ el-Hucvîrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb* (nşr. Valentine A. Zhukovski, muk. Kâsım-i Ensârî), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1358 hş./1979, s. 202-203; *Nefhâtu'l-'uns*, s. 286 vd.; Dehhdâ, Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran 1337-1346 hş., III, 578; Kaynakları için bk. *Ferheng-i Bozorgân-i İslâm ve İrân*, s. 62; Hakikat, Abdurrefî, *Târih-i İrfân ve Ârifân-i İrân*, İntişârât-i Kumiş, Tahran 1372 hş., s. 352-53.

⁵ Mînovî, Muctebâ, *Ahvâl ve akvâl-i Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî be Demîme-i Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1372 hş., s. 12; Herevî, Hâce Abdullah, *Tabakâtu's-süfiyye* (nşr. Abdulhay Habîbî), Kâbul 1341 hş., s. 308; krş. *Nefehâtu'l-'uns*, s. 298; İsfizârî, Mu'innuddîn Muhammed, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât* (nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm) Tahran 1338 hş., I, 305; *Genc-i Dâniş*, s. 590.

⁶ *Nefehâtu'l-'uns*, s. 286, 298.

⁷ Meybedî, Ebû'l-Fazl Reşîduddîn, *Keşfu'l-esrâr ve 'uddetu'l-ibrâr* (nşr. Ali Asgar-i Hikmet), İntişârât-i İbn-i Sînâ, Tahran 1339 hş., VIII, 327.

⁸ *Esrâru't-tevhîd*, (talikât) II, 660.

⁹ *Tabakâtu's-süfiyye*, 510.

¹⁰ Bk. *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 132.

¹¹ Bk. *Keşfu'l-mahcûb*, s. 228-240, 235 vd.

¹² Muhtemelen Harakânî'nin, adı bilinmeyen bir müridi onun menkıbeleri ve sözleriyle ilgili günümüze ulaşmamış *Nûru'l-'ulûm* adında bir eser yazmış ve yine kimliği belirsiz başka bir müntesibi, bu kitaptan, bilinmeyen bir tarihte *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm* adıyla bir seçme yapmıştır. Bu seçmenin günümüze gelen tek nüshası ise hicrî VII. asrın sonunda istinsah edilmiştir. Hem asıl kitabın hem de seçmenin ne zaman yazıldığı belli olmadığı için onların Harakânî'den ne kadar zaman sonra yazıldığı bilinmemektedir.

¹³ Şahinoğlu, M. Nazif, “Bâyezîd-i Bistâmî, Düşünceleri ve Tasavvufî Görüşleri” *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum 1992, sa. 20, s. 177; Muderris-i Tebrîzî, Mîrzâ Muhammed Ali, *Reyhânetu'l-edeb fî terâcîmi'l-ma'rûfîn bi'l-kunâ ve'l-elkâb*, Tahran 1363-1373/1944-1953, II, 124.

¹⁴ Bk. İsfizârî, Mu'innuddîn Muhammed, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât* (nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm) Tahran 1338 hş., I, 304 Harîrîzâde Muhammed Kemâleddîn, *Tibyânu'l-vesâil fî beyâni selâsili't-tarâik* (Süleymaniye Ktp. İbrâhim Efendi, nr. 432), I, vr. 104-108; krş. Şîrâzî, M, Masûm, *Tarâ'iku'l-hakâ'ik* (nşr. M. Ca'fer Mahcûb), Tahran 1339-45 hş., II, 11, 48-49; Massignon, Louis-Yazıcı, Tahsin, “Tarikat”, *İA*, XII/1, 16; Kufralı, Kasım, “Hırka” ve “Hırka-i Şerîf”, *İA*, V/1, 449-452; Uludağ, “Harakânî”, *DİA*, XVI, 93; Atasoy, Nurhan, “Hırka-i Saâdet”, *DİA*, XVII, 374-377; *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 9-10; Ahmed Rifat, *Lugât-i Târihiyye ve Coğrâfiyye*, İstanbul 1299, I, 54-55; Tedeyyin, ‘Atâullah, *Cilvehâ-yi Tasavvuf ve 'İrfân der 'Îrân ve cihân*, İntişârât-i Tehrân, Tahran ts., s. 394. Elbette sonradan yazılan bazı sûfi kaynaklardaki bir görüşe göre de Uveys el-Karanî Hz. Ömer ve Hz. Ali'den hırkasını almış, o ikisi de hırkalarını Hz Peygamber'den, o da vahiy meleği Cebrail'in aracılığıyla Allah'tan almıştır. Söz konusu zattan tasavvufî terbiye alanlara *Üveysî* denilir. Bu normal yolun dışında mânevî olarak birbirinden tasavvufî terbiye alanlara da *Üveysî* denilmiştir. Bazı müellifler ise, Nakşbendîlerin Uveys el-Karanî'den geldiğini söyledikleri silsilelerini sıhhatli bulmamışlardır. Onlara göre, ondan herhangi bir tarikat silsilesi yayılmamıştır. Dolayısıyla onlara göre

Uveysilik tâbiinden sayılan Üveys el-Karanî'ye sun'î bir isnatla nisbet edilen bir tarikattır. Bk. *Tarâ'iku'lhakâyik*, II, 11, 48-49; Massignon, Louis-Yazıcı, Tahsin, "Tarikat", *İA*, XII/1, 16.

¹⁵ es-Sehleki, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Kitâbu'n-nûr fî kelimâti İbn Tayfûr* (eser Abdurrahman Bedevî tarafından "*Şatahâtu's-sûfiyye*" adıyla neşredilmiştir), Kahire 1946, s. 28, 32-33.

¹⁶ Kaynakları ve biyografisi için bk. Nicholson, R. A.-Ritter, H., "Bâyazîd", *İA*, II, 398-400; Şahinoğlu, M. Nazif, a.g.mak., s. 175-189; Zeryâb, 'Abbâs, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Dânişnâme-i Cihân-i İslâmî*, B II, s. 176-184; *Târîh-i İrfân ve Ârifân-i İrân*, s. 291-321; Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, V, 238-241; Bolat, Ali, *Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 99-114; *Ferheng-i Bozorgân-i İslâm ve İrân*, s. 254.

¹⁷ *Cilvehâ-yi Tasavvuf ve İrfân der İrân ve Cihân*, s. 47; el-Kevseri, M. Zâhid, *İrgâmu'l-merîd fî şerhi en-Nazmi'l-'atîd*, İstanbul 1977, s. 46.

¹⁸ *İki yüz küsur yıl* ifadesi bir yanlış olmalı. Çünkü daha önce geçtiği gibi Bâyezîd takriben hicri 234 (848) veya 261 (875) yılında vefat etmiş ve Ebu'l-Hasan ise 351-354 (962-965) yılları arasında doğup 425 (1033) yılında vefat etmiş olduğuna bakılırsa, aralarında iki yüz küsur değil, yüze yakın (90) veya yüz küsur (120) yıl gibi bir zaman söz konusudur.

¹⁹ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 141. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî de *Mesnevî*'de Ebû'l-Hasan ile Bâyezîd-i Bistâmî arasındaki bu mânevî ilişkiyi aşağıdaki başlık ve beyitlerde kendi üslûbuyla şöyle anlatmıştır:

Bâyezîd'in -Allah ruhlarımı takdis etsin- yıllarca önce Ebû'l-Hasan-i Harakânî'nin geleceğini müjdelemesi; kılığım, kıyâfetini, huyunu-hususunu bir bir anlatması... tarihçilerin onaylaması

Bâyezîd'in önceden Ebû'l-Hasan'ın halini nasıl gördüğü hikâyesini duymuşsun.

O takvâ sultanı bir gün müritlerle çöl ve oviden geçip giderken,

Rey mıntıkasında, Harakân tarafından, birden ona güzel bir koku geldi.

Hem orada iştiyakla bir inledi, hem de havadan gelen o kokuyu içine çeke çeke bir kokladı.

O güzel kokuyu âşikâsına içine çekti; sanki camı yelden şarap tadıyordu...

Onda mestlik belirtileri açığa çıkınca, tam da o anda bir müridi ona vardı.

Sonra ona sordu ki: "Şu beş (duyu) ve altı (yön)'nın dışında olan bu güzel haller de nedir?"

Yüzün bir kızarır, bir sararır, bir ağarır; nedir bu hal, nedir bu (hoş) haber?...

O testiden bir yudumu bize de dök; o gül bahçeden bir nebzeyi bize de koklat...

Ey sırrı söyleyenin sır kutusu, lütuf buyur da, senin akdoğanın (kalbin) avladığı şeyi anlat, haydi anlat..."

Dedi: "Peygamber'e Yemen'den gelmiş olan koku gibi, bana acayip bir koku geliyor..." (Bk. *Mesnevî-yi ma'nevî*, s. 634-35; *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 261 vd.; *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 101)

Dedi: “Şu taraftan bana, bir dostun kokusu geliyor; zira bu köyde bir şehriyar çıkıp gelir.

Bunca yıl sonra bir şah doğar; göklere bir büyük çadır kurar.

Yüzü Hakk’ın gül bahçesinden güle dönüşür; makamı benden de üstün olur.”

“Nedir adı?” dedi: “Adı Bû’l-Hasan.” Kaşının ve çenesinin şeklini söyledi;

Boyunu, rengini ve şeklini; saçını yüzünü bir bir anlattı.

Onun rûhî hilyelerini de söyledi; niteliklerini, yolunu, yerini ve varını da...

O zamanı tarihe geçirdiler; o çağı kebabla süslediler.

O vakit ve o tarihin tam zamanı gelince, doğdu o şah, zarla mülkü kazandı.

Bâyezîd’in vefatından yıllarca sonra, Ebû’l-Hasan doğdu.

O padişahın, tutumluluktan, cömertlikten onun huyları hakkında ne söylediye, öyle çıktı... (Bk. Mevlâna Celâleddîn Muhammed, *Mesnevi-yi ma’nevî*, (nşr. Nicholson, Reynold A.), Tahran 1376 hş., s. 634-636; Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevi ve Şerhi*, M. E. B. İstanbul 1985, IV, 261-265; krş. *Şeyh Ebû’l-Hasan-i Harakânî*, s. 101)

Ebû’l-Hasan’ın -Allah ondan râzı olsun- Bâyezîd’in kendisinden, hâllerinden haber vermesini duyması:

Bâyezîd’in buyurduğu gibi, Ebû’l-Hasan doğdu ve halktan da bunu duydu.

Bâyezîd, “Hasan benim müridim ve ümmetim olur; her sabah gelir türbenden ders alır”, dedi.

Ebû’l-Hasan, “Ben de rüyasını gördüm, şeyhin ruhundan bunu duydum” dedi.

Her sabah, kabrine giderdi; kuşluğa dek huzurda dururdu.

Ya şeyhin misâli karşısında durur; ya da söyler söylemez müşkülü hallolurdu.

Derken yine bir gün, kutluluklarla mezarlığa girdi; mezarları kar yeni sarmıştı.

Kar, kat kat yığılmış, bayrak gibi boy atmıştı; kubbe kubbe olan karı gürünce canı sıkıldı.

O diri şeyhinden, mezarından bir ses geldi: “Buradayım ben, bana gel.” diyordu.

“Bu yana gel, sesime doğru koş; âlem kar gibi geçicidir, benden yüz çevirme.”

İşte Ebû’l-Hasan’ın hâli o günden beri iyileşti ve önceden duyduğu şaşılacak şeyleri gördü.

Bk. *Mesnevi-yi ma’nevî*, s. 640 vd.; krş. *Mesnevi ve Şerhi*, IV, 275-76; *Şeyh Ebû’l-Hasan-i Harakânî*, s. 102.

²⁰ Birkaç köyün bulunduğu mıntıka. Bk., *Lugatnâme*, XXIV, 455.

²¹ Ayrıca bk. el- Hânî, Abdulmecîd b. Muhammed, *el-Hadâiku’l-verdiyeye fi hakâ’iki ecillâ’i Nakşibendiyye* (nşr. Abdu’l-Vekîl ed-Derûnî), Dimaşk ts., s. 106.

²² *Tezkiretu’l-evliyâ* (nşr. R. Nicholson, Dunyâ-yi Kitâb, Tahran 1370 hş., II, 201-202.

²³ Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Custucû der Tasavvuf-i İrân*, Emîr Kebîr Tahran, 1369 hş., s. 56

²⁴ *Tezkiretu’l-evliyâ*, II, 202-203. Naklederler ki, Şeyhülmeşâyih şöyle dedi: “Otuz yıldır Şeyh Ebû’l-Hasan’ın korkusundan gözüme uyku girmemiştir; ayağımı attığım her yerde onun oraya benden evvel adım attığını gördüm; öyle ki, iki yıldır Bistâm’da,

ondan önce Bâyezîd'in türbesine varmak istiyorum yapamıyorum; çünkü o Harakân'dan üç fersah yol kat eder, benden önce oraya varır.”

²⁵ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 254.

²⁶ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 131.

²⁷ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 132. Harakânî'nin mânevî mürşidi Bâyezîd'in aynı içerikteki sözü kaynaklarda şu şekilde de yer almıştır:

O nefisine öğüt vererek şöyle derdi:

“Ey bütün kötülüklerin odağı! Bir kadın dahi aybaşı olduğu zaman üç veya en fazla on günde temizlenir; sen ey nefis yirmi ve otuz yıldır (pislik içinde) oturmuşsun ve hâlâ temizlenmedin! Ne zaman temizleneceksin? Senin Temiz (Allah)'ın elleri arasın-da durman için temiz olman gerekir.” (bk. *Kitâbu'n-nûr*, s. 125).

²⁸ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 123.

²⁹ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 243-44.

³⁰ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 233.

³¹ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 125. Burada da Harakânî'nin, mânevî mürşidi Bâyezîd'i örnek aldığı anlaşılır. Çünkü Kuşeyrî, *Tercume-i Risâle-i Kuşeyriyye* (nşr. Bediuzzamân Frûzânfer, Tahran 1967.s. 39)'de Bâyezîd'e ait şu söz nakledilmiştir:

“Ona Yüce Allah'ın yolunda en ağır şey olarak neyi gördün, dediklerinde, dedi: ‘Bu anlatılmaz.’ En kolay olanı neydi, diye sorduklarında, ‘bu söylenebilir’ dedi. Devamla dedi: ‘Kendi vücudumu itaate çağırdım, dinlemedi; bir yıl ona su vermedim.’” (ayrıca bk. *Kitâbu'n-nûr*, s. 127, 210)

³² *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 125.

³³ *Kitâbu'n-nûr*, s. 127.

³⁴ *Kitâbu'n-nûr*, s. 210.

³⁵ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 122-123.

³⁶ *Kitâbu'n-nûr*, s. 161.

³⁷ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 120-121.

³⁸ *Kitâbu'n-nûr*, s. 31 krş. aynı eser, s. 102, 147.

³⁹ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 129. Harakânî'nin mânevî mürşidi Bâyezîd'in, benzer sözleri için bk. *Kitâbu'n-nûr*, s. 31, 102, 147.

⁴⁰ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 217.

⁴¹ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 206.

⁴² *Kitâbu'n-nûr*, s. 108. Bir rivayette da şöyle der: “Ebû Yezîd dedi: Hac yolculuğuna çıktım, yolda bir adam karşıma çıktı... Bana: ‘Nereye gidiyorsun?’ dedi. ‘Mekke'ye’ deyince, ‘ne kadar paran var?’ dedi. ‘Yanımda iki yüz dirhem var’ dedim. ‘Etrafımı yedi kez tavaf et, iki yüz dirhemi de bana ver, çünkü çocuklarım vardır’ dedi. Onun etrafımı tavaf ettim ve iki yüz dirhemi de ona verdim.” Aynı eser s. 164

⁴³ *Kitâbu'n-nûr*, s. 102.

⁴⁴ *Kitâbu'n-nûr*, s. 129.

⁴⁵ Bk. *Esrâru't-tevhîd*, (tâlikt) I, 138.

⁴⁶ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 137-138.

⁴⁷ *Mucmel-i Fasîhî*, II, 150. Söz konusu düşünce sadece bu zâta âit değildi. Harakânî'nin gençliği yıllarında kaleme alınmış olan *Kûtu'l-kulûb*'da bâzı zâtların şöyle dediği kaydedilmiştir: “Nice kişiler Horasân'da ikamet ettikleri halde, Kâ'be'yi tavaf edenlerden daha çok Kâ'be'ye yakındırlar.”“Şüphesiz Allah'ın öyle kulları vardır ki, Üstün ve Yüce Allah'a yaklaşmak için Kâ'be de onları tavaf eder.” Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, Mısır1381/1961, II, 248.

⁴⁸ *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 125.

⁴⁹ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 213.

⁵⁰ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 221.

⁵¹ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 223.

⁵² Ayrıca bk. *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 112, 123, 126, 127-129, 132-134, 141. Ayrıca bk. *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 207-208, 210-211, 222-223, 229-230, 234-235, 250, 254.

⁵³ *Muntahab-i Nûru'l-'ulûm*'da Harakânî Bâyezîd'den birçok söz nakleder.

⁵⁴ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 223.

⁵⁵ *Kitâbu'n-nûr*, muk. s. 40; krş. es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, (nşr. A. Mahmud-A. Surûr), Mısır 1380/1960, s. 480; krş. Serrâc, Ebû Nasr-i Tûsî, *el-Luma'*: *İslâm Tasavvufu*, çev. Kâmil, H. Yılmaz İstanbul 1996, s. 387.

⁵⁶ *Kitâbu'n-nûr*, muk. s. 40; krş. *el-Luma'*, s. 480; krş. *el-Luma'* (çeviri) s. 387. Fakat *Kitâbu'n-nûr*'un nâşiri Abdurrahman Bedevî, Serrâc'ın yorumunun hatalı olduğunu, daha önce can korkusuyla Hallâc-ı zâhiren tekfir etmek zorunda kalan Şibli'nin, Hallâc'la durumu aynı olan Bâyezîd'i de zâhiren tekfir ettiğini beyan etmek istediğini kaydeder. Çünkü Hallâc'ın başına gelen korkunç hadise hâlâ tazeliğini koruyordu. Bk. *Kitâbu'n-nûr*, muk. s. 40.

⁵⁷ *Tezkiretu'l-evliyâ*, II, 211. Yazar 'Attâr der ki: Bunun anlamı, **Hüseyn Mansûr**'un “**Enelhak**” sözünü açıklarken söylediğimiz gibi, **mahv** halinde bulunmaktır. Ve derler ki, sünnete uymamak velîler için kusur sayılmaz; nitekim [Peygamber] aleyhisselam, “Şüphesiz ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından kokluyorum.” demiştir.

⁵⁸ *Kitâbu'n-nûr*, s. 133, 157.

⁵⁹ Bk. *Tarâ'iku'l-hakâ'ik*, II, 11, 49-51; *Nâme-i Dânişverân-i Nâsırî*, Çâphâne-i Dâru'l-'ilm, Kum ts., I, 281.

**XX. ASIRDA
DOĞU'DAKİ KLÂSİK EDEBİYAT VE KÜLTÜRLER
ÜZERİNE YAPILAN GENEL DEĞERLENDİRMELER***

Adnan Karaismailoğlu**

Özet: XIX. asrın sonlarında Batı'da Doğu edebiyatı üzerinde yoğunlaşmaya başlayan çalışmalarda ortaya konan tespitler ve yorumlar, yaklaşık yüz elli yıldır, bu alanda etkisini sürdürmektedir. Yapılan ciddî ve metotlu araştırmalar, genel anlamda ülkelerin bilimsel ve kültürel zenginleşmesine imkan sağlamış, ancak birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu problemler, galiba, özellikle Türk kültürü, edebiyatı ve geleneği için yaralayıcı olmuştur. Araştırmacılar tarafından bu durum önemsenerek olursa, ayrıntılı araştırmalar yapma gereği duyulacak ve edebî geleneğimizle ilgili bazı metinler, farklı bir yaklaşımla tekrar analiz edilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Klâsik edebiyat, Türk edebiyatı, Klâsik Türk Şiiri

**General Reviews Upon Classical Literature and Cultures
At East Made In XX. Century**

Summary: Comments and findings in the intensified studies at the end of XIX Century upon Eastern Literature in the West have been effective in this field approximately for 150 years. These systematic and important researches enabled countries to achieve cultural and scientific prosperity in general but also brought about many problems. These problems -probably-harmed Turkish culture, literature and tradition particularly. If the importance is given upon this situation by researchers, detailed studies will be needed and texts related to our literary context will be reanalyzed with a different aspect.

Keywords: Classical Literature, Turkish Literature, Classical Turkish Poetry

* Bu yazı, Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Müdürlüğü'nün düzenlediği *Birinci Orta-Doğu Semineri (Kaynaklar, Kavramlar ve Metodoloji)*'nde tebliğ olarak sunulmuştur (Elazığ, 29-31 Mayıs 2003).

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

XX. ASIRDA DOĞU'DAKİ KLÁSİK EDEBİYAT VE KÜLTÜRLER ÜZERİNE YAPILAN GENEL DEĞERLENDİRMELER

Bu tebliğin amacı, bir asrı aşkın bir zaman diliminde Türk dili, edebiyatı ve kültürünü ilgilendiren konulardaki bilimsel eserlerde yer edinen bazı genel tespit ve değerlendirmeleri ele almak, bunları tartışmaya açmak üzere kısa eleştirilere tabi tutmaktır. Eleştiriler sıralanırken, dayanılan kaynaklara bu defa gönderme yapılmayacak, sadece ele alınan hususlara dikkat çekilecektir.

XIX. asırda Batı'da Doğu edebiyatı üzerinde yoğunlaşmaya başlayan çalışmalarında ortaya konan tespitler ve yorumlar, yaklaşık yüz elli yıldır, bu alanda etkisini sürdürmektedir. Gerçekte Doğu'da asırlar boyu geleneksel tarzda sürdürülen bilimsel ve edebî faaliyetlerdeki usul, metot ve alışkanlıklar, tabiatı gereği Doğu'ya özeldi. Irk, dil, kültür ve inanç farklılıkları, XIX. ve XX. yüzyıla ve de Batı'ya göre çok farklı algılanıyor, yani dinî, ilmî ve edebî faaliyetlerde önemsenmiyordu.

Batının öncülük ettiği modern çağın gereği olarak XX. yüzyılda Doğu'da ümmet beraberliği ulusal birliğe doğru yönelirken, geçmişte gerek siyasî ve gerekse inanç birliği içinde çeşitli milletler tarafından sağlanan birikimler, öncelikle Türk, Arap ve Fars ulusları için taksim edilmeye başlandı. Yeni gelişmeler ışığında siyaset, ilim, edebiyat, sanat ve mimarî gibi alanlardaki mirasın paylaşılması gerekliydi. Çünkü yeni ulus-devlet anlayışının dayanacağı temeller aranmaktaydı.

Konuyu edebiyat ve kültür alanlarıyla sınırlarsak, Batı'da gelişen edebiyat tarihçiliği, 1900'ün birinci, ikinci yıllarında batı dillerinde Türkler, Araplar ve Farmlar için modern tarzda kapsamlı ilk edebiyat tarihlerinin yazılmasını sağladı. Belirli metotların ve anlayışların izinde yapılan bu bilimsel çalışmalar, daha sonra Doğu'da modern tarzda yapılan araştırmalara örneklik etti. Yeni anlayışla yapılan ciddi ve metotlu araştırmalar, genel anlamda ülkelerin bilimsel ve kültürel zenginleşmesine imkan sağlamasına karşılık, birçok problemi de beraberinde getirdi. Bu problemler, galiba, özellikle Türk kültürü, edebiyatı ve geleneği için yaralayıcı oldu.

Doğu'daki mirasın paylaşımında dil ve coğrafya dikkate alınarak, yazılı ilmî ve edebî miras, "Türk şiiri", "Fars şiiri" ve "Arap şiiri" veya "Arap edebiyatı" ve "Fars edebî geleneği" gibi dil ve ulus farklılığı vurgulanarak sınıflandırıldı. Bu sınıflandırmada, Türklerin, birikimlerinin birçoğundan vazgeçmek mecburiyetinde bırakıldığını düşündürecek sonuçlar ortaya çıktı. Bu noktada konuyu ilgi alanımıza çekerek maddeler hâlinde örneklandırmek uygun olacaktır.

Bilindiği gibi bilimsel problemlerin ele alınması sırasında belirli tanım ve isimlendirmelerle işe başlamak gerekir. Çoğu zaman başlangıç noktasının, bir varsayıma dayanması da lüzumlu görülür. Ancak bu, daima gerçeği ve doğruyu bulmak için yapılmaktadır. Sonuçta varsayımlar, unutulmakta ve doğruyla meşgul olunmaktadır. Bugün edebiyat tarihimizi isimlendirme ve sınıflandırma için atılan ilk adımların birçoğu, maalesef hâlâ geçerlidir. Bazı örnekleri, şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Türklerin İslam coğrafyasında yer aldıkları, dinî ve bilimsel faaliyetlerde bulunmaya başladıkları asırlar ve yıllar hakkında ikna edici olmayan tespitler, bilim çevrelerinde hâlâ etkilidir. Konunun tarihî yönünü, bu alanda-

ki bilim adamları tartışmış ve özellikle V. V. Barthold, Z. V. Togan, A. Sayılı, H. Dursun Yıldız gibi bilim adamları konuyu ilmî tetkiklerle, Batı'da ileri sürülenlerden farklı şekilde delillendirmişlerdir. Ancak bu ciddi araştırmalardan özellikle edebiyat tarihimiz açısından yararlandığı söylenemez. Türklerin İslâmiyet'e girişi ve bunun sonrasında ilmî ve edebî faaliyetlerde yer alışı, yaygın olarak XI. asra, Selçuklular zamanına kadar gecikmiş olarak gösterilmektedir. Bu varsayımdan hareket eden Batılı şarkiyatçılar ve bazı Doğulu bilim adamları klâsik Türk şiirini ve şiir geleneğini de XIII., hatta XIV. asırdan başlatmakta ve Anadolu coğrafyasına bağlamaktadırlar. Bütün bunlara ilave olarak bu asırlardaki Türkçe eserlerde Fars edebî geleneğinin etkisinde kalındığı örneklerle anlatılmaktadır. Bu yaklaşımla da etkisinden söz edilen edebî geleneğin, Türklerle ilgisi bulunmadığı gibi bir kanaat yaygınlık kazanmaktadır.

Gerçekte Türklerin, Selçuklulardan ve İslâmiyet'ten evvel, Horasan ve Mâverâünnehir'de buldukları bariz bir gerçek olduğu gibi, Türkçe edebî ürünlerin izini, Kutadgu Bilig ve Dîvânü lügati't-Türk'ün yazıldığı XI. asrın ortalarından birkaç asır öncesine götürmek de mümkündür. Dolayısıyla Türkler, gerek Türkçe ve gerekse Farsça edebî ürünleri nedeniyle bu coğrafyadaki edebî geleneğin içerisinde yer almaktadır.

2- Türklerin tarihte yer aldıkları coğrafyayla ilgili yanıltıcı isimlendirme ve yönlendirme mevcuttur. Örnek olarak Anadolu'daki bir bilginden söz edilirken babaları İran'dan, Acem'den gelmiştir denildiğinde, onun İranlı, daha doğrusu Fars asıllı olduğu sanılmaktadır. Çünkü bugün Türkiye'nin doğusunu İran olarak değerlendiren zihinler, durumu farklı algılamaktadır. Anadolu'ya yaygın olarak Selçuklular zamanında doğudan gelmeye başlayan Türkler için başka bir durum zaten söz konusu değildi. Kafkasya, Azerbaycan, Horasan ve Türkistan hep o yönde olduğu gibi, asırlar öncesinden itibaren bir ikamet bölgesi hâline gelen İran coğrafyası da Türkler için yabancı bir coğrafya değildi. Bugün İran şairleri veya Fars şairleri nitelemesi içerisinde anılan, bazıları İran edebiyatının en önde gelen şairleri olmak üzere, çok sayıda Türk asıllı şair bulunmaktadır. Bu da coğrafi durum ve siyasî tarih göz önüne getirildiğinde gayet doğaldır. Dil ve coğrafya farklılığına dayalı bu tür ayırımlar, bilimsel ve kültürel alanlarda karşımıza kavram ve tanımlama sorunlarını çıkarmaktadır.

3- Klâsik Türk şiiri ve İran edebiyatıyla ilgili olarak Batı'da yapılan ilk tespitler, günümüzde klâsik şiir geleneğimiz için hâlâ yanıltıcı şekilde etkili olmaya devam etmektedir. Bu yargıları şu şekilde özetlemek mümkündür: "İranlıların Farsça şiir tarzı, İranlılara özeldir. İran şiirinin birinci devrini, millî destanî safha teşkil etmektedir." Daha önce işaret ettiğimiz bazı noktalar, bu ifadeleri tartışmaya açmaktadır. Bu tespit, artık bu mirasın ait gösterildiği İran'da bazı araştırmacılar tarafından da sorgulanmakta, özellikle XI. ve XII. asırda Farsça yazmış olan şairlerin çoğu Gazneli ve Selçuklu sultanlarına olan yakınlıkları sebebiyle kınanmaktadır. Çünkü bu edebî ürünlerdeki içerik, Fars ulusçuluğu gözüyle bakıldığında onları rahatsız etmektedir. Bugün İran'da daha ileri giderek, bu şairlerin son asrın başlarına kadar uzanan on bir asırlık dönemde İran'a ve İranlılığa ilgi göstermediğini belirten ve örneklen-

XX. ASIRDA DOĞU'DAKİ KLÁSİK EDEBİYAT VE KÜLTÜRLER ÜZERİNE YAPILAN GENEL DEĞERLENDİRMELER

diren araştırmacılar bulunmaktadır. Bu durum, İslâm sonrasında Yeni Farsça ile kaleme alınan ilk eserleri de içeren uzun bir dönem hakkında, günümüzden yüz yılı aşan bir zamandan beri oluşturulan hükümlerin, nasıl zayıf temellere oturduğunu göstermektedir.

4- Klásik Türk edebiyatı ve kültür tarihimiz için hemen sadece Türkçe yazılan eserler, dikkate alınmaktadır. Yaklaşık on iki asır boyunca Türk asıllı kişiler tarafından yazılan Arapça ve Farsça eserler, dil farklılığı nedeniyle edebî ürünlerimiz arasında hemen hiç görülmemektedir. Örnek olarak XI. veya XII. asırda Türk asıllı bir şair tarafından İran, Horasan veya Türkistan'da Türklerin duygu, düşünce ve tercihleriyle bir Türk sultan için yazdığı Farsça şiirler, klásik Türk şiir mirası içerisinde görülmemekte, hatta bu şiirler Fars şiiri geleneğinin bir örneği kabul edilmektedir. Daha da ileri gidilerek, bu ve benzeri özelliklere sahip şairleri örnek alan Anadolu'daki Türkçe yazan şairler de Fars şairlerinin taklitçisi olarak nitelenmektedir. Bu durum gerçekte çok farklı değerlendirilebilirdi.

Bilimsel ciddiyetle tartışılması gereken bu tablonun bir benzeri günümüzde Almanya'da bulunmaktadır. Almanya'daki Türklerin Almanca kaleme aldıkları eserler hakkında bugün, mazideki örneğe nazaran gerçekçi değerlendirmeler yapılmaktadır. Çünkü bu eserlerin, içerik bakımından daha çok Türklere ait olduğu ve Almanca yazılmış olmalarına karşılık, Türk kimliğini barındırdıkları dile getirilmektedir. Bu nedenle Almanya'da Almanca ve de Türkçe kaleme alınmış edebî ürünler dikkate alınarak "Almanya'da Türk Edebiyatı"ndan söz edilmektedir. Bu yeni durum on, on bir asır öncesine dayanan edebî faaliyetleri izah edecek gibidir ve çok dikkate değerdir.

5- Farsça ve Arapça yazılı eserler, sadece bu dillerin sahiplerine ait gösterilirken, ayrıca Türkçe eserlerdeki Arapça ve Farsça kelimeler, Türkçe yazılmış edebî miras için ayrı bir olumsuzluk unsuru olarak vurgulanmaktadır. Bazı Türk araştırmacılar, Türkçe aleyhine görülen bu durumu tespit için bir Türkçe eserin kelimelerini Arapça, Farsça ve Türkçe asıllı olanlar şeklinde ayırarak oran araştırması yapmaktadır. Bazı İranlı araştırmacılar da aynı yolu takip ederek bazı Türkçe klásik şiir beyitlerindeki kelimeleri sayarak, Türkçe asıllı olmayanları, Arapçalar da dahil olmak üzere Farsça sayıp, Fars dili ve kültürünün Türkçe üzerindeki etkisinden söz etmektedirler. Diller arasındaki alış-verişin dil ve edebiyatlara sağladığı zenginliğe işaret eden ve bunun gereğine inanan çağdaş bilim adamlarının görüşlerine, her nedense bu özel konuda pek itibar edilmemektedir. Kayıp, yine maalesef Türk dili ve kültürü hazinesine yazılmaktadır.

6- Önceki asırlar için tartışmalı bir isimlendirme de "Resmî dil" tanımlamasıdır. Bugünkü devletlerin, faaliyetlerinde esas aldığı dili veya dilleri ifade eden "resmî dil" nitelemesi, aynı vurguyu gösterip göstermediği düşünülmeden, asırlar öncesinde kendi gelenek ve anlayışlarıyla hüküm süren devletler için de kullanılmaktadır. Örnek olarak "Gazneli, Selçuklu devletlerinin resmî dili Farsçaydı" kaydı konulmaktadır. Bu tür bir niteleme, galiba bugünkü anlamda bir gerçeği ifade etmemektedir. Gazneli ve Selçuklu saray çevrelerinde Türkçe, Arapça ve Farsça eserler, mektuplar yazılmakta, şiirler

söylenmekte ve konuşulabilmekteydi. Bu duruma karşılık Farsça'nın resmî dil olduğunun vurgulanması, dikkat çekicidir. Ayrıca bu devletler için resmî dil olarak Farsça'nın anılması, bir yanlışlığı da içermektedir. Çünkü bu devletlerde devletin kayıtları, kısa birer dönem hariç olmak üzere, Arapça tutulmaktaydı. Örnek olarak Büyük Selçukluların sarayında Tuğrul Beyin veziri Ebû Nasr-ı Kundurî (vezirliği 1056-1063) zamanında risalet divanı Farsçaya döndürüldüyse de sonrasında Alp Arslan ve Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk (vezirliği 1063-1092), divanı tekrar Arapçaya çevirdi. Diğer bir örnek olmak üzere Anadolu Selçuklu sarayında vezir Fahreddin Ali'nin, Arapça bilmediği için 1259'dan sonra divan muâmelelerini Arapçadan Farsçaya çevirdiği hakkında tarihî bir kayıt mevcuttur. Bunun hemen sonrasında, sadece on sekiz yıl sonra 1277'de Karamanoğlu Mehmed Bey'in Türkçeye ilgili müdahalesi gerçekleşti.

Bu ve benzeri kayıtlara rağmen günümüzde kimi bilimsel eserlerde Osmanlıların ilk dönemlerinde dahi resmî dilin Farsça olduğu bilgisi yanıltıcı bir şekilde tekrar edilmektedir.

7- Dil farklılığı ve isimlendirmelerin etkisi altında kalındığında maziye dönük kültür ve kimlik tanımlamalarında dayanaksız düşünceler ileri sürülebilmektedir. Meselâ, Ağâh Sırrı Levend ve Erol Güngör gibi önemli bilim adamlarının görüşlerinin varlığına rağmen, ülkemizde Mevlânâ ve eserleri üzerinde kültür ve edebiyat değerleri açısından farklı görüşler dile getirilebilmektedir. Yukarıdaki ön kabuller ışığı altında bu noktaya varan bazı kişi ve çevreler, Mesnevî'nin Farsça yazılmış olması ve Mevlânâ'nın Horasan bölgesinden gelmiş olması gibi yüzeysel bakışların etkisi altında İran kimliğinden söz etmektedirler. Bu bakış genişletilerek 1069-1070 yıllarına ait Türkçe Kutadgu Bilig için de, İran ve Arap kültürü etkisi altındadır diye kayıt düşülebilmektedir. Yukarıdaki maddelerde işaret edilen hususlarda yeni bilimsel tespitler öne çıktığında, gerek şahıs ve gerekse eserler üzerindeki kimlik tartışmaları, muhtemelen yön değiştirecektir.

8- Türkiye'deki diğer bir yorum ve iddia ise, Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde yönetimdekilerin arasında ve yazılı eserlerde Türk adının olumsuz anlamda kullanıldığı şeklindedir. Gerçekte onuncu asırdan itibaren Farsça şiirlerde, bu arada Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Türk adı yüzlerce, binlerce olumlu örneğe sahiptir. Bu örnekler dikkate alınmadan ve Osman Turan gibi önemli bilim adamlarının, olumsuz kullanımın arka planıyla ilgili uyarıcı tespitleri ve yorumları göz ardı edilerek olumsuz örneklere dayalı görüşler, kimi yayınlarda doğru bilgi gibi sunulmaktadır. Türk adı, Farsça şiirlerde önceleri fizikî güzelliği, kahramanlığı ve cesareti temsil ederken, daha sonra bu kullanımlara sevgiliyi ve ilahî güzellikleri temsil eden anlamlar da eklenmiştir. Gerçekte geçmiş asırlarda İran, Horasan ve Türkistan'da Farsça yazmış nice şair, Türkleri ve Türk devlet adamlarını övdükleri ve İran mitolojik kahramanlarını küçümsedikleri için, bugün İran'da çeşitli araştırmaya dayalı eserlerde suçlanmaktadır. Bu durum, burada daha önce dile getirilen bazı hususların doğruluğunu, hiç olmazsa tartışılmaya değer olduğunu dolaylı yoldan ortaya koymaktadır.

XX. ASIRDA DOĞU'DAKİ KLÂSİK EDEBİYAT VE KÜLTÜRLER ÜZERİNE YAPILAN GENEL DEĞERLENDİRMELER

9- Klâsik Türk şiiri geleneği hakkında bilgi verilirken Anadolu'da Türk varlığı oluşmadan önceki dönemlerde İran, Horasan ve Türkistan'da gelişen edebî faaliyetler, buraya kadar sıralanan bakışların etkisi altında kalınarak, dikkate alınmamaktadır. İslâmiyet'ten sonra şekillenen yeni Farsçayla bu bölgelerde söylenen Farsça şiirdeki ilk yöneliş, bugün Horasan üslûbu veya Türkistan üslûbu olarak adlandırılırken; Selçukluların varlığıyla anlayış ve konu itibariyle büyük değişiklik geçiren edebî tercihler de, Selçuklu üslûbu veya Irak üslûbu adıyla anılmaktadır. Bu asırlarda aynı alanlarda aynı yönelişlerle Farsça eserlerin yanı sıra Türkçe şiirler yazılmış olmasına rağmen, bu durum puslu bir mazide bırakılmakta ve Anadolu'da Âşık Paşa'nın XIV. asrın başında kaleme aldığı büyük eseri *Garîbnâme*'deki bazı ifadeleri mutlak bir gerçeğin ifadesi gibi iddiayla tekrar edilmektedir. Âşık Paşa, bu eserinde Türkçeye pek itibar edilmediğini söylemekte ve Türkçe eserine, belki de şairce bir ifadeyle alaka çekmek istemekteydi. Ancak *Garîbnâme*'den üç asır kadar önce *Kutadgu Bilig* gibi Türkçe eserlerin yazıldığı ve bir kısmının günümüze ulaştığı, Firdevsî'nin, *Kutadgu Bilig*'ten altmış yıl kadar önce yazdığı *Şehnâme*'si için "Bu otuz yılda çok zahmet çektim; Acem'i bu Farsçayla dirilttim" dediği ve aynı yıllarda aynı bölgede yaşayan bir şair olan Minuçihri'nin Farsça şiiriyle yücelttiği bir memduhuna "Sen bana Türkçe şiir, Oğuzca şiir oku" diye seslendiği gibi hususlar, ülkemizde galiba gerektiğince dikkate alınmamaktadır. Böylece aynı zamanda ve aynı coğrafyada ortaya çıkan Farsça ve Türkçe edebî ürünlere hâkim olan üsluplar ve zevkler, yabancı bir edebiyata ve kültüre aitmiş gibi görülmektedir.

Her biri tartışılmaya değer olan yukarıdaki hususlara başkalarını eklemek mümkündür. Meselâ taklit ve özgünlük, Türkçe şiir için aruz hatası olarak gösterilen tercihler, şiirlerin dinî ve ladinî olarak ayrılması gibi konular, bunlardan birkaçıdır. Bütün bu konulardaki eksik veya yanlış yargıların, zihinlerde ayrı ayrı bıraktığı olumsuz izler, sonuçta klâsik Türk şiirine ve Farsça veya Arapça yazılı edebî mirasa karşı olumsuz bir algılamaya yol açmaktadır.

Araştırmacılar tarafından bu durum önemsenecek olursa, ayrıntılı araştırmalar yapma gereği duyulacak ve edebî geleneğimizle ilgili bazı metinler, farklı bir yaklaşımla tekrar analiz edilebilecektir. Böylece klâsik şiirimizin mazisi, mahiyeti, hayal dünyası, aşk hissiyatı ile şiirde varlık sorunu, ideal kişilik, sosyal yapı ve hakikat-mecaz ilişkisi gibi konularda daha kapsamlı değerlendirmeler yapma imkânı doğacaktır. Bu bir yandan edebî geleneğimizi anlama açısından önem arz ederken, diğer taraftan bilimsel dikkat de zaten bunu gerektirmektedir.

Sonuç olarak, edebiyat tarihi araştırmalarında kullanılan metot ve oluşturulan kavramların, yukarıdaki örneklerin ışığı altında Türk edebiyatı ve kültürü açısından birçok probleme yol açtığı, sanırım, söylenebilir.

**MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA
ÖNE ÇIKAN KUŞAK ROMANLARI**

Ahmet Kâzım Ürün*

Özet: Mısır ve Türk Toplumlari, Napolyon'un Mısır'ı işgali (Mısır'da) ve Tanzimat'la (Türkiye'de) birlikte, sosyal ve kültürel bir değişim yaşamıştır. Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında, "Kuşak Romanı" diye adlandırılan eserlerden öne çıkanlar şunlardır: Mısır'da es-Sülâsiyye, eş-Şâri'u'l-Cedîd ve Şeceretu'l-Bu's; Türkiye'de Kiralık Konak, Yaprak Dökümü ve Tatarcık.

Anahtar Kelimeler: Modern Mısır Romanı, Modern Türk Romanı, Kuşak Romanları, es-Sülâsiyye, eş-Şâri'u'l-Cedîd, Şeceretu'l-Bu's, Kiralık Konak, Yaprak Dökümü, Tatarcık

**The Famous Novels of The Generation Gap in The Modern
Egyptian and Turkish Literatures**

Summary: Egyptian and Turkish people have been lived a Social and cultural changing by Napoleon's occupying Egypt (in Egypt) and Tanzimat (in Turkey). The Famous novels of the generation gap in the modern Egyptian and Turkish literatures are: as-Sulâsiyye, ash-Shâri'ul-Jadîd, Shajaratul'l-Bu's, Kiralık Konak, Yaprak Dökümü, Tatarcık.

Keywords: Modern Egyptian Novel, Modern Turkish Novel, generation gap, as-Sulâsiyye, ash-Shâri'u'l-Jadîd, Shajaratul'l-Bu's, Kiralık Konak, Yaprak Dökümü, Tatarcık.

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN KUŞAK ROMANLARI

Yakın geçmişe kadar aynı çatı altında yaklaşık beş asır birlikte olan ve aynı kaderi paylaşan günümüzde ise buldukları coğrafyada liderliğe oynayan Mısır ve Türkiye'nin sosyal ve kültürel bakımdan birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Bu iki ülkenin sosyal, kültürel ve edebî yönden karşılaştırılması, hem çalışmaya değer konuların bolluğu, hem de her iki ülke insanının önünde yeni bir ufuk açması bakımından çok önemlidir.

İnsanoğlu, yaradılışından bu yana, gerek teknolojik gelişmeler, gerekse diğer toplumlardan etkilenmesi sonucunda bir değişim sürecini yaşaya gelmiştir. Kimi zaman doğal bir süreç gibi cereyan eden ve herkesçe kabul gören bu değişim, bazen da kuşaklar arası bir çatışmaya sebep olabilmektedir. Bu değişimin, modern Mısır ve Türk toplumlarındaki yansımalarının ilk tezahürleri iki önemli hadiseyle başlar.

Mısır'da Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle bizde ise Tanzimat'la başlayan batılılaşma sürecinde, çeşitli sebeplerden dolayı gerileyen öz değerlerle evrensel çapta "yücelen" batılı değerler arasında bocalayan Mısır ve Türk aydını, farklı oranlarda ayak uydurdukları bir değişim yaşamışlardır. Bu değişimin en çok görülebileceği edebî türlerden biri de romanlardır.

Bu değişim ve sonrasında oluşan farklılaşmanın iki ülke romanlarındaki tezahürü hakkında fikir sahibi olabilmek için Mısır ve Türk edebiyatlarından öne çıkan üç romanı mercek altına almaya çalışacağız. Ama önce ülkelerdeki bu değişimin arka planına bakmakta yarar vardır.

1798 yılında Fransızların Mısır'ı işgaliyle birlikte, Mısır bir kültürel değişim süreci yaşar. Bundan dolayı işgal tarihi, daha sonraları modern Arap Edebiyatı'nın başlangıcı kabul edilmiştir. Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen Rıfâ'a et-Tahtavî¹ ve arkadaşlarının batı kültürünü ülkelerine taşımaları, adetâ Arap dünyası için bir dönüm noktası olmuştur. Öncelikle çevirilerle² başlayan bu süreç, aynı zamanda modern Arap romanın temelini de oluşturmuştur.

Edebiyatımızda ise Batılı roman 1860'tan sonra Fransız romanlarından yapılan çeviriler ve taklitlerle başlar, bunları kısa süre içinde yerli romanlar izler. Türk okuyucusunun tanıştığı ilk Fransız romanı Yusuf Kâmil Paşa'nın çevirdiği *Telemaque*'tır (Fenelon 1862). *Sefiller* (Victor Hugo 1862), *Robinson Curuzoe* (Daniel Defoe 1864)), *Monte Cristo* (Alexandre Dumas 1871), *Pol ve Virjini* (Bernardin de Saint-Pierre 1873) gibi çeviriler, Türk yazarlarının okuyup etkilendiği başlıca eserlerdir.³ Edebiyatımızda bilinen ilk telif roman, Şemsettin Sami'nin (1850-1904) *Taaşşuk-ı Tal'ât ve Fitnat*'ıdır. (1872) Bu romanı Ahmet Midhat Efendi'nin (1844-1912) *Hasan Mellah*'ı (1874) ve Namık Kemâl'in *İntibah*'ı (1876) takip eder.

Modern Mısır romanında, kuşak romanlarını kaleme alan yazarların okuyup etkilendiği hikaye ve roman alanındaki çalışmalar, bizdeki gibi daha çok çeviri kokan ve Batılı yazarlardan etkilenilerek kaleme alınan eserlerdir. Örneğin Corcî Zeydân, 'Alî el-Cârim, 'Abdu'l-Hâmid Cûde es-Sahhâr ve 'Adil Kâmil gibi yazarlar, Fransız Alexandre Dumas ve İngiliz Walter Scott gibi Batılı yazarlardan etkilenecek, Arap ve İslam tarihinin bütün aşamalarını kapsayan romanlarını okuyucuya sunmuştur⁴

Yine aynı şekilde el-Menfalûtî, edebî makaleler ve mersiyeler gibi kendisine ait eserler vermesinin yanı sıra, daha çok çeviri ve adaptasyonda şöhret kazanmıştır. Çeşitli periyodiklerde yayımladığı daha çok toplumun değişik çarpık yönlerini konu edinen gözlemlerini ve denemelerini bir süre sonra *en-Nazarât (Bakışlar)* ve *el-'Aberât (Gözyaşları)* adlı iki eserde toplamıştır. el-Menfalûtî'nin bu eserleri, modern Mısır edebiyatında hikaye türünün ilk denemeleri olarak kabul edilmektedir.⁵ Gerek yoksul oluşu, gerekse başarısız bir hayat sürdürmüş olması, onun etkileyici duygusal yazılar yazmasına yol açmıştır. Eserlerinde, toplumdaki çarpıklıkları, sosyal ilişkilerdeki vefasızlığı, ümitsizlik ve ihanet gibi konuları işlemiştir. Daha sonra da değineceğimiz gibi, el-Menfalûtî, aralarında Mahfûz ve es-Sahhâr'ın da bulunduğu pek çok yazarı etkilemiştir. Bu yazarlar, onun ağlayarak okudukları ve taklit ettikleri eserleriyle edebiyata aşık olmuşlardır.⁶

Batılı anlamda ilk Mısır romanı; içinde realist, romantik, sosyal, psikolojik, trajik ve pastoral unsurlar bulunan Muhammed Huseyn Heykel'in *Zeyneb* adlı romanıdır.⁷

Modern Mısır'da *Zeyneb*'in ikinci baskısıyla kısmen yerleşen roman anlayışı, gözleri görmemesine rağmen Arap edebiyatında büyük şöhret kazanmış Tâhâ Huseyn⁸ 'in otobiyografik türde *el-Eyyâm (Günler)* adlı eseriyle tam olarak yerleşir. Kuşak romanı olarak adlandırabileceğimiz ilk eseri kaleme alan da odur. Onun Necîb Mahfûz'un da okuyup etkilendiği üç kuşak bir aile hayatını ele alan *Şeceretu'l-Bûs (Keder Ağacı)* adlı çalışması, yoksul kesimin çektiği sıkıntıları konu edinmektedir. Necîb Mahfûz, aynı tarzı, üç ayrı eserden oluşan *es-Sülâsiyye* adlı üçlemesinde kullanmış, tarih olarak da Tâhâ Huseyn'in bıraktığı yerden başlamıştır.

Tâhâ Huseyn'in *Şeceretu'l-Bu's (Keder Ağacı)* adlı eserinden etkilenen diğer bir şahsiyet de pek çok yönden Necîb Mahfûz'la benzerlik arzeden 'Abdu'l-Hâmîd Cûde es-Sahhâr⁹'dır. O da Mahfûz gibi önce tarihî olayları sonra da toplum gerçeklerini konu edinen romanlar kaleme almıştır. Onun bir ailede üç kuşağı konu edinen *eş-Şâri'u'l-Cedîd (Yeni Cadde)* adlı eseri, Mahfûz'un *es-Sülâsiyye*'si hacminde bir eserdir. Ondan daha geniş bir zaman dilimini içerir. Birinci Dünya Savaşından önce başlayıp 1952 devrimine kadar devam eder.

Modern Mısır edebiyatında, öne çıkan bu üç roman dışında "kuşak romanı" olarak adlandırabileceğimiz başka romanlar da vardır. Ancak makalemizin hacmini aşacağı için onlara burada yer vermeyeceğiz. Bunlardan tespit edebildiklerimizden birkaçı şunlardır: Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr'ın *Fî Kâfileti'z-Zemân* ("Zaman Kafilesinde", 1947), Necîb Mahfûz'un *es-Sümmân ve'l-Harîf* ("Kırlangıçlar ve Sonbahar", 1962).

Türk edebiyatında kuşakları konu edinen kitaplar; başta Yakub Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974)¹⁰ *Kiralık Konak* adlı kitabı olmak üzere, Reşat Nuri Güntekin (1892-1996)¹¹'in *Yaprak Dökümü* ve Halide Edip Adıvar (1884-1964)¹²'in *Tatarcık* adlı romanlarıdır. Bunların dışında, *Zeyno'nun Oğlu*, *Sinekli Bakkal* (Halide Edip Adıvar), *Panorama*, *Hüküm Gecesi* (Ya-

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

kup Kadri Karaosmanoğlu), *Yeşil Gece ve Acımak* (Reşat Nuri Güntekin) adlı romanları sayabiliriz.¹³

Her iki edebiyattaki kuşaklar arası farklılaşmaya geçmeden önce romanlar hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Her ne kadar modern Mısır edebiyatında ilk kuşak romanını yazan Tâhâ Huseyn olsa da bu konuda ilk ciddi, kapsamlı ve özgün çalışmayı *es-Sülâsiyye* (“Üçleme”) adlı eseriyle Necib Mahfûz yapmıştır. Bizde ise bu konuda ilk özgün eseri veren *Kıralık Konak* adlı eseriyle Yakup Kadri Karaosmanoğlu’dur. Dolayısıyla, iki edebiyatta kuşak romanlarının bir karşılaştırılmasının yapılabilmesi için öncelikle bu iki esere bakmakta yarar vardır.

Necip Mahfûz¹⁴, Modern Mısır romanında “kuşak romanı” denince ilk akla gelen eser olan *es-Sülâsiyye* adlı üçlemesinde, orta halli bir Mısır ailesinin 1917-1944 yılları arasındaki yaşadığı siyasî ve sosyal olayları ele alır. Üç eser hâlindeki romanı kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Kahire'nin kenar semtlerinin birinde baba Ahmed 'Abdu'l-Cevâd, anne Emîne ve üçü erkek ikisi kız olmak üzere beş çocukları geleneksel bir aile havası içerisinde birlikte otururlar. Baba, otoriter ve zevkine düşkün. Anne, zavallı, kocasının egemenliğine boyun eğen iyi kalpli, ancak hurafelere ve evhamlara inanmakta. Çocuklar, değişik yelpazelerde olmalarına rağmen zalim bir babanın iradesi doğrultusunda hareket etmede ortaklırlar. Fehmî, 1919 devriminde babasına rağmen devrim yanlıları safına katılır ve şehit olur.

Fehmî'nin ölümü babayı değiştirmiştir. Artık eski despotluğu kalmamıştır. Evin problemleriyle ilgilenmekte ve aile bireylerinin isteklerini karşılamaktadır. İçkili gece hayatını ve gece birlikte alem yaptığı kadınları artık sevmemektedir. Aile bireyleri de kısmen özgürlüklerine kavuşur. Fehmî'nin ölümü Ahmed 'Abdu'l-Cevâd'ı bu denli etkilerken Yasîn cinsel dürtülerine gem vuramaz ve ölmeden önce kardeşi Fehmî'nin sevdiği komşu kızı Meryem'le ikinci evliliğini yapar. Yasîn, İffet Efendi'nin kızı olan ilk eşine yaptığını Meryem'e de yapar ve onu boşar ve Zenuba adında babasının dostu olan bir sokak kadınıyla evlenir. Evin en küçük çocuğu Kemâl, girdiği öğretmen okulunu bitirir ve es-Silâhdar İlkokulunda öğretmenlik yapmaya başlar. Ancak çok geçmeden kendisinin seçtiği bu hayattan memnun olmamaya başlar. Arkadaşı Fu'âd gibi toplumda saygınlığı olan bir meslekte olmayı arzular. iç bunalım geçirir. Arkadaşının kız kardeşi 'Ayida'ya ilgi duyar ve ona büyük bir aşkla tutulur. Ona olan bu aşkı evlilikle noktalamak ister. Ancak bunda başarılı olamaz. Çünkü kız, başka bir erkeği sevmektedir. Saf dışı edildiğini farkedene Kemâl, bunalıma girer. 'Ayida ise başarısız geçen evliliğin akabinde bir müfettişle evlenir. 1942'de ölür.

Ahmed 'Abdu'l-Cevâd'ın kızı Hadîce'nin iki oğlundan biri olan Ahmed, ailesinin hukuk fakültesine girmesi isteğine karşı gelerek edebiyat fakültesi gazetecilik bölümüne girer. Düşünce olarak Marksizm'i seçer. Diğer oğlu 'Abdu'l-Mun'im ise dini duyguları ağır basar ve el-

*İhvânu'l-Muslimîn (Müslüman Kardeşler) teşkilatına girer. Sonra her ikisi de bu eğilimlerinden dolayı tutuklanırlar. 1935-1944 yıllarının ortasında baba ölürken son kısmında anne ölür.*¹⁵

Mahfûz, bu eserini uzun bir düşünmeden sonra, yıllar öncesinden toplaya geldiği bilgilerden istifade ederek kaleme almıştır. Kuşaklarla ilgili bir eser yazmayı tasarlayan Mahfûz'un bu düşüncesini hayata geçireceği günlerde, Tâhâ Huseyn'in *Şeceretu'l-Bu's* adlı eseri yayımlanır. Konuyla ilgili olan bu eseri kısa bulan Mahfûz, kuşaklara dair roman yazma düşüncesini yakın arkadaşlarıyla paylaştığından dolayı da pişman olur. Bir edebiyatçı arkadaşı¹⁶ konuyla ilgili bir eseri altı ay içinde yazıp yayımlar. Ancak kısa bir zaman diliminde yazılan bu eser, ona göre sanatsal bakımdan düşük seviyededir. Mahfûz, kuşaklarla ilgili önemli eserleri okumaya başlar. Galsworthy'nin *The Forsyte Saga (Forsyte Ailesinin Destanı)*¹⁷, Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ı ile Thomas Mann'ın *Buddenbrook Ailesi (Buddenbrooks)* adlı eserlerini okur. Belli bir süre sonra konuya vakıf olduğunu anlar.¹⁸

O, bu eseri yazarken, Balzac, Gogol (Fransız), Arnold Bennet, Galsworthy (İngiliz) ve Thomas Mann'dan çok Tâhâ Huseyn'in *Şeceretu'l-Bu's*'undan etkilenmiştir. Bu etkileniş, romanın ifade edilişi ve üslûbu bakımından değil, içerdiği akım açısından olmuştur.¹⁹

Mahfûz, eseri yazmaya başladığında kendisini konuya yoğun bir şekilde verir. Öyle ki eserini ne zaman ve nasıl bitireceğini bilemez. Uzun bir uğraştan sonra kaleme aldığı eserini nisan 1952'de bitirir. Yazar, eserini özellikle nisan ayında bitirmekle, nisan 1919'daki başarıyla sonuçlanan Mısır Devrimine atıfta bulunmaktadır.

Mahfûz'un romanında, Doğuyla Batı karşılaştırılmaktadır. Batı'da bulunanların aslında Doğu'da mevcut olduğunu savunan Mahfûz, Mısır insanının ruhundaki ve aklındaki değişikliklerinin anlatılması gerektiğine inanır. Bu konuda çok zorlandığını ifade eden yazar, eserinde kendisini orta kuşağın temsilcisi (Fehmi) olarak yansıtır. Onun çektiği sıkıntıların hepsini bizzat yaşayan yazar, bundan dolayı da *es-Sülâsiyye*'yi diğer eserlerinden daha çok sever.²⁰

Bin beş yüz sayfalık bu eserinde 1917-1944 döneminin Kahire'sindeki kronikleşmiş ve toplumu temelinden sarsan rüşvet ve kapkaççılığı, burjuvazinin bencilliğini ve korkusunu, aşağı sınıflardaki boş inançları ve gerçekten kaçışı, bütün bu kötülöklere karşı tedavi edici çözümleri bulamamanın çaresizliğini kötümser bir tonda tasvir ediyor. Bir burjuvazi ailesinin üç kuşak boyunca içinden geçtiği ve giderek kaçınılmaz sona varacak olan sarsıntıları anlatıyor. Bu bağlamda roman üçlüsü, Mısır'ın toplumsal dönüşümlerini yansıtan tarihsel boyutunun yanı sıra, geleneksel toplumun can çekişmesini resimleyen titiz bir sosyolojik çalışmayı ve aynı anda zaman, ölüm ve kader gibi konuları irdeleyen klasik roman sanatını içeriyor. Bu nitelikleriyle Mahfûz'un bu ünlü eserinin, bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından Thomas Mann'ın *Buddenbrooks*'unu anımsattığı²¹, bazılarınca da plân açısından Galsworthy'nin *The Forsyte Saga* adlı eserine benzediği belirtilmektedir. Galsworthy'nin eserinde Forsyte ailesinin küçük dünyasının belli bir zaman

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

dilimi içerisinde sosyal değişime uğraması, bazı değerlerin çatışması konu ediliyor.²² Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mahfûz, bu iki eseri de okumuştur.

Yazar kendisine en yakın eser olarak gördüğü²³ bu romanında, toplum yaşantısına önem verdiği, semt hayatını olduğu gibi tasvir ettiği ve psikolojik analizlerle gözler önüne serdiği gibi, sosyal hayatla ilgili pek çok düşünceye de yer vermiştir. Kısacası, kişinin iç ve dış dünyasını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.

Yazar bu üçlemesinde, tam elli beş karakteri bütün yönleriyle ele almıştır. *Sülâsiyye*'de geçen karakterlerin yüzde doksanına yakın kısmını gerçek hayattan aldığı belirten Mahfûz, eserdeki konuşmaların, sohbetlerin, gece toplantıların, aile, komşu ve akraba ilişkilerinin bütünüyle yaşanmış hayattan kesintiler olduğunu ifade ediyor.²⁴

Türk edebiyatında ise, kuşak romanları içerisinde ilk sırayı alan eser, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun roman yazarı olarak adını duyuran ilk çalışması *Kıralık Konak*'tır. Eser, yayımlanış tarihine göre zaman bakımından oldukça geriye giden bir romandır. Eserde, Tanzimat'tan başlayarak Birinci Dünya Savaşı sonuna değin birbirinin devamı olan ve bir konakta oturan üç nesilden meydana gelen bir ailedeki nesiller arası çatışmalar üzerinde durulmuştur. Bunlardan Naim Efendi, birinci kuşağı, kızı Sekine Hanım ve damadı Servet Bey ikinci kuşağı, torunu Cemil ve Seniha ise son kuşağı temsil ederler.

Tanzimat'tan başlayarak zaman zaman toplumumuzda yanlış anlaşıldığı için çeşitli tahriplere yol açan Batılılaşma, Yakup Kadri'nin de üzerinde durduğu sorunlardan biri olmuştur. *Kıralık Konak*'ta Osmanlı toplumunda, Batının çeşitli etkileriyle, kuşaklar arasındaki duygu, düşünce ve dünya görüşü yönünden ortaya çıkan ayrılıkları anlatan *Kıralık Konak*, Yakup Kadri'nin en çok sevdiği iki romandan biridir. Bunu da "*Kıralık Konak*, bence roman tekniğine en uygun olan eserimdir." cümlesiyle belirtir. Bu da yazarın roman tekniğine ne denli önem verdiğini gösteriyor.²⁵

Eserin özeti şu şekildedir:

Sultan II. Abdülhamîd devrinin ileri gelenlerinden olan Naim Efendi, Kanlıca'daki konağında kızı, damadı ve torunlarıyla oturur. Naim Efendi münzevi bir hayat yaşamak istemesine rağmen damadı Servet Bey ve kızı Seniha, alafranga hayat düşkünlüdürler. Seniha, âşığı Faik'in anlattığı Avrupa hayatına kavuşabilmek için, gizlice sattığı eşyalarından elde ettiği para ile Avrupa'ya kaçar. Orada Faik ile dilediği gibi yaşar. Birinci Dünya Savaşı, bir kısım insanları daha çok yoksulluğa düşürürken, bir kısım insanları da "harp zengini" yapmıştır. Servet Bey bu ikincilerdendir. Servet Bey, Naim Efendi'den kurtulmak, istediği hayatı yaşamak ve gayri meşru iş ilişkilerini devam ettirebilmek için konaktan ayrılarak Beyoğlu'nda bir apartmana taşınır. Seniha Avrupa'dan dönüşünde, Beyoğlu'na taşınan babasının apartmanında Seniha'nın çevresini vurguncular ve savaş zenginleri doldururlar. Naim Efendi konağında, yokluk ve sefalet içinde, yapayalnız ölü-

münü beklerken; damadı ve torunları Beyoğlu'nda kozmopolitlerle günlerini gün ederler.

Naim Efendi, oturduğu konağı kiraya vermek, kardeşinin yanına taşınmak ister ama, artık iyice harap vaziyetteki konağa talip çıkmaz. Bu arada ümitsiz bir aşkla yıllarca Seniha'yı sevmiş olan Hakkı Celis, Çanakkale Savaşı'na gönüllü olarak katılır ve kendisinden beklenmeyen bir şekilde kahramanca şehit olur. Cepheden dönen bir subayın verdiği bu habere Seniha kayıtsız kalır. Naim Efendi, Vakıflar Bakanlığı'ndaki görevinden kendi isteğiyle emekliye ayrılır. Konağın dağılıp satılığa çıkarılmasıyla biter..²⁶

Her ne kadar *Yaban*'ın popülerliğinin gölgesinde kalmışsa da, *Kiralık Konak*, işlediği dönemin olgularını ve batılılaşma sürecinde kuşaklar arasında yaşanan çelişki ve çatışmaları gözler önüne sermesi açısından, hem Yakup Kadri'nin, hem de Türk romanının en önemli eserlerinden biridir. Romanda anlatılan olayların yaşandığı dönem, II. Meşrutiyet yıllarıdır.

Romanda geçen başlıca şahıslar şunlardır:

Naim Efendi: İkinci Abdülhamid döneminde bakanlık yapmış; daha sonra emekli olmuş; gelenek ve törelere bağlı; olgun, fakat iradesi ve otoritesi zayıf bir adam.

Sekine: Naim Efendi'nin kızı. Babası ile kocası ve çocukları arasında kalmış; zavallı bir kadın.

Servet Bey: Naim Efendi'nin damadı, Sekine'nin kocası. Paraya ve menfaatine son derece düşkün; ahlaksız bir adam.

Seniha: Naim Efendi'nin torunu. Serbest yetiştirilmiş, alafraanga hayat hayranı, şımarık bir kız.

Faik; Devrin ileri gelenlerinden Kasım Paşa'nın oğlu. Son derece ahlaksız, uçarı, yüzsüz bir genç.

Hakkı Celis: Naim Efendi'nin yeğeni. İçli bir genç, şair. Romanın hemen hemen tek müsbet kahramanıdır.

Modern Mısır romanında kuşaklar arası değişimin ele alındığı eserlerden ikincisi, Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr'ın *eş-Şâri'u'l-Cedîd* adlı romanıdır. Eser, Mahfûz'un *es-Sülâsiyye*'si hacminde olmakla birlikte, ondan daha geniş bir zaman dilimini içerir.²⁷ *eş-Şâri'u'l-Cedîd*, orta sınıf Mısırlı bir ailenin üç kuşak günlük yaşamlarını kronolojik bir şekilde anlatır.

Romanın konusunu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1900 yılında, Yunus ve eşi Fâtıma, İskenderiye'nin kenar semtlerinin birinde bir ev satın alırlar. Yeni bir ev aldığı için mutludur. Ancak eşi sokak arasında bir ev istemediğinden buna sevinmez. Yunus, evin önünden geniş bir caddenin geçeceğini ve dolayısıyla evin önünün açılacağını söyleyerek onu ikna etmeye çalışır. Sonunda aile bu eve taşınır. Birinci Dünya Savaşı çıktığında, Hassân, Türk ve Alman ordularıyla birlikte Mısır'a gelip İngiliz işgal kuvvetlerini Mısır'dan kovmak arzusuyla Türkiye'ye gider.

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

Kızların yegane derdi, yemek ve eşlerini memnun etmektir. Safiye, yaşadığı ortamdan farklı bir yerden gelmiştir. Tüccar bir ailenin kızıdır. Dolayısıyla çocuklarının eğitimine önem vermektedir.

Yunus ölür. Eşi Fâtıma, Hassân'ın yolunu gözler. Ali, evin ve çocuklarının geçimini karşılamak için var gücüyle çalışır. Ancak kazandığı çok sınırlıdır. Safiye ona yardım etmeye çalışır. Safiye'nin kardeşi Celile, Baha ile evlenir. Bu evlilikle Baha'nın bahtı açılır ve kısa zamanda zengin olurlar.

Birinci Dünya Savaşı sona erer. İngilizler galip gelirler. Anne, oğlu Hassân'ın yolunu gözler. Günün birinde Hassân döner, ancak ideallerini kaybetmiş, İngiliz, Alman ve Türklere ateş püskürmektedir. İçki müptelası olmuştur. Anne, oğlunu dört gözle beklerken böylesi bir olumsuzlukla karşılaşacağını tahmin etmiyordu. Ali, çocuklarının eğitim masraflarını karşılayabilmesi için evdeki hissesini satmak ister. En büyük oğlu Lebîb, kardeşlerinin eğitimleri konusunda babasına destek olabilmek için çalışmak zorunda kalır. Hukuk Fakültesi'ne giren Zekerîyya, avukat olur. Halid, pilot olur. Celâl, Hukuk, Sa'îd Tıp, Yahya ise İktisat Fakültesi'ne girer. Halit, dayısının kızı; Celâl, Kahire'deki bir komşu kızı; Doktor Sa'îd, Dış Hekimliği Fakültesi'nden bir kızla evlenir.

Yahya, Kahire'de özgür bir hayat yaşamaya başlar. Gece hayatına bulaşır. Bütün çocuklar evin önünden yeni caddenin geçmesini, arabalarını evin önüne park etmeyi ve güzel kızların önlerinden geçecekleri günü beklerler. Doktor Sa'îd, evlendikten sonra eşinin hasta olduğunu anlar. Eşinin başarılı ameliyatından sonra, Doktor Sa'îd, mesleğinde ihtisas yapmak üzere İngiltere'ye gider. Mısır'da bıraktığı eşi hastalanır ve ayrılığa daha fazla dayanamaz, Sa'îd'ten gelmesini ister. Londra, Paris ve Roma'dan pek çok hediye ile Mısır'a dönen Doktor Sa'îd, limanda karalar giyinmiş kardeşlerinden acı haberi duyar. Eşi ölmüştür²⁸.

Eser, yirminci yüzyılın ilk yıllarından (Birinci Dünya Savaşı'ndan önce) 1952 yılına kadarki dönemde vuku bulan modern Mısır'ın siyâsi ve sosyal tarihini günümüze aktarır. Zamanın akışı içerisinde sürüp giden olaylar, bir bir romana konu olur. Ebeveynlerdeki monoton hayatın çocuklarda ve torunlarda nasıl kaçınılmaz bir şekilde değiştiği anlatılır. Bu roman, belki de 23 Temmuz 1952 ihtilaline karşı yazılmış ilk eserdir.²⁹

Romandaki olaylar, daha çok Mısır'ın başkent Kahire'den sonra ikinci büyük şehri olan ve Akdeniz kıyısında yer alan İskenderiye'nin kenar semtlerinin birinde gerçekleşmektedir. Çocukların üniversite öğrenimlerini yaptıkları Kahire, olayların geliştiği ikinci şehirdir. Başlıca mekanları, İskenderiye'nin bir kenar semtinin dar sokakları, Sa'îdî Kahvesi, sahil, meyhane, Kahire'de ise üniversite, gazino ve ev olarak sıralayabiliriz.

Eser, kurgu bakımından yazarın da itiraf ettiği gibi kendine özgü bir yapıya sahiptir. Romanda tek bir olay olmadığı gibi, bir veya birkaç kişiden oluşan şahıs kadrosuyla birbirine bağlantılı olaylar üzerinde de durulmuyor.

Adetâ hayattan değişik kesitler verilmiştir. Yine de es-Sahhâr, beş yıl önce kaleme aldığı *Fî Kâfileti'z-Zemân* adlı eseriyle ilgili olarak, olaylar arasında bir bağlantının bulunmadığı eleştirisiyle karşılaşmışımı, ancak *eş-Şâri 'u'l-Cedid*'i yazdıktan sonra artık bu eleştirilere muhatap olmadığını söylemektedir. Ayrıca Tolstoy'un *Savaş ve Barış*, Dickens'in *The Pickwick Paper* ve Galsworthy'nin *The Forsyte Saga* (Forsyte Ailesinin Destanı)³⁰ adlı eserlerinin de bu türde eserler olduğunu ileri sürmektedir.³¹

Yazarın “eserlerinde, edebî konuları dinî çerçevede ele aldığı” iddiası³², diğer eserleri için kısmen doğru ise de *eş-Şâri 'u'l-Cedid* için abartılı bir yaklaşım sayılabilir. Ancak kahramanların gerek iç dünyası gerekse hayat felsefeleri detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Ne var ki daha öncesinde yayımlanan ‘Akkâd’ın *Sâre*’si gibi roman unsurlarını pek taşımayan eserlere nazaran, takdire şayan bulunabilir.

Reşat Nuri Güntekin’in *Yaprak Dökümü*(1983) adlı eseri, gelir düzeyinin üzerinde bir yaşam sürdürmek isteyen bir ailenin dağılışını ve çöküşünü konu edinir.

Eserin özeti şu şekildedir:

Ali Rıza Bey, şair ruhlu, içine kapanık, kendi hâlinde dürüst bir insandır. Prensipleri kendi prensipleriyle bağdaşmayan insanlarla çalışmak istemediği için şirketteki memuriyetinden istifa eder; Üsküdar'daki evine çekilir. Ali Rıza Beyin, Şevket isminde bir oğlu ile Fikret, Neclâ, Leylâ ve Ayşe adında dört kızı vardır. Ali Rıza Bey, işten çıktığı sırada oğlu Şevket yüksek maaşla bir bankaya memur olur; evin bütün yükü onun üzerine biner. Şevket, babası gibi iyi yetişmiş, karakterli, namuslu bir gençtir. Ailesine de son derece bağlıdır. Babasının doğruluk ve namus uğruna işten istifa etmesini uygun bulur. Buna karşılık Ali Rıza Beyin hanımı Hayriye Hanım durumdan hiç memnun kalmaz.

Bir süre sonra Şevket, Ferhunde adında hafif meşrep bir kadınla evlenir. Eğlenceye düşkün olan bu kadın, birbirinden genç, güzel ve hareketli, asrî olmaya meraklı olan Neclâ ve Leylâ'nın da karakterini bozar. Bir eğlence ve moda düşkünlüğü başlar. Evde sık sık partiler düzenlenir. Evin büyük kızı Fikret, yengesi ve kardeşleriyle anlaşamadığı ve bu durumdan hiç memnun olmadığı için en az babası kadar üzgün ve kırgındır. Hayriye Hanım, sırf kızlarına koca bulmak ümidiyle evde her değişikliğe razı olur. Şevket de olanlardan memnun kalmamasına rağmen belki de karısının tesiriyle kendisini bu hevese kaptırmıştır...

Evde gün geçtikçe itibarı düşen Ali Rıza Bey tekrar işe girmeyi düşünürse de başaramaz. Eğlenceler ve toplantılar için lüzumsuz yere para harcanan evde maddî sıkıntılar başlar; kavgalar, türlü rezaletler ve sefalet birbirini takip eder. Ali Rıza Bey, çocuklarındaki bu korkunç değişiklikler karşısındaki hayret, şaşkınlık ve acı içinde kıvrınmaktadır. Evdeki bu anormal havaya ayak uyduramayacağını anlayan Fikret Adapazarı'na yaşlı, dul bir adama gelin gider. Böylelikle aile ağacının yapraklarından biri düşer. Ali Rıza Bey, çirkin durumlardan kurtarmak için kızlarını evlendirmeyi düşünür; fakat dürüst ve namus-

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

lu damat adayı bulamaz. Bu arada Şevket masrafları karşılamak için bankadan borç alır; sonra ödeyemez, hapse atılır. Böylece, ikinci yaprak düşer. Kocasını hapisteyken Ferhunde evden kaçar. Bu üçüncü yaprağın düşüşü olur. Karısının kaçtığı haberini hapisanede babasından alan Şevket üzülmez, hatta bir belâdan kurtulduğu için memnun olur.

Ferhunde'nin kaçışı ile elebaşlarını kaybeden Leylâ ve Neclâ bocalarlar. Evde hakimiyet yine Ali Rıza Beyin eline geçer; toplantılara ve eğlencelere son verilir. Bu monoton hayat kızlara pek sıkıcı gelir; sırf bu havadan kurtulmak için Neclâ bin bir türlü hayaller kurarak, kendisini zengin gösteren bir Suriyeli ile evlenir. Fakat Suriye'ye gidince orada kocasının birkaç karısının daha olduğunu görür. Kendisini kurtarması için babasına mektuplar yazar. Bu dördüncü yaprağın düşüşüdür. Bu arada Leylâ kötü yola sapar. Ali Rıza Bey, kızını evden kovar. Leylâ bir avukatın metresi olur. Bu beşinci yaprağın düşüşüdür. Bu olaydan sonra Ali Rıza Beye hafif bir inme iner. Onu yiyip bitiren asıl hastalık içindedir. Leylâ da gittikten sonra ev büsbütün ıssız kalır. Hayriye Hanım bütün güç ve kuvvetini kaybeder. Leylâ yüzünden kocasına sık sık sitemlerde bulunur. Bunun üzerine Ali Rıza Bey, Adapazarı'na, Fikret'in yanına gider. Fakat aradığı huzuru orada da bulamaz; kalabalık bir aile hayatı içinde âdeta bir cehennem hayatı yaşayan Fikret, bütün iyi niyetine rağmen babasını yanında barındıracak durumda değildir. Bunun üzerine Ali Rıza Bey İstanbul'a döner, hastalığı ilerlediği için eve uğramadan hastaneye yatar. Babasının hastalık haberini alan Leylâ onu hastaneden çıkarır, kendi evine götürür. Taksim'deki lüks apartman katında hep birlikte rahat yaşamaya başlarlar. Ara sıra yolda eski kahve arkadaşları ile göz göze gelmesi Ali Rıza Bey büsbütün huzur içinde olacaktır.³³

Yazar bu romanla okuyucuya; çılgın hayallerin, maddî israfların, gereksiz özentilerin hüküm sürdüğü bir ailede çöküntülerin başlayacağıın ipuçlarını verir.

Yaprak Dökümü, toplumsal gerçekleri ele aldığından basmakalıptan uzak, başarılı bir romandır. Bilindiği gibi, Tanzimat'tan sonra toplumumuzda bir batılılaşma hevesi başlamıştı. Batılılaşmak, yanlış anlaşıldığından; yüzyıllarca süren millî gelenek ve göreneklerimizden, karakterimizden sıyrılmaya kabul edildiğinden, bu, birçok ailede birtakım felâketlere sebep olmuştur. Bugün içinde bulunduğumuz güç durumların sebeplerinden biri de budur. Birtakım toplumsal pürüzlere, karakter boşluklarına ışık tutması bakımından *Yaprak Dökümü* gerçekçi ve orijinal bir romandır.

Türk edebiyatından seçtiğimiz üçüncü roman Halide Edip Adıvar'ın *Tatarcık* adlı romanıdır. Romanın özeti kısaca şöyledir:

Osman Kaptan ve Lalezar Hanım'ın tek kızı olan Tatarcık lakaplı Lale, ailesiyle beraber Boğaz'ın Karadeniz'e bakan yamacındaki Poyraz köyünde yaşamalarını sürdürmektedir. Toplum tarafından pek sevilmeyen baba, Tatarcık on üç yaşında iken vefat eder. Babasız kalan Tatarcık, insanlardan uzaklaşıp içine kapanır. Köyde dışlanan Tatarcık,

buna tepki olarak okuyup İngilizce öğretmeni olur. Maddî durumu düzelince bulunduğu toplumda farklı bir yaşantı sürecine girer. Aslında liseyi bitirdikten sonra aldığı bisikletle toplum nezdinde yadırganmaya başlamıştır. Eskiden konaklara veyalılara sahip olan bazı İstanbullular, Cumhuriyet devrindeki sosyal değişmelere ayak uyduramadıkları için, eski konaklarını ve yalılarını satarak gözden uzak olan bu sahil köyüne yerleşirler. Köye sonradan yerleşen bu gruba İngilizce ders veren Tatarcık, bisikletiyle geçtiği yolu kapatan Kör İsmail’le tartışır. Tatarcık, kendisine takılmak isteyen Kübik Palas’ın sahibi Sungur Baltayı da köylülerin gözü önünde paylar. Köylüler, genç kızlar ve ev hanımları tarafından eş olmaya uygun görülmeyen Tatarcık, çeşitli kıskançlıklara ve engellere rağmen, duygularında samimi olan Recep’le nişanlanır.³⁴

Tatarcık’da olaylar, Boğaz’ın Karadeniz yakınlarındaki Poyraz Köyü’nde geçmektedir. Romanın aslî tipi, asıl adı Lâle olan Tatarcık’tır. Eserde imparatorluk Türkiye’sinden Cumhuriyet devrine geçişte, eski-yeni çatışmasında bilginin önemine inanan Lâle’nin şahsında yeninin zaferi üzerinde durulur.

Romanda iki mekân vardır. Biri genelde halkın yaşadığı Poyraz Köyü, diğeri de Feridun Paşa Korusu’dur.

Moder Mısır romanında, kuşaklar arası değişime ilk olarak eserlerinde yer veren Tâhâ Huseyn, en ciddi roman çalışması olarak değerlendirilen *Şeceretu’l-Bu’s* (“Keder Ağacı”, 1944) adlı romanda, bir ailenin üç kuşak boyunca tarihini takip ederek ondokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında Mısır’ın sosyal hayatındaki tedricî değişmeyi ve bunun aile yaşamını nasıl etkilediğini başarıyla ortaya koyar.³⁵

Roman, kısaca şöyle özetlenebilir:

Ali ve Abdurrahman tüccar iki arkadaştır. Aynı şehrin müritleridir. Şeyhlerinin arzusu doğrultusunda hareket ederek çocukları Halid ile Nefise’yi evlendirirler. Bu evlilikte Şeyhin arzusu yanında, Halid’in babası, Ali’nin maddî hesapları da söz konusudur. Halid’in annesi, gelin adayının son derece çirkin olmasından dolayı bu evliliğe kesinlikle karşı çıkar. Ancak kocası, evliliği engelleme yoluna gittiği takdirde onu boşamakla tehdit eder. Kadın böyle bir tehdit karşısında evliliğe rıza gösterir ama kocasını, yaptığından bir gün pişman olacağını, bu evliliğin eve bir “keder ağacı” dikmekten başka bir işe yaramayacağını belirterek uyarır. Evliliğin gerçekleşmesinden sonra da üzüntüsünden hastalanarak ölür.

Halid, ilk günlerde bu evlilikten mutludur. Ancak ilk çocuğu Semîha dünyaya geldiği zaman, bebeğin son derece güzel olduğunu görünce, karısının ne kadar çirkin olduğunu fark eder. Bundan sonra da karısına karşı davranışlarında bir değişme başlar. Dinî duyguları ile nefsi duyguları arasında bocalar. Bir süre sonra ikinci kız çocuğu Gülnar ise kocasının kendisine karşı gittikçe artan kötü muamelesi yüzünden yavaş yavaş cinnet geçirmeye doğru sürüklenen Nefise kadar çirkin

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

dünyaya gelir. Karısından uzak durarak yaşamını sürdüren Halid, aynı şeyhin tavsiyesi üzerine yeniden evlenir. Bu evlilikten Halid son derece mutludur. Şeyhin kendisine bir devlet dairesinde iş bulduğu başka bir kasabaya taşınır. Daha sonra ikinci eşi Munâ'nın isteğiyle, Nefise ve iki kızını yanına alır. Güzel kız Semiha, küçük yaşta evlenir. Çirkin kız Gülnar ise Munâ'nın ardi ardına çocuk yapması sonucu hızla kalabalıklaşan ailede bir hizmetçi gibi çalışmaktadır. Gülnar'ın kuzeni Sâlim ile daha beşikteyken yapılan nişanı, büyüdüklerinde Sâlim'in istememesi üzerine bozulur. Sâlim, Gülnar yerine onun üvey kız kardeşi Tefîde ile evlenir. Muna, Gülnar'a hiç saygı göstermeksizin, onun duygularına hiç aldırış etmeksizin kızını istediği an yanında görebilmek için Tefîde ile Sâlim'in kendileri ile birlikte oturmaları konusunda kocasını ikna eder. Gülnar, aynı evde daha önce kendi nişanlısı, şimdi ise üvey kız kardeşinin kocası olan adama da hizmet etmek zorundadır. Bütün bunlar, doğal olarak Gülnar'ı son derece etkilemekte, fakat o, kimse kendisine yakınlık göstermediği ve bir hizmetçi kız muamelesi yaptığı için bütün duygularını içine atmaktadır. Son olarak Gülnar'ı babasının arkadaşı ve hemen hemen yaşıtı dul bir adam istemeye gelir. Gülnar, üvey annenin bütün bu felaketlerden kendisini sorumlu tutan bir ifadesini duyunca, kendisini odasına kapatır, birkaç gün sonra odadan ölüsü çıkar.³⁶

Mısır romanlarını kendi aralarında bir değerlendirmeye tabi tutarsak şöyle bir tablo ortaya çıkar:

Tâhâ Huseyn'in *Şeceretu'l-Bu's* adlı eseri, daha önce de belirttiğimiz gibi, kuşakları ele alan ilk Mısır "kuşak romanı" olup, bu alanda 'Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sehhâr'ın *Fî Kâfileti'z-Zemân* ("Zaman Kafilesinde", 1947) *eş-Şâri'u'l-Cedîd* ("Yeni Cadde", 1952) ve Necîb Mahfûz'un *Beyne'l-Kasrayn* ("İki Saray Arasında", 1956), *Kasru's-Şevk* ("Arzu Sarayı", 1957) ve *es-Sükkeriyye* ("Şekerleme", 1957)'sinden oluşan ünlü roman üçlemesine öncülük yapmıştır. Necîb Mahfûz'un bizzat kendisi, Üçlemesinin *Şeceretu'l-Bu's*'a çok şey borçlu olduğunu ifade eder.³⁷

es-Sahhâr, sanatsal özellikler bakımından Tâhâ Huseyn kadar başarılı değildir.³⁸ Aileyi kimi detaylara inerek tanıtan es-Sahhar, sadece zaman ve mekan değişimlerine paralel olarak gelişen olaylara değinmekle yetinir. *Şeceru'l-Bu's*'takinin aksine yalın olarak gençlerin ihtiyarlaşması, torunların da yetişkin birey olmaları ele alınır. Oysa Huseyn, çevrenin etkisi, kalıtımın yeni kuşağın oluşmasındaki etkileri ve ailedeki gelişim sürecini gözler önüne sermektedir. Ancak ne es-Sahhâr, ne de Huseyn, kurgu bakımından Mahfûz'un seviyesine ulaşabilmiştir.³⁹

Böylece özetlediğimiz Mısır ve Türk romanlarındaki ana tema, kuşaklar arası değişim ve çatışmadır. Bu değ.işim romanlarda canlandırılan kahramanlar vasıtasıyla dile getirilir.

Mahfûz, aynı zamanda "nehir romanı" olarak kabul edilecek birbirini takip eden üç romandan oluşan *es-Sülâsiyye* adlı üçlemesinde, birbirinden farklı karakterlere yer verir. *Beyne'l-Kasrayn*'de dede kuşağını, Ahmed

‘Abdu’l-Cevâd, *Kasru’ş-Şevk*’te oğul kuşağını Kemâl, *es-Sükkeriyye*’de de torun kuşağını Ahmed ‘Abdu’l-Mun’im temsil etmektedir. Mesela Kemâl’in okuduğu Batı kültürüne Ahmed ‘Abdu’l-Cevâd karşı çıkarken, torunu ‘Abdu’l-Mun’im buna iman derecesinde bağlanmakta ve sosyalizmi kendisine mezheb olarak almaktadır.⁴⁰

Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak*’da, Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan değer kargaşasını, kuşaklar arasındaki kopukluğu ve genel olarak Batılılaşmanın yol açtığı yozlaşmayı göstermek için Naim Efendi ailesini ve onların çevresinden birkaç kişiyi seçer. Naim Efendi eski bir Osmanlı, damadı Servet Bey alafranga bir züppe, torunu Seniha, “asır sonu” denilen bir kadın tipinin örneğidir. Seniha’nın sevgilisi Faik Bey Avrupa’da uzun yıllar yaşamış, Batılılığı eğreti olmayan, zarif ama serseri tabiatlı bir salon adamıdır. Hakkı Celis ile Nuriye ve Neyyire hanımlar ise hayal ve şiir dünyasında yaşayan, sadece sanata inanan kişilerdir.⁴¹

Yaprak Dökümü’ndeki nesil çatışmalarının hemen hemen tamamı bir aile içinde meydana gelir. Yaşlı baba ile çocuklarının maddî sıkıntı, ahlâk anlayışı, kadın-erkek münasebetleri, evlilik ve sosyal hayat telakkisi gibi konularda anlaşamamaları, ailenin çöküşüne sebep olmuştur. Burada eski kuşağı Ali Rıza Bey temsil etmektedir. Onun karşısına yeni nesil olarak evde oğlu, gelini ve kızları; şirkette ise müdür ve önceleri burada çalışan bir genç adam çıkar.

eş-Şâri’u’l-Cedîd’de ise, birinci kuşağı temsil eden bir tren istasyonunda şoför olarak çalışan baba Yunus ve kendisine bakmakta olduğu ev hanımı anne Fâtıma; ikinci kuşak bunların çocukları; Ali, Hassân, Züheyra, Azize, Zeynep, Süreyya, Hamîde ve nihayet belirgin bir şekilde farklılaşmaların, çözümlerin öne çıktığı üçüncü kuşak ise; Ali’nin çocukları, Zekeriyâ, Hâlid, Celâl, Sa’îd ile bunlarla çeşitli vesilelerle irtibat kuran kişilerden oluşmaktadır. Ancak es-Sahhâr, bu kadroya eserde eşit ölçülerde yer vermez. Meselâ, Zeynep hemen hemen hiç yok gibidir. Kardeşlerinden ziyade Sâfiye üzerinde daha çok duran es-Sahhâr, ona biçtiği karakter yapıyla Azîze’nin eşi İsmâ’il’e biçtiği karakter arasında bir nevi denge kurmak istemiştir. Sâfiye; erdemli, fedakar, iyilik timsali bir şahsiyet iken, İsmâ’il, uyuşturucu ve içki müptelasıdır.⁴²

Tâhâ Huseyn, Mısır’ın toplumsal hayatında üç kuşak boyunca görülen tedicî gelişimi, gerek ahlâkî ve iktisâdî değerler, gerek aile içi ilişkiler ve gerekse maddî yönden ele alarak sunmaya çalışır. Halid, orta tabakadan bir kasaba tüccarının oğludur. Amcasının oğlu Selim ile birlikte büyümüş ve geleneksel tarzda yetişmiştir. Ancak bir kamu görevi esnasında, arkadaş edindiği üst düzey devlet memurlarının etkisinde kalarak hayatında belirgin farklılaşmalar olmuştur. Diğer taraftan amcasının oğlu Selim, geleneksel çizgide kalmada ısrarlı davranmıştır.

Tatarcık’ta geçen iki mekandan biri olan (diğeri halkın yaşadığı Poyraz Köyü) Feridun Paşa Korusu içerisindeki yapılarda üç nesil bir aradadır. Herkesin “Paşa Baba” dediği Feridun Paşa ilk nesli temsil eder. Paşa’nın kızları ve damadı ikinci nesli, torunları üçüncü nesli temsil ederler. Üçüncü nesil

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

Cumhuriyet devrinde yetişir. Feridun Paşa'nın torunu Haşim'le koruda kamp kuran arkadaşları, yeni dünyanın insanları olarak ortaya çıkarlar. Hepsisi iyi tahsil görmüş ve birbirinden farklı meslekleri olan bu gençler, Cumhuriyet neslini temsil etmektedirler. Lale'nin (Tatarcık) medeniyeti getirme düşüncesi karşısında ihtiyar kesimin gösterdiği tepki, nesil çatışmasının açık bir yansımasıdır.⁴³

“Kuşak romanları” olarak adlandırılan bu eserlerle, onları kaleme alan yazarlar, çeşitli açılardan ortak özellikler taşırlar.

Öncelikle yazarların doğum tarihlerine baktığımızda, neredeyse tamamının birbirine yakın tarihlerde dünyaya geldiklerini görmekteyiz.

Yakub Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974), Reşat Nuri Güntekin (1892-1996) ve Halide Edip Adivar (1884-1964)

Necip Mahfûz (1911-...), ‘Abdu’l-Hamîd Cûde es-Sahhâr (1913-1974), Tâhâ Huseyn (1889-1973)

Türk edebiyatında Tanzimat'la birlikte yer almaya başlayan roman, Servet-i Fünûn devrinde kısmen gelişim gösterdiyse de gerçek hüviyetini Millî Edebiyat döneminde kazanmıştır. Bu dönemin üç büyük romancısı olan Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri, romanı dar kalıplardan kurtarıp geniş bir alana oturtmuşlardır. Toplum yaşantısını bütün yönleriyle ele almaya başlamışlardır.

Kiralık Konak, *Yaprak Dökümü* ve *Tatarcık*'ta, Osmanlı Devleti'nin yıkılış günlerinde Türk cemiyetinin en önemli unsuru olan ailenin nasıl çürüdüğü ve yıkılıp gittiği hikaye edilir. Bir kısım insanımızda görülen batılılaşma veya alafangalaşma arzusu ile bu alafanga hayata ayak uydurma ve o tarzda yaşama gayreti, bu felaketin en önemli sebebidir. Batılılaşma, en fazla aileyi vurur. Aile yara alınca toplumda hiçbir sağlam değer ve kurum kalmaz.⁴⁴ Tarihî ve siyasî olaylarla beraber değişen sosyal hayat, etkilenen kültür hayatı vb. hususlar, bu yazarların romanlarında en geniş şekliyle yer almıştır. Değişen durumlar karşısında gerek ferdî olarak, gerekse toplum olarak gösterilen tepkiler nesilden nesile farklılıklar göstermekte ve bu farklılık nesil çatışmalarını meydana getirmektedir.⁴⁵ Aynı şekilde, *es-Sülâsiyye*, *Şeceretu'l-Bu's* ve *eş-Şâri'u'l-Cedîd*'te de Batılı yaşam tarzının etkisi altında bulunan Mısır ailesindeki değişim ve dejenerasyon dile getirilir.

Romanlar kaleme alınış tarihleri bakımından incelendiğinde, ilk kuşak romanının Türk edebiyatında verilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu türün Batı'dan etkilenilerek kaleme alındığı gerçeğinden hareket edilirse, Mısır edebiyatının Batı edebiyatıyla daha erken tarihlerde tanışmış olmasına rağmen, ancak 1944 yılında kuşak romanıyla tanışmış olduğu görülür. 1922 yılında yayımlanan *Kiralık Konak*'tan sekiz yıl sonrasında *Yaprak Dökümü* ve ondan dokuz yıl sonrasında da *Tatarcık* adlı roman yayımlanır. Mısır edebiyatında ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu türde ilk eser olan *Şeceretu'l-Bu's* (“Keder Ağacı”) adlı roman, 1944 yılında basılır. Ondan istifade edilerek kaleme alınan *eş-Şâri'u'l-Cedîd* (“Yeni Cadde”), 1952 yılında, bu türün en iyi örneği kabul edilen *es-Sülâsiyye* (“Üçleme”) ise 1956-1957 yıllarında yayımlanır.

Esasen Kahire’de birer cadde ismi olan *Beyne’l-Kasrayn*, *Kasru’ş-Şevk* ve *es-Sükkeriyye* adlarında üç eserden oluşan *es-Sülâsiyye*’de caddeler, birer semboldür. Mahfûz bu caddelerde yaşanan olayları ve kültürel farklılaşmaları okuyucusuna aktarır. Aynı şekilde *Kıralık Konak* romanında da konak, bir semboldür. Kiralan şey, aslında bir medeniyet ve hayat tarzıdır. Romanda, ferdî meselelerin ön plânda olduğu görüntüsüne rağmen aslında bir medeniyet hesaplaşması vardır.⁴⁶

Mısır ve Türk edebiyatlarındaki kuşak romanlarını kendi aralarında bir değerlendirmeye tabi tutarsak, Necîb Mahfûz’un 1988 yılında Nobel Edebiyat Ödülü almasını sağlayan eserlerden biri olan *es-Sülâsiyye*’nin, roman tekniğine ve kuşak romanı esprisine en uygun kitap olduğunu söyleyebiliriz. Binbeşyüzsayıfayı tutan ve üç eser halinde yayımlanan *es-Sülâsiyye*, 1952 Mısır ihtilaline kadarki dönemde Mısır toplumunda yaşanan olayları ve bir ailedeki üç kuşağın değişimini kısmen realist, daha çok natüralist bir yaklaşımla ele alır. Hemen hemen bütün detaylara inilmesine rağmen, *Kıralık Konak*’taki kuşak değişimi –*es-Sülâsiyye*’ye göre– dar bir şahıs kadrosuyla detaylara ve olaylara fazla inilmeden anlatılır.

Üç kuşak arasındaki farklılaşmaların konu edildiği bu romanlar ve yazarlarında göze çarpan ortak özellikleri akılda kalması için maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- Her iki ülke yazarları da siyasî ve sosyal çalkantılarla dolu bir toplumda yaşamışlar ve bu olayları romanlarına yansıtmuşlardır.
- Romanı dar kalıplardan kurtarıp geniş bir alana oturtmuşlardır.
- Yazarlar, eserlerini genelde yenilik taraftarlarının zaferleriyle bitirirler.
- Romanların birçoğunda mekan unsurları temsili olarak işlenmektedir.
- Olaylar daha çok büyük şehirlerde cereyan etmektedir.
- Genelde batılı değerlerden olabildiğince istifade etmeye çalışan doğulu bir kimlik taşımayı yeğlemişlerdir.
- Edebî türler içerisinde daha çok romanlarıyla tanınmışlardır.
- Her iki ülke yazarları başta Fransız edebiyatı olmak üzere Batı edebiyatından etkilenmişlerdir.

Necîb Mahfûz, okuduğu Galsworthy’nin *The Forsyte Saga* (*Forsyte Ailesinin Destanı*)⁴⁷, Tolstoy’un *Savaş ve Barış*’ı ile Thomas Mann’ın *Buddenbrook Ailesi* (*Buddenbrooks*) adlı eserlerden ziyade Balzac, Gogol, Arnold Bennet ve Tâhâ Huseyn’in *Şeceretu’l-Bu’s*’undan etkilenmiştir. Aynı şekilde *es-Sahhâr* da Tolstoy’un *Savaş ve Barış*, Dickens’in *The Pickwick Paper* ve Galsworthy’nin *The Forsyte Saga* (*Forsyte Ailesinin Destanı*) adlı eserlerini okumuştur. Aynı şekilde Türk romancıları da yukarıda belirtilen eserlerin büyük bölümünü okuyup etkilenmiştir.⁴⁸

Buldukları coğrafyada stratejik bir öneme sahip iki ülke olan Mısır ve Türkiye’nin yakın geçmişinde, dönemin önde gelen yazarları tarafından kaleme alınan bu eserler, dönemin yaşantısını gün yüzüne çıkarmak ve uluslar arası ilişkilerde bir yardımcı öge olarak değerlendirilmek açısından önemlidir. Kendi ayakları üzerine duramayan toplumların başka kültürlerden kolay-

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

lıkla etkilenebilecekleri ve bunun da kuşaklar arası bir çatışmaya ve gerginliğe yol açabileceği unutulmamalıdır.

¹ Modern anlamda çeviri faaliyetinde öncü kabul edeceğimiz et-Tahtavî'nin en önemli çevirisi, Fenelon'un *Les Aventures de Telemaque* (Telemak Maceraları) adlı eserine yaptığı çeviridir. Aynı dönemde bizde de özellikle Fransız edebiyatından benzer didaktik çeviriler yapılmıştır. Bunu her iki ülkenin de Fransız kültür ve edebiyatından büyük ölçüde etkilenişinin bir göstergesi olarak görebiliriz. Tahtaviden daha sonra 1862'de Telemak'ın çevirisini yapan Yusuf Kamil Paşa (1808-1876) belki de Tahtavî'nin Arapça çevirisinden faydalanmıştır. Erol Ayyıldız, *Mısır Romanının Doğuşu ve Muhammed Huseyn Heykel'in Zeyneb Romanının Tetkiki ve Tahlili*, Fatih Yayınevi, Bursa, 1992, s.10.

² Meneham Milson, roman türünün Suriye-Lübnan yazarlarının Avrupa dillerinden romanları tercüme ve adapte edip bunları tefrika halinde gazetelerinde yayımlamalarıyla Mısır ve bütün Arap edebiyatına girdiğini iddia etmektedir. Milson, Meneham, "Modern Mısır Romanının Bazı Özellikleri", (Çeviren: Rahmi Er), *İlim ve Sanat*, Sayı:26, İstanbul, s.63-64.

³ Olcay Öner toy, *Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984, s.1 ve sonrası; Büyük Larousse, "Tanzimat", Milliyet Yay. İstanbul 1986, Cilt:22, s.11229.

⁴ Bizde de Namık Kemal gibi yazarlar kendilerinden okuyup etkilendikleri Walter Scott, Charles Dickens, Victor Hugo ve Alexandre Dumas gibi Batılı yazarlardan övgüyle bahseder. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları (10. Baskı), İstanbul 2001, s.10-11; Rahmi Er, *Tâhâ Huseyn ve Üç Romanı*, s.9-10.

⁵ Aynı eser, s.17; *Tatavvuru'l-Edebi'l-Hadîs*, s.192; Bu iki eser, Emrullah İşler tarafından Erdem Nerede adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Menfaluti, Erdem Nerede (Çev. Emrullah İşler), Şule Yayınları, İstanbul 1997.

⁶ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu 'âsır*, Dârü'l-Ma'ârif (Beşinci Baskı), Kahire 1974, s.229; Muhammed Cibril, "Kırâ'at fi'l-Mükevvinâtî's-Sekâfiyye li Necîb Mahfûz", *Âlemu'l-Kitâb*, Kahire (Mart 1990), s.62.

⁷ Erol Ayyıldız, *Mısır Romanının Doğuşu*, s.154; Abdu'l-Muhsin Taha Bedr, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-Hadîsa fî Mısır (1870-1938)*, Dârü'l-Ma'ârif (Dördüncü baskı), Kahire, 1983, s.322-337; 'Alî er-Râ'î, *Dırâsât fî'r-Rivâyeti'l-Mısriyye*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1979, s.22-51; Yûsuf Hasan Nevfel, *el-Kıssa ve'r-Rivâye Beyne Cil Tâhâ Huseyn ve Cil Necib Mahfûz*, Dârü'n-Nahdatî'l-'Arabîyye, Kahire 1977, s.68-72.

⁸ 1889 yılında, Yukarı Mısır'da orta halli bir ailede dünyaya geldi. Altı yaşında gözlerini kaybetti. On yaşında hafız olan yazar, 1902 yılında girdiği Ezher Üniversitesi'nin bitirme sınavlarında başarısız bulununca, 1908'de yeni açılan Kahire Üniversitesi'ne kaydoldu. Fransa'da Sorbonne'de tarih alanında lisans, yüksek lisans ve sosyoloji alanında doktora yaptı. Dekanlık ve Eğitim Bakanlığı gibi görevlerde bulundu. 1958 yılında edebiyat alanında Devlet Takdir Ödülüne layık görüldü. Romanların yanı sıra, edebî eleştirisi, edebî araştırmalar ve tarih alanında elliden fazla eser kaleme aldı.

Romanları: *Du'âu'l-Keravân* ("Yağmurkuşunun Çağrısı" 1941), *Edîb* ("Edip"1935), *Şeceretu'l-Bu's* ("Keder Ağacı", 1944).

Yazar ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu 'âsır*, s.277-287; Erol Ayyıldız, *Tâhâ Huseyn, Hayatı, Eserleri ve Edebiyatta Eski-Yeni Anlayışı*, Fatih Yayınevi, Bursa (tarihsiz); Rahmi Er, *Tâhâ Huseyn ve Üç Romanı* (Basılmamış Doktora Tezi), D.T.C.F., Ankara 1988; Pierre Cachia, *Tâhâ Huseyn, His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956;

Hamdî Sakkût ve Marsden Jones, *A'lâmu'l-Edebi'l-Mu'âsır fî Mısır*, I, Tâhâ Huseyn, Kahire 1975; Sâmih Kureyyim, *Mâzâ Yebkâ min Tâhâ Huseyn*, Kahire 1975; *Sâmi el-Keyyâlî, Ma'a Tâhâ Huseyn*, C.I, Kahire 1952.

⁹ 1913 yılında, zengin bir ailede, tüccar bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. İlk öğrenimini, kardeşi Ahmed ve Sa'id'le beraber el-Cemâliye İlk Öğretim Okulu'nda yapar (1921-1926). Daha on yaşında iken futbolun yanı sıra sinema ve tiyatroyla ilgilenmeye başlar. Liseyi, Necib Mahfûz'un da talebesi olduğu I. Fuâd Lisesi'nde tamamlar. 1936 yılında İktisat Fakültesi son sınıf öğrencisiyken evlenen ve hemen akabinde Doğu Abbâsiyye'ye taşınan es-Sahhâr, iki yıl sonrasında babasını kaybeder. Kamuda Hava Kuvvetlerinde mütercim olarak meslek hayatına başlayan es-Sahhâr, genel müdür oluncaya kadar çeşitli yerlerde görev yapar. 1974 yılında vefat eder. Romanları: *Fî Kâfileti'z-Zemân* ("Zaman Kafilesinde", 1947), *eş-Şâri'u'l-Cedîd* ("Yeni Cadde", 1952), *el-Hasâd* ("Harman", 1959).

Hayatı ve *eş-Şâri'u'l-Cedîd* adlı romanı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kâzım Ürün, 'Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr ve eş-Şâri'u'l-Cedîd Adlı Romanı', *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:10, Konya 2003.

¹⁰ 27 Mart 1889'da Kahire'de doğmuştur. İlk ve ortaöğrenimini Manisa, İzmir ve İskenderiye'de tamamladıktan sonra 1908'de İstanbul'a gelen yazar, gazetelerde makale ve öyküler yazmaya başlamıştır. Yazı hayatına Fecr-i Ati topluluğunda romantik, realist hikaye ve mensur şiirle başlayan Yakup Kadri bu topluluk dağıldıktan sonra millî edebiyat içinde yer almıştır. Milli Mücadele yıllarında Anadolu'ya geçen Yakup Kadri, milletvekilliği, Tiran, Prag, Lahey, Bern büyükelçiliği yapmıştır. Uzun süre Ulus gazetesi başyazarı olarak yazarlığını sürdürmüştür. Tarih ve toplum olaylarından her birini bir romanına aktararak Tanzimat devriyle Atatürk Türkiye'si arasındaki dönem ve kuşakların geçirdikleri sosyal değişim ve bunalımların, yaşayış ve görüş farklılıklarını işledi; düşünceye ve teze dayanan eserler yazdı. Asıl şöhretini romanlarıyla bulan yazarın eserlerinde mükemmel bir teknik görülür, karakterleri başarıyla canlandırır. 1960 'dan sonra Kurucu Meclise de seçilmiş ve 1965-1969 yılları arasında da Manisa milletvekilliği yapmış olan yazar, 13 Aralık 1974'de öldüğü zaman Anadolu Ajansı Yönetim Kurulu başkanıydı.

Romanları: *Kiralık Konak* (1922), *Nur Baba* (1922), *Hüküm Gecesi* (1927), *Sodom ve Gomore* (1928) *Yaban* (1932), *Ankara* (1943), *Bir Sürgün* (1938), *Panorama I* (1953), *Panorama II* (1954), *Hep O Şarkı* (1956).

¹¹1889'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesini bitirdi. Öğretmenlik, müdürlük, Millî Eğitim Müfettişliği, Paris Kültür Ataşeliği, milletvekilliği yaptı. 1956'da, kanser tedavisi için gittiği Londra'da öldü. Yazı hayatına, *Diken* dergisinde yayımlanan uzun öyküsüyle ("Eski Ahbab") başladı. Gazetelerde tiyatro eleştirileri (1918), dergilerde takma adlarla öyküler yayımladı (1918 - 1919). Aynı yıllarda oyunlar da yazmaya başladı. 1918'de *Zaman* gazetesinde tefrika edilen "Harabelerin Çiçeği"nden sonra romana ara veren sanatçı, 1922'den sonra bu türde yoğunlaştı. İki cilt tutan gezi yazılarını "Anadolu Notları" başlığı altında yayımladı. Güntekin, Fransız edebiyatından çok sayıda eseri Türkçe'ye kazandırmıştır.

Şöhretini *Çalikuşu* romanıyla kazanan Reşat Nuri, millî edebiyat akımından etkilenen sanatçılardandır. Eserlerinde yanlış batılılaşma anlayışını, batıl inanışları yurdun çeşitli yerlerinde hayat sahneleri işlemiştir. Eserlerinde Anadolu'nun yerli hayatını ve kişilerini başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Romanlarında güçlü bir gözlemciliğe dayanan realizm ve canlı bir üslup vardır. Kahramanları genellikle tek boyutludur. Ruh tahlillerinde başarılı eserlerine konuşma dili hakimdir. Roman, hikaye ve gezi yazısı türlerinde eserleri vardır.

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

Romanları: *Harabelerin Çiçeği* (1919), *Gizli El* (1920), *Çalığışu* (1922), *Damga* (1924), *Dudaktan Kalbe* (1924), *Akşam Güneşi* (1926), *Bir Kadın Düşmanı* (1927), *Yeşil Gece* (1928), *Acımak* (1928), *Yaprak Dökümü* (1930), *Kızılık Dalları* (1932), *Gökyüzü* (1935), *Eski Hastalık* (1938), *Ateş Gecesi* (1942), *Değirmen* (1944), *Miskinler Tekkesi* (1946), *Kan Davası* (1960), *Son Sığınak* (1961), *Kavak Yelleri* (1961).

¹² İstanbul'da doğdu. Kimi kaynaklara göre doğum yılı 1884'tür. Üsküdar Amerikan Kız Koleji'ni bitirdi. İstanbul Kız Öğretmen Okulu'nda, Kız Lisesi'nde öğretmenlik ve müfettişlik; Beyrut, Lübnan ve Şam'da Türk Kız Mektepleri Umumi Müfettişliği yaptı. Darülfünun'da Batı edebiyatı dersleri verdi. Milli Mücadele'ye katıldı. 1919'da Sultanahmet Meydanı'nda, İzmir'in işgalini protesto mitinginde yaptığı etkili konuşma ünlüdür. Cumhuriyet'in ilanından sonra kocası Adnan Adıvar'la gittiği Avrupa ve Amerika'da on beş sene kadar kaldı (1926-1938), 1939'da yurda döndükten sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı profesörü oldu. Bir süre İzmir milletvekilliği yaptı (1950-1954). Daha sonra Edebiyat Fakültesi'ndeki profesörlüğüne döndü. 1964'te öldü.

1908'den sonraki dergilerde makaleler ve hikayeler yayımladı. İlk romanlarında aşk konularını işliyor, kadın psikolojisi üzerinde duruyordu. Sonra Türkçülük akımını benimsedi; duygulandırma ve süslemeden kaçınan, realizmi ön planda tutan romanlar verdi. Hele yurda döndükten sonraki romanlarında konularını bir olay çevresinde toplanan tek insanlara değil; devirlere, nesillere, gelenek ve törelere bağladı.

Romanları: *Heyula* (1909), *Raik'in Annesi* (1909), *Seviyye Talib* (1909), *Handan* (1912), *Yeni Turan* (1912), *Son Eseri* (1912), *Mevut Hükmü* (1917), *Ateşten Gömlek* (1922) *Kalp Ağrısı* (1924), *Vurun Kahpeye* (1924), *Zeyno'nun Oğlu* (1928), *Sinekli Bakkal* (1926), *Yolpalas Cinayeti* (1937), *Tatarcık* (1939), *Sonsuz Panayır* (1946), *Döner Ayna* (1954), *Akile Hanım Sokağı* (1959), *Sevda Sokağı Komedyası* (1959), *Çaresiz* (1961), *Hayat Parçaları* (1963), *Kerim Usta'nın Oğlu* (1974)

¹³ Türk edebiyatında ilk sıralarda yer alan bu üç yazarın dışında da kimi yazarlar kuşak çatışmasını ele almışlarsa da bu çalışmanın esin kaynaklarından biri olan Abdulkadir Hayber'in *Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları* adlı eser, hareket noktamızı oluşturmuştur. Hayber, nesil çatışmasını daha genel anlamda alarak adı geçen yazarların pek çok romanlarına eserinde yer vermiştir. Oysa biz çalışmamızda aynı ailenin birbirini takip eden kuşakları arasındaki değişimi esas aldık. Adı geçen eser için bkz. Abdulkadir Hayber, *Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2449, İstanbul 1993.

¹⁴ 11 Aralık 1911'de Kahire'de dünyaya gelen yazar, ilk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. Buradan mezun olduktan sonra, felsefe alanında akademik çalışma yapmakla çok sevdiği edebiyat arasında tercihte, hayatının en büyük ikilemini yaşadı. Edebiyatta karar kılmasından sonra bir taraftan devlet dairelerinde (büyük bir bölümünü Vakıflar Bakanlığı'nda) memur olarak çalışıyor bir taraftan da hikaye ve roman yazıyordu. Halen hayatını idame ettiren yazar, hasta olduğu için edebî çalışmalarını durdurmuş durumdadır. Romanların yanı sıra pek çok makale, hikaye, tiyatro ve senaryo kaleme almıştır.

Romanları: *'Abesu'l-Akdâr* (1939), *Radubis* (1943), *Kifâh Tıyba* (1944), *el-Kâhiretu'l-Cedide* (1945), *Hânu'l-Halilî* (1946), *Zukâku'l-Midakk* (1947), *es-Serâb* (1948), *es-Sülâsiyye* (*Beyne'l-Kasrayn* 1956, *Kasru'ş-Şevk* 1957, *es-Sükkeriyye* 1957), *Evlâdu Hâratinâ* (1959), *el-Liss ve'l-Kilâb* (1961), *es-Sümmân ve'l-Harîf* (1962), *eş-Şahhâz* (1965), *Sersera Fevka'n-Nîl* (1966), *Mirâmâr* (1967), *el-Mirâyâ* (1972), *el-Hubb Tahte'l-Matar* (1973), *el-Karnak* (1974), *Hikâyât Hâratinâ* (1975),

Kalbu'l-Leyl (1975), *Hadratu'l-Muhterem* (1976), *Melhâmetu'l-Harâfiş* (1977), *'Asru'l-Hubb* (1980), *Efrâhu'l-Kubbe* (1981), *Leyâlî Elf Leyle* (1982), *el-Bâkî mine'z-Zemen Sa'a* (1982), *Emâme'l-'Arş* (1983), *Rihlet İbn Fetüma* (1983), *el-'A'îş fi'l-'Hakika* (1985) *Yevme Maktal (Kutile) ez-Za'im* (1985), *Hadisu's-Sabâh ve'l-Mesâ* (1987), *Kuştumur* (1988)

Hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâzım Ürün, *Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2002.

¹⁵ Necîb Mahfûz, *es-Sülâsiyye (Beyne'l-Kasrayn, Kasru's-Şevk, es-Sükkeriyye)*, Mektebet Mısır, Kahire 1977-1978.

¹⁶ Büyük ihtimalle bu edebiyatçı, Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr, eseri de *Fi's-Şâri'i'l-Cedîd*'dir.

¹⁷ Değerlerin çatıştığı büyük değişikliklerin olduğu bir toplumda Forsyte ailesinin küçük dünyasını konu edinir. Buradaki planla *es-Sülâsiyye*'nin planı arasında büyük bir benzerlik vardır.

¹⁸ Necîb Mahfûz, *Etehaddes İleykum*, Dâru'l-"Avde, Beyrut 1977, s.108; Cemâl el-Gîtânî, *Necîb Mahfûz Yetezeker*, Dâru'l-Mesîra, Beyrut, s.64-65.

¹⁹ Muhammed Hasan 'Abdullâh, *el-Vâki'iyye fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1971, s.536,546.

²⁰ Cemâl el-Gîtânî, *a.g.e.*, s.68.

²¹ Turhan Kayaoglu, "Mahfouz'un Yazarlığının Üç Evresi", *Milliyet Sanat Dergisi*, Sayı: 203, (Kasım 1988), s.13.

²² Muhammed Mahmûd 'Abdu'r-Râzık, "Necîb Mahfûz fi Sohbet Tâhâ Huseyn", *'Âlemu'l-Kitâb*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, (tarihsiz), s.54; Hamdî es-Sakkût, Marsdeen Johns, "Necîb Mahfûz Kâtiben Rivâ'iyyen", *el-Haresu'l-Vatanî*, Sayı: 74, Riyat (Kasım 1988), s.117.

²³ Necîb Mahfûz, *Etehaddes*, s.206.

²⁴ Cemâl el-Gîtânî, *a.g.e.*, s.64.

²⁵ Olcay Önertoy, *a.g.e.*, s.16.

²⁶ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak*, İletişim Yayınları, (Yirmialtıncı Baskı), İstanbul 2002.

²⁷ Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrâma'r-Rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Hadîsa*, Mektebet Gaîb (İkinci Baskı), Kahire, 1985, s.75; Yûsuf Hasan Nevfel, *el-Kıssa ve'r-Rivâye Beyne Cil Tâhâ Huseyn ve Cil Necîb Mahfûz*, s.176.

²⁸ 'Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr, *eş-Şâriu'l-Cedîd*, Dâr Mısır li't-Tıbb'a (Üçüncü Baskı), Kahire (tarihsiz); 'Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr, *el-Kıssa min Hilâl Tecâribi ez-Zâtîyye*, s.28-30.

²⁹ Ali B. Jad, *Form and Technique in the Egyptian Novel 1912-1971*, 1983 Londra, s.213.

³⁰ Değerlerin çatıştığı büyük değişikliklerin olduğu bir toplumda Forsyte ailesinin küçük dünyasını konu edinir.

³¹ 'Abdu'l-Hamîd Cûde es-Sahhâr, *el-Kıssa min Hilâl Tecâribi ez-Zâtîyye*, s.31.

³² Tâhâ Vâdî, *Sûretu'l-Mereti fi'r-Rivâyeti'l-Mu'âsıra*, Dâru'l-Ma'ârif (İkinci Baskı), Kahire 1980, s.141.

³³ Reşat Nuri Güntekin, *Yaprak Dökümü*, İnkilâp Kitabevi (Onsekizinci Baskı), İstanbul 1989.

³⁴ Halide Edip Adıvar, *Tatarcık*, Atlas Kitabevi, (Ondördüncü Baskı), İstanbul 1993.

³⁵ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı* (1914-1944), Kasım 1997, s.242.

³⁶ Tâhâ Huseyn, *Şeceretu'l-Bu's*, Dâru'l-Ma'ârif, (onikinci baskı), Kahire 1977; Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı* (1914-1944), Ankara 1997.

MODERN MİSİR VE TÜRK EDEBİYATLARINDA ÖNE ÇIKAN
KUŞAK ROMANLARI

³⁷ Hamdî Sakkût, *The Egyptian Novel*, s.100; Sason Somekh, *The Changing Rhythm*, London 1973, s.31.

³⁸ Yûsuf Hasan Nevfel, *el-Kıssa ve'r-Rivâye Beyne Cîl Tâhâ Huseyn ve Cîl Necîb Mahfûz*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Kahire 1977, s.176.

³⁹ Muhammed Mahmûd 'Abdu'r-Râzık, "Necîb Mahfûz fî Sohbet Tâhâ Huseyn", *'Alemlü'l-Kitâb*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, Kahire, (tarihsiz), s.55; Brugman, J., *An Introduction To the History of Modern Arabic literature in Egypt*, Leiden, 1984 s. 301.

⁴⁰ Mustafâ 'Alî 'Umer, *er-Rivâye fî'l-Edebi'l-Mısriyyi'l-Hadîs*, Dâru'l-Ma'ârif, (Üçüncü Baskı), Kahire 1986, s.301.

⁴¹ Berna Moran, a.g.e., s.180.

⁴² *Aynı eser*, s.2 ve sonrası.

⁴³ Eserle ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdülkadir Hayber, "Tatarcık", *Türk Yurdu*, Sayı: 48, Ankara 1991, s.46-49.

⁴⁴ Niyazi Bakırcıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Türk Romanı*, Ötüken Yayınları (Beşinci Baskı), İstanbul 2001, s.109.

⁴⁵ Abdülkadir Hayber, *Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları*, s.380.

⁴⁶ N. Ziya Bakırcıoğlu, a.g.e., s.110.

⁴⁷ Haywood, *es-Sülâsiyye*'yi Mısır'ın *The Forsyte Saga*'sı olarak nitelemektedir. John Haywood, *Modern Arabic Literature* (1800-1970), Londra (tarihsiz), s.207.

⁴⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1946; Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, Dördüncü Basım, (basım yeri ve tarihi yok).

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-II*
-Betimleme Sistemi ve Me'ânî Rehberleri; İki Yazma Bağlamında
Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü-

Joseph SADAN
Çeviri: Ömer KARA**

Özet: Çevirisini sunduğumuz bu makalenin birinci kısmı, daha önce yayınlandı. Bu kısımda, yazarın metodolojik olarak teorik belagat kitaplarından çok belagatin pratize edilen metinlerinden hareketle bir tahlile yöneleceğini, modern okuyucunun ortaçağ metinlerini anlama konusunda –var olan zaman ve kültür farkından dolayı- bir zorlukla çevrili olduğunu, pratik belagat kaynakları olarak sunduğu me'ani kaynaklarının önemli olduğunu; retorik alanda 'mana/me'ani' kavramının çeşitli anlamlar yüklediğini ortaya koymaktadır. Çalışmanın bu kısmında ise öncelikle El-Muhibb ve'l-Mahbub eserinden seçtiği “Saç=Karanlık, Yüz=Aydınlık”, “Işıklar” ve “Islak saç ve Rakîb” motiflerini incelemektedir. Sonra Macma'u'l-Belağadan ise “gökler ve yıldızlar” motiflerini ele almakta; ilgili eserin genelde Arab Estetik normalarının özelde ise süslü nesrinin gelişimindeki rolünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kavramlar: saç, yüz, ışıklar, ıslak saç, rakib, gökler, yıldızlar motifleri, me'ani, süslü nesir, Arap estetik normlarının gelişimi, Mecma'u'l-Belağa, el-Muhibb ve'l-Mahbub.

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

Summary: First section of this article which we present its translation is published previously. In this section, we put out that the author deals with subject of a methodological problem and practical rethoric texts and modern reader's difficulty and importantant of Me'ani sources and meanings of concept 'me'ani' In this section of article, he firstly investigates motifs such as 'hair=dark, face=light", "shines" and "wet hair and observer/guard" which he selected from al-Muhibb wa al-Mahbub and deals with motifs "skies and stars" which he selected from Macma' al-Balagha and puts out role of Macma' in development of Arabic Aesthetic norms in general, elobrated prose in particular.

Keywords: motifs of hair, face, shines, wet hair, observer, skies, stars; ma'ani, elobrated prose, development of Arabic Aesthetic norms, Macma' al-Balagha, al-Muhibb wa al-Mahbub.

* 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.

** Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. E-mail: omerkara1@hotmail.com
website: www.omerkara.itgo.com

III. MUHİBB VE'L-MAHBÛB'TAKİ BİRKAÇ TEMANIN ANALİZİ

1. Saç = Karanlık, Yüz = Aydınlık

es-Serî er-Reffâ' tarafından yazılan *el-Muhibb ve'l-Mahbûb ve'l-Meşmûm ve'l-Meşrûb* antolojisinin en azından dörtte biri, aşk ve sevgilinin tasvirlerini ele almaktadır. Derlemeci tarafından seçilen bu tasvirler, sadece pasif okuyucuyu neşelendirmeyi ve şiir zevkini artırmayı amaçlamamaktadır. Aynı zamanda bir şâirin; bir kadını, özellikle de sevgiliyi nasıl tasvir edeceğini öğretmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden bu eserde, tamamen kadının saçlarının tasvirlerine adanmış bir bölümü bulmamız şaşırtıcı değildir.¹ Bu tür bölümler, öteki şiir ve edebiyat seralarında bulunmaktadır. Bu mecmuaların bir kısmında² muhtemelen es-Serî er-Reffâ'nın antolojisinin etkisi altında seçilmiş beyitleri bulabiliyoruz; ama onların seçimi, er-Reffâ'nın bizzat kendisinin kullandığı kaynaklardan direkt etkilenmiş de olabilmektedir. Kadının saçlarını bağımsız bir tema olarak değerlendirmek, sadece şâirlerin bu konuya (örneğin aşk şiirinde) sıklıkla ihtiyaç duydukları anlamına gelmez; aynı zamanda onun *me'ânî*'sinin süslemelerinin, o an gelişmiş bir seviye tuttuğu ve bu yüzden de bir hayli kompleks ve geniş olduğu anlamına gelir. Muğlak *me'ânî*'nin kullanımı, şâirlerin bir kısmında genellikle büyük bir maharet ve hüner gerektirmektedir ve bunu, kadının (saç, ağız, diş vb.) tasvirin biricik detaylarının her birine müstakil bir bölüm ayırması, bütünüyle haklı çıkarmaktadır.

Antolojinin bu bölümünde kendisinden iktibasta bulunulan ilk şâir, **dimdik ayakta iken, yere kadar varan koyu sık saçları**yla **beyaz ciltli** bir bayanı tasvir eden Bekr ibn en-Neddâh (ö. 222/837)dir.³ Bekr, muhtemelen böyle bir kadını tasvir eden ilk ve tek şâir değildir.⁴ Ne var ki, er-Reffâ, kitaptaki nakilleri kronolojik bir sırayla tertip etmemiştir. Muhtemelen o, malzeme düzeninin basitliğinden dolayı saç temasını bu nakillerle açar. Bekr, **beyaz-kara** zıtlığını en basit formuyla sunar. İleri dekoratif bir gelişim, aşağıda göstereceğimiz gibi, **gündüz-gece** ve **güneş-karanlık** karşıtlığını kuşatmaktadır. Bekr'in tasviri, başka bir karşıtlığı ihlas ettirmektedir: Kadın, dimdik ayakta dururken, genellikle **başla** birliktelik arzeden **saçları**, aşağılara sarkar ve yere değer (Daha sonra biz, tekrar **üst-alt** ve **baş-ayak** kombinasyonunu göstereceğiz.).

es-Serî er-Reffâ' tarafından tertip edilen nakillerin izini sürelim ve kısaca **kırmızı bir elbise** (bunu, sonraki bölümde A'şâ tarafından kullanılan "yaldızlı kırmızı şarap" metaforu ile karşılaştırınız) giyen ve **saçların gecesi** ile kuşatılan genç bir adamın (bu *mana* grubuna benzemeyen öteki tasvirler, kadın üzerine odaklanmıştır.) güzelliğini tasvir eden birkaç beyti kısaca test edelim.⁵ Bu nakil, gerçekten bizi biraz daha ileri taşıyabilir. Burada sahip olduğumuz şey, basit bir imge değil, **gece-gündüz** zıtlığını içeren bir metaforudur: Beyaz derili genç adam, gerçek bir gecedan ziyade kendi saçlarının örgüsünün **karanlığıyla** kuşatılmıştır.

Biraz daha ileri gidince şâir Di'bil (ö. 246/860) ile karşılaşırız.⁶ O, Arap şiirinde çok yaygın bir imgeyi; yani **oklarla yaralanmış birine** teşbîh ederek sevgiliye aşık olma eyleminin temsilini kullanır. Cupid'in [Eski Yunan'da aşk tanrısı/ çev.] bu okları, genellikle kadının gözlerinden atılır.⁷ Di'bil'in beyitlerinde ileri bir gelişme söz konusudur. Çünkü oklar, kadının saçından çıkan saçmalar karşılığındadır. Bunu, İran şiirinden alınan kısmen benzer bir imgeyle karşılaştırmak ilginç olacaktır: sevgilinin örgüleri sevgiliye hücum eden ve aşk acıları veren yılan olarak tasvir edilmiştir.⁸ Daha önemli bir özellik, Di'bil'in

beyitlerinde açığa çıkmaktadır: Saç'ın ("araç") figüratif tasvirinin, bazen saçın bizzat kendisinin ("aslı") yerini aldığını görüyoruz. Başka bir deyimle artık "saç" kelimesini zikretmeye gerek kalmıyor. **Karanlık**, hemen hemen bir isim olarak tasavvur olunan gece veya onun **kömür** gibi ve **kıvrımlı/kıvrıcık** olması veya **kömür gibi-kıvrımlı** olması şeklindeki bir terkip yeterli oluyor. Aracın, asıl olarak karşılana bir ismin tüm durumlarını neredeyse toplamış olması şeklindeki bu durum, akla aynı süreci geçiren başka yaygın bir imgeyi getirmektedir: çok iyi parlatılmış bir kılıcın suya benzetilmesi. "Su", neredeyse "kılıç"ın bir eşanlamlısı olmaktadır.⁹

Ömer ibn Ebî Rebi'a'nın (ö.ca. 101/172) beyitleri¹⁰, bu motife başka bir katkı sağlamaktadır. Bu beyitler, **koyu-renkli üzüm** metaforik aracını kullanarak saçların **salkım/tutam**'ından söz etmektedir. Klasik Arap şiirinde kadının saç lülelerinin bu tasviri için bir çok paralellikler vardır.¹¹ Antolojistimiz, burada İbn er-Rûmî'den (ö. 276-284/889-897) bir nakilde bulunmaktadır.¹² Kadının saç, tekrar **kömüre** benzetilmiştir. Aynı imgeye daha önce rastlamıştık; hatta ilk örnekteki Arapça'da tek bir lafızla ifade edilen¹³ **kömür-gibi** figürü, "saç"ın yerini almış ve onun bir isim olarak kullanımı şiirde geniş bir şekilde kabul görmüştür. Bununla beraber İbn er-Rûmî'nin beyitlerinde bu imge, sadece bir teşbîhle sınırlıdır.

Bu noktada müellif, yeni bir motif sunar: ana konunun bir genişlemesi olan (saçın altındaki) **gizli** elementler. Basit saç tasvirlerinden bu sapış, **saçlarının karanlığıyla sarmalanmış** bir kadın hakkındaki (çalışmamızın III/3'de tam nesir versiyonu tasvir edilecek olan) tam bir hikayenin, bir hareketin eklenmesiyle zenginleştirilmiştir. Burada aşık, sevgilisine güç bela dokunacakken, saç, inen bir gece gibi düşer, neredeyse yere değer. Yazar, öyle görünüyor ki, bu şiire erotik boyut sokuşturmaya çalışmaktadır. Müellif er-Reffâ', İbn Rûmî'den aldığı bu imgeyi İbn Mu'tez(ö. 296/908)'in bir tasviri ile karşılaştırmaktadır.¹⁴ O, sonucusunu (İbn Mu'tezin tasvirini) yeni bir element ortaya atmakla saç figürünü zenginleştiren bir yenilik olarak değerlendirmektedir: **rakîb** ("casus" veya sıradan bir "gözetleyici") ona yaklaştığında **saçıyla kendisini gizleyen** sevgili. **Rakîb**, bakirenin ailesi tarafından kendisini izlemesi için gönderilmiştir. Böylece bakire, erkeklerle bir bağlantı kuramayacaktır. O rakîb, nispeten yakın veya ilgisiz bir seyirci de olabilir. (III/3'de yeniden yapılandırılacak olan nesir hikayede, rakip, kadının kocasıdır; fakat bu olay, istisnâî mizahî bir durumdur.). **Rakîb**, Arapça aşk şiirlerinde sık sık geçmektedir.¹⁵ Saçıyla kendini gizleyen sevgili, **günışığını** kaplayan **gecenin karanlığına** benzetilmiştir. (Bkz. Çalışmamız, Bekr ibn Neddâh'ın bakirenin cildinin beyaz renginin tasviri.). Böylece, gecenin karanlığı ile kendisini gizleyince bakire, fiili olarak kendisini **rakîbten** korumuş olmaktadır.

İbn Mu'tez'in tasviri, (en azından antolojideki tertip ve konseptte göre) ışığı (=yüzü) kaplayan karanlık (=saç) motifinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Gecenin etkisiyle günışığının veya sabahın görünmesi şeklindeki genişlemiş motif ile şiir, başka bir elementi daha kapsamaktadır: Metin şöyle devam eder: **"su, su üzerinden geçinceye kadar"** Bütün hikaye, öyle görünüyor ki, (daha yeni **banyo yapmış** olan), **elbiselerine ulaşamayan** ve bu yüzden de **saçlarıyla kendisini gizleyen ıslak bir kadın** hakkındadır. Bu element de, bir bütün hikayenin tam bir versiyonundan bir kinayedir; bu motifin -yani, bir savunma

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

hareketi olarak kendini gizleyen bir kadın motifinin- gelişimi, daha sonraki bölümlerde uzunca ele alınmaktadır.

2. “Işıklar” Motifi

Yazarımız, İbn er-Rûmî ve İbn Mu'tezz'in motiflerini Ebû Nüvâs(ö. yaklaşık 200/815)'dan aldıklarına ve onun şiirini kanıt olarak iktibas ettiklerine inanmaktadır.¹⁶ Ebû Nüvâs, **karanlıktaki güneş ışıkları**, yani karanlık bir zemine karşı beyaz-ciltli bakireleri veya koyu renkli saçların arasından dikizlenen yüzleri tasvir etmektedir. **Onların saçlarının ışık hüzmeleri, zemine düşer ve ayakta balar** gibi ona uyan **ayak parmaklarına** ulaşır. Burada Bekr ibn Neddâh tarafından sunulan **üst-alt** ve **ayak-parmak** zıtlığı,¹⁷ daha da gelişmiştir. “Işın/ışık” anlamına gelen Arapça *karn* (çoğulu: *kurun*) kelimesinin, “boynuz”, “baş, tepe” ve “uzun saç lülesi” gibi birkaç manaya geldiği de not edilmelidir. Ebû Nüvâs, (yüzler-güneşler metaforuna uyması için güneşlerin) **ışınları** ve (saçların tasvirine uygun düşmesi için) **saç lüleleri** anlamlarıyla oynamaktadır. O, *kurun*'u kadının saçlarını tasvir etmek için kullanan ilk şâir değildir¹⁸; ancak ondan önce hiç şâir, muhtemelen bu tür bir aslı, böyle araçların zenginliği ile ele almamıştır.

Bu antolojistler tarafından verilen daha sonraki iki iktibas, meşhur şâir el-Mütenebbî (ö. 254/956)'in şiirinden alınmıştır.¹⁹ Burada el-Mütenebbî'ye atfedilen bir beyitte bu motif, aşağıdaki gibi süslenmiştir: **Soyunduğunda** kadının **sık saçları aşağıya sarkar** ve onun **giyinikliğin** yerine onu kararır veya örter. (Aynı beyit, başka kaynaklarda İslam öncesi şâir İmru'u'l-Kays'a nispet etmektedirler. Ancak gerçekte bunun yazarını tanımlamak mümkün değildir.)²⁰ Elbise unsuru, çok açık bir şekilde ifade edilmiştir; Halbuki İbn Mu'tezz, onu sadece ima etmektedir.er-Reffâ, bir kadının başından ayaklarına inen saçlarını tasvir eden Mütenebbî'nin şiirinden başka bir beyit iktibas eder ve şâir, İbn Nüvâs'ın kelimeler (*karn*- ışık hüzmeleri, *karn* -saç lülesi) üzerindeki zengin oynamasını bir tarafa bırakarak *karn* kelimesinin en basit anlamını (baş, tepe) anlamını kullanır. Üstelik antolojistikimiz, Mütenebbî'nin Ebû Nüvâs'dan doğrudan etkilendiğinden emindir.

Tüm bu farklı parçaların hepsi, ince ve sofistike tasvirlerdir; Işık, hüzmeleri gönderince böyle karanlık meydana gelir. Araç seviyesinde bu ışık hüzmeleri, karanlığın uzun saç lülelerinin yerine geçer. Asıl (amaç) seviyesinde ifade bakirenin saçlarını temsil eder. Bu karmaşık metafora yüzün, karanlıkların içine nüfuz eden gün ışığı olarak tasviriyle ilgili olan güneşler kadar güzel bakirelere (Arap şiirinde kadının güzelliğinin yaygın bir tasviri) işaret eden başka bir motifi eklersek, -yukarıda zikredilen bir kısım beyitlerin yorumlandığı gibi- sonuç, **karanlıkların hüzmelerini gönderen bir güneş** veya **karanlıkların hüzmelerinde parlayan bir güneş** olacaktır. (neredeyse tam bir oksimoron (iki zıt kelimenin bir arada bulunması). Bu bir hayli karmaşık süslemenin, sadece daha önceki uzun gelişim sürecine dayandığı muhtemeldir. Bugünün okuyucusunun, -bu dönemlerin farkında değilse- böyle bir imgenin anlamını bütünüyle kavraması, tamamen imkansız olmasa da, zorlaşacaktır.

Saçıyla kendisini örtmeyi tasvir eden ifadeler, Mütenebbî'nin beyitlerinde olduğu gibi elbiselere sarkan saç betimleyen tematik gruba aittir. Ebû Nüvâs, Mütenebbî gibi, **saçın ayaklara ulaşmasını** ayak giysileri ve takılarıyla – doğrudan ve dolaylı olarak- karşılaştırmaktadır. Her ne kadar metnin bizzat

kendisi, sadece ayakları zikretse ve bütün resmi okuyucunun şiir anlayışını ve hayaline bıraksa da, hala bir kişi, başta başlayan saçın ayaklara ulaşmadan önce bütün vücuttan aşağıya indiğini sanabilir. Bu, önceki devirlere ait bir bilgi olmaksızın tamamıyla kavranamayacak olan bir motifin veya ifadenin veya süslü bir terkinin gelişiminde bir başka dönem olmayacağı şeklindeki prensip için bir kanıttır. Bununla beraber, yazarımıza göre, Ebû Nüveys, sadece Zi'r-Rimme (ö. 117/735-736) tarafından ilk defa sunulan şu imgeyi geliştirmiştir.²¹ **Zayıf ışıktaki giyiniyormuş** gibi yani **kendi saç lülelerini giyiniyormuş** gibi bakan bakirenin tasviri. Başka bir deyimle, o bakire, giyinik değildir ve bu karanlığın ışık hüzmeleri ise çıplak vücudunu saran saçlarıdır. Yazarımız, böylece **çıplak bir vücudun saçlar tarafından kaplanması** (ki, bu gelecek bölümde nesir halindeki hikayelerin de motifidir) motifinin devamlılığına vurgu yapmaktadır.

Antolojinin yazarına göre, Emeviler devrinde yaşayan Zi'r-Rimme; motiflerini, Hz. Peygamber zamanına kadar yaşayan fakat İslam inancını benimsemeyen İslam öncesi şâir el-A'sâ (Meymun b. Kays)'dan almıştır.²² El-A'sâ, **çıplak** olarak görünen, fakat koyu kırmızı bir elbise (*hemisa*) giyen bir bakireyi **yaldızlı kırmızı şarap** gibi taze renkli olarak tasvir eder. Gördüğümüz gibi, İslâm-öncesi şiirin bir örneği bile, o gün için meşhur gelişmiş bir imgeyi sunmaktadır. Bu yüzden, her ne kadar antolojide sunulmamış olsa da, değişik dönemlerin onu öncelediği sonucuna varılabilir. Yazar, bütün bunlardan sonra Arap literatürün tarihindeki bir hayli müşkil problemlerden birini yani Arap literatürünün başlangıcı ve bizce bilinen Cahiliye şiirini önceleyen meçhul dönemleri problemini çözmeye uğraşmaz. Üstelik o, İslam-öncesi şiirde bu motifin gelişimi hakkındaki bilgilerimizi zenginleştirecek başka fırsatları da kaçırmıştır. –belli bir güzel bakireyi **soyundurduğunda** onun **sık saçları, elbiselerinin yerine onu örter** diyen şâir İmru'u'l-Kaysın bir beyti gibi.²³ Bir bakirenin saçlarını **üzüm salkımları** olarak tasvir eden ve bazı yazarlar tarafından İslam öncesi şâir el-A'sâ'ya nispet edilen bir başka beyit daha vardır.²⁴ Ne var ki antolojistimiz, gördüğümüz gibi bu şâirin başka beytini iktibas etmemesine rağmen bu beyti zikretmez. Er-Reffâ'ya göre saçları, üzüm salkımları olarak tasvir eden ilk imge, yukarıda iktibas edilen Ömer ibn Ebî Rebi'a'nın beytinde geçmektedir.

Antolojistimiz, bu motifin yani ağ gibi örülen ışık-karanlık ve çıplak-giyinik çiftlilerinin karşılaştırmasının gelişimini sürekli bir düzlem olarak görmektedir. Kendisi tarafından verilen verilerin kronolojik tertibini oluşturmada onun zahirde doğru tertibi sahil bir şekilde idrak ettiğini görüyoruz.

-el-A'sâ, -Zu'r-Rimme, -Ebû Nüvâs, -İbn er-Rûmî ve İbn el-Mu'tezz -el-Mütenebbî

İlaveten saçla ilgili bölümdeki (Ömer b. Ebî Rebia, Bekr ibn Neddâh ve Di'bil gibi) diğer şâirler, bu listeye eklenebilir; fakat bunların şiirlerinden iktibas edilen beyitler, başka motifleri de içermektedir. Es-Serî er-Reffâ', evrimlerinin sürecinde ustalıkla kazanılan imgeler kadar, okuyucunun şiirleri anlamasının daha da zorlaştığını hissetmektedir. Bu yüzden, bu müşkil imgelerin gelişimini izlemede son derece titizdi. Bu sebepten ötürü, *me'ânî* (motif sistemi) kitapları, hem okuyucu hem de şâirler için pratik bir rehber olarak görülebilirdi.

3. “Islak Saç ve Rakîb” Motifi Çerçevesinde Örülen Hikayeler

Bazen Arap literatüründeki şiirler, yazıldıkları zamanın şartlarıyla ilişkili olan ve *ahbâr* olarak isimlendirilen hikayeler arkaplanına sahiptir. Şâirlere isnat edilen bu hikayeler, şiirlerdeki müphem noktaları aydınlatmak için onların bir çoğunun sonraki bir tarihte üretildiklerinden işkillenen oryantalistler tarafından şüphe ile karşılanmıştır. Biz, burada söz konusu arkaplan hikayelerinin (*ahbâr*), otantik ve daha sonraki ilaveler olduğu şeklindeki bu tartışmaya geniş bir şekilde girmeyeceğiz. Fakat biz, *ahbâr*'ın belli şiirsel motifleri ve daha sonraki şiirler de *ahbâr* hikayelerini beslediği konusundaki *karşılıklı etkileşimin* durumunu test etmek istiyoruz.

Abbâsî döneminin başlarından bir hikaye, aşık olduğu bir bakireyi görmek için beklenmedik bir anda gelen ve o banyo yaparken birden karşısına dikilen Halife el-Mehdî(ö. 169/785) durumunu anlatır. Bakire hala çıplaktır ve üzerinden su damlamaktadır ve tabiatındaki çekingenlik, elleriyle ve karnının şişman kısımlarının aşağı ‘katmanları’yla (*‘ukan*) avret mahallini saklayarak çıplaklığını örtmeye çabalamaktadır. Biz burada birinin saçlarından daha çok şişmanlığıyla örtünmesi motifine sahibiz; ancak diğer bazı versiyonlarda (aşağıda) saç motifi, benzer bir yazı **planı** çerçevesinde tekrar ortaya çıkacaktır. Bu dönem, sadece romantik; değil aynı zamanda ahlakı hor görme (cynicism) karakteristiğine sahip olduğu için, biz bu olayı detaylı olarak mizahi bir yolla tasvir eden bir şiir buluyoruz. Bu şiir, *ahbâr* kaynaklarına göre, Halife el-Mehdî'nin sarayında bazen görev yapan kör şâir Beşşâr ibn Burd (ö. 167-168/784-785) tarafından yazılmıştır. Hatta halife, başlangıç beytinin ilk mısrasını yazarak ve ondan devam etmesini isteyerek bu şiiri yazmaya onu teşvik etmiştir. Bununla birlikte aşırı “realist” ve başarılı şiir, özel hayatıyla ilgili bir çok detayı bildiği için şâiri idam ettirmeyi bile düşünen halifeyi son derece kızdırmıştır. Ne var ki, Beşşâr'ın kör olması, bu yüzden de tasvir ettiği detayları fiili olarak görememesinden dolayı halife onu sadece affetmekle kalmamış, aynı zamanda şiirinden hoşlandığını da söylemiştir. Halife Mehdînin torunu ve kendisi de ünlü bir şâir olan İbn Mu'tezz, *Tabakâtu's-Şu'ara'l-Muhdisin* adlı eserine Beşşâr'ın bu şiirini ve bununla ilgili hikayeyi almıştır.²⁵ Daha önce gördüğümüz gibi (Çalışmamız, bölüm III/3), İbn Mu'tez de, kendi *Divân*'ında geçen bir şiirde belli bir *rakîbi* (gözetleyici)in ortaya çıkmasıyla şaşırın ve çıplak vücudunu saçlarıyla (elleriyle değil) örten ıslak bir bakire motifini kullanmaktadır.

Arap Geceleri (Leyali'l-Arab)'nde ve benzer risalelerde geçen diğer bazı meşhur varyantlar, iki farklı kahramana/karaktere sahiptir: Halife Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) ve onun şâiri Ebû Nüvâs (ö. yaklaşık 200/185). Bir çok durumda farklı Abbâsî hükümdarları hakkındaki meşhur hikayeler, daha sonraları bunların en meşhuru olan Hârûn er-Reşîd'e nispet edilmiştir.²⁶ Bir hikayede, metnin işaret ettiği gibi, halife, sevgili karısı Zübeyde için özel havuzlu veya göletli bir bina yapılmasını emretmiştir. SUYûn yarı şeffaflığı, onun çıplaklığının kolayca görülmesine izin verecektir. Bu yüzden bir gün o yüzdüğünde halife ani bir ziyarette bulunmuş, o ise içgüdüsel olarak avret mahallini elleri ve “şişman kolları”yla örtmüştür.²⁷ Her ne kadar böyle bir tehdit, diğer *Arab Geceleri* hikayelerinde samimi bir sahnenin son derece doğru bir sahil bir şekilde bir şâirin beyitlerinde bir masal olarak tasvir edildiği ve bu beyitlerin ansızın halifeyi kızdırdığı yerlerde geçse de, burada şâir Ebû Nüvâs'ın (Beşşâr ve Mehdî'nin durumunda olduğu gibi) ölümlü tehdit edilmesi diye bir sorun yoktur.²⁸ Bakirenin

saçlarıyla ilgili bir çıplaklık sahnesi daha vardır; fakat burada saç, hikayede tamamen marjinal bir unsur olmaktadır.²⁹

Şişmanlığı şişmanlıkla örtme şeklindeki bu kaba resimlemenin aksine daha şiirsel ve daha latif varyasyonlar da mevcuttur. 16. yüzyılda el-Atlîdî tarafından kaleme alınan *I'lâmu'n-Nâs*,³⁰ *Arab Geceleri*'nde mevcut olan bazı detaylarda müşterek olan eşsiz bir versiyonu bize sunar. Hârûn er-Reşîd ve bu iki şâirden söz eder. Bu haberde halife, haremdeki bir çok cariye-den birine ani bir ziyarette bulunur. Giyinik olmayan ve banyodan dolayı ıslak olan bu genç bayan, hızla kendisini saçlarıyla sarar (!). Belki de bir haremdeki cariye'ye uymayan bu spontane /gayr-i ihtiyari utançlık eylemine şaşırın halife, iki şâirden bu sahneyi tasvir etmelerini ister. Bu şâirlerden biri, Beşşâr ibn Bürddür. İkincisi Ebû Nüvâs, hükümdarın öfkesini belli etmemek ve onu hemen asmamak için acı çektiği bu sahneyi son derece başarılı olarak (yani gerçeğe uygun bir şekilde) tasvir eder. Bu iki şâirden birincisi, Beşşâr ibn Bürd, en son zikrettiğimiz versiyonla yukarıda zikredilen Mehdî hakkındaki hikaye ve banyo yapan bakire arasındaki ilgili sağlayan en önemli bağımızdır.³¹ Gerçekte Beşşâr, Hârûn er-Reşîd'in hükümdarlığı döneminde çoktan ölmüş, bu yüzden de onun sarayında bulunamamıştır. Bununla beraber bu özel versiyon onun kendi "tarihsel hafızası"nda mevcut görünmektedir. O, Beşşâr'ın ismini el-Mehdî'nin sarayı hakkındaki bir hikayeden "hatırlamaktadır." Atlîdî versiyonun önemi, bakirenin çıplak vücudunu; özellikle de avret mahallini (İbn Mu'tezz'in antolojisinin başlayan) masalımsı nesir versiyonu gibi **elleriyle** örtmemesi; bilakis (çalışmamız bölüm, III01; İbn Mu'tez ve diğerlerinin şiirleri) kesin olarak şiirsel versiyonlarda olduğu gibi **saçlarıyla** örtmesi gerçeğinde yatmaktadır.

Böylece tamamızın Abbâsî dönemin ilk nesliyle başlayan ve kendilerine nispet edilen *ahbâr* türünün öteki hikaye motifleriyle ağ gibi örüldüğünü görüyoruz. İlk periyotlarda İslâm öncesi bir şâir hakkında anlatılan aşağıdaki hikaye ile bizim tamamızın belli unsurları arasında sadece nisbi bir benzerlik vardır: İmru'u'l-Kays, bir defasında bir ırmakta arkadaşlarıyla yıkanan amcasının güzel kızının elbiselerini çalar. Hikaye, dışı-devesini boğazlayarak etini pişirdiği ve kızlara yedirdiği bir ziyafetle sona erer.³² Kızın çıplak vücudunu ne elleriyle ne de saçıyla örtmesi hakkında hiçbir şey zikredilmediği için, ortaçağ yazarlarının şiirsel aktiviteleri için arkaplan sağladıkları ve keyfi olarak belli bir şiirle irtibat kurdukları öteki bir çok *ahbâr*'in durumunda olduğu gibi, hikayenin bizim tamamızla ilişkisi yokmuş gibi gözükebilir. Elimizdeki bu hikaye için, bir devenin boğazlandığı ve bazı bakirelerin onun etini yedikleri bir sahneyi tasvir eden İmru'u'l-Kays'ın bazı beyitleri bulunmaktadır. Bu *ahbâr* hikayesini saçlarıyla çıplak vücudunu örten bir kız temasıyla irtibatlandırmanın bir yolu var mıdır? "Her ne zamanki o kadını soyduğumda"³³ elbiseler yerine kendisini örten veya saçlarıyla (örtünen) utangaç çıplak bir kadını tasvir eden İmru'u'l-Kays'a nispet edilen öteki beyitleri dikkate aldığımız zaman hikayenin muhtemelen son beytin arkaplanının tablolastırmak için yaratıldığını ve yeniden inşa edildiğini tahayyül edebiliriz. Hikayenin tarihsel olarak otantik olmaması ve beyitlerin bizzat kendisinin İslâm öncesi şiirin gerçek parçası olarak netleştirilmemesi gerçeğine rağmen böyle farzetmek mümkündür. (Her ne kadar daha sonraki dönemde *ahbâr* hikayelerini icat edenler, bunu böyle değerlendirseler de.)

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

Şimdi iş, (Mehdî'nin oğlu) Hârûn er-Reşîd'in büyük torunu İbn Mu'tezz tarafından yazılan şiire tekrar dönmeğe kaldı.³⁴ Onun bu durumla ilgili nesir ve nazım versiyonlarının farkında olduğunu sadece İbn Mu'tezz'in kendi beyitleri göstermemekte; aynı zamanda Mehdî ve kör şâir Beşşâr ibn Burd hakkındaki hikayeyi içeren kitabı *Tabakât* da. *Arab Geceleri* ve *İ'lâmu'n-Nâs*'taki hikaye versiyonları, nispeten geç dönemle tarihlenebilir; ancak İbn Mu'tezz, yukarıda zikredilen versiyonlara benzeyen ve o an nüve şeklinde var olan ailesi Abbâsî hanedanıyla ilgili belli hikâyevî unsurların farkındadır. Es-Serî er-Reffâ' tarafından iktibas edilen İbn Mu'tezz'in beyitleri (veya daha doğrusu, ona nispet edilen beyitler), hikayelerin bazı unsurlarını içermektedir; fakat aynı zamanda bazı şiirlerde veya bu şiirin versiyonlarının birinde önem verilen temayı izlemektedir: Saçlarla gizlenmek; yani şişmanlığı şişmanlıkla örtme şeklindeki daha kaba versiyon yerine birinin çıplaklığını saçıyla örtmesi. Şiirinde zikredilen *rakîb*, hikayenin versiyonlarından birinde halife tarafından oynanan role tamamıyla benzer bir şekilde gözetleyen(*rakabe*) birisi olarak açıklanabilir. Daha önce gördüğümüz gibi³⁵, *rakîb*, aynı zamanda daha sıradan olarak bakirenin davranışlarını izleyen yaygın bir bekçi figürü veya ailesini bilen yoldan geçen bir seyirci olarak izah edilebilir. –İlgili rolü, aşk şiirlerinin bir çoğunda bulabiliriz. Burada sembollerin işlenmesinde her iki açıklama da geçerlidir; her biri, şiirsel tasvirin değişik bir katmanında yer alır.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin *me'ânî* koleksiyonu *Dîvânü'l-Me'ânî*, bu tahmini doğrulamakta ve Serî er-Reffâ'nın antolojisindeki sevgilinin saçına adanmış bölümde mevcut verileri tamamlamaktadır. Ebû Hilâl, su unsurunun eksik olduğu fakat erotik unsurun yoğun olduğu beyitleri iktibas eder: İki aşık, **kucaklaşıyor** ve **öpüşüyor**. Yabancıların (şâir, “düşmanlar” demekte ve bu açıklama *rakîp* kavramının yerini almaktadır.) kendilerini tanımlarından korktukları için, sevgili **saçlarını bir şemsiye gibi omuzlarına yayar ve kendilerini gizler**. İki aşık, gizleyen **örtülü bir gecenin altında gizlenen** iki **sabah** olarak tasvir edilmişlerdir.³⁶ Ebû Hilâl, es-Serî er-Reffâ tarafından iktibas edilen bazı beyitleri sadece almaz; diğer taraftan çok mütevazı olan ve bu yüzden de sevgilinin saçıyla ilgili kendi zengin beyitlerini antolojisine almaktan kaçınan er-Reffâ tarafından kompozite edilen şiirlerden de nakillerde bulunur.³⁷

IV. MECMA'U'L-BELAĞA'DAN ÖRNEKLER: ARAB ESTETİK NORMLARININ DEĞİŞİMİ VE EVRİMİ

1. Gök ve Yıldızlar

er-Râğîb el-İsfehânî'nin *Mecma'u'l-Belağa*'sında güneş, ay, yıldızlar, sıcak, soğuk ve diğer unsurları ele alan bölüm, ilk bakışta tamamıyla eklektik (seçki ve derleme) görülebilir.³⁸ Bununla beraber bölüm içinde yazar, kitabın başından sonuna kadar takip ettiği bir sonraki konuya başlamadan önce bir konuyu bitirme metoduna göre her bir elementi müstakil olarak ele almaktadır. Bu bölümlere ve alt bölümlere ayırma işi, her ne kadar alt başlıklar şeklinde fiili olarak işaretlenmiş olmasa da, çok faydalıdır. Tematik olarak küçük tanımlayıcı bölümleri ele alma avantajlarını sınamak için gök ve bazı yıldızlar gibi birkaç elemana göz atalım.

Gök³⁹, bir **deri parçası** ve suyun **derisi/yüzü** veya **cildi/yüzü** (su-derisi formu, yanlış olabilir; çünkü bu Arapça'da tamamen farklı bir terimdir.) ile karşılaştırılabilir. İyice gerilmiş bir deri parçasına işaret eden bu imgeler, süslü

tasvire bir su metaforunu ekler. Gök, bir su ‘parçası’na veya **kırın üzerine asılı deniz**’e benzer. (Gerçekten, bazı eski Arapça mensûr hikayelerde göğün, yukarıdan akan ve hatta içinde balıkların yüzdüğü bir tür deniz gibi betimlendiği tasvirler vardır.)⁴⁰

Bu imge, su ve gök kelimelerinin sadece görsel anlamda değil aynı zamanda iki Arapça kelimenin sesleri (*mâ* / su ve *semâ* / gök) arasındaki benzerliğe dayanmaktadır ki bu benzerlik, aynı zamanda diğer Sami dillerinde ve masallarında da mevcuttur.⁴¹ *Mecma’u’l-Belağa*’da zikredilen deriyi, örneğin geceleyin göğün normal rengine benzetilirse, bazen mavi, koyu gri, siyah veya koyu mavi (yukarıya bkz. **menekşe bahçesinin mavi kilime** teşbîhi vb. bunu kanıtlamaktadır.) olarak da tahayyül edebiliriz. Gerçekten başka bir metafor, koyu mavi renk, **suyun karaciğeri** temeli üzerine kurulmuştur. “Karaciğer” (*kebid*) kelimesi, ortaçağ Arap leksiyografisine göre, vücudun içindeki bir organdır ve mecazen “öz”, “merkezî nokta” ve “orta” (İngilizce heart/ kalp kelimesi gibi) anlamına gelmektedir. İfadelerde gökkuşağının merkezi, denizin kalbi, göğün ortasına işaret eder şekilde kullanılmaktadır. “Karaciğer”, neredeyse “merkez” anlamını karşılayan bir terim olmuştur;⁴² ama **göğün karaciğeri** ifadesinde orijinal biyolojik anlamı, tamamıyla yok olmamıştır ve şiirsel abartı tonajıyla renklere işaret edebilmektedir: koyu gökler, geceleyin gökler, koyu mavi gökler, yukarıdaki **eflatuna çalan mavili sümbül** gibi. Kinaye edilen gölgeler ve formlar, çığ karaciğerli olanlardır: koyu, parlak, düz ve yuvarlak. İki biçimleyici metaforun (su, karaciğer) birleştirildiği yerde **suyun karaciğeri** gibi süslü retorik bir ifade, bu klişenin kullanımında bir adam daha atar; ilaveten *mâ* sesi (*mâ*- su, *semâ*- gök) tekrar eder.

Karanlık gök arkaplanına karşı yıldızlar, ⁴³ bir **sürü** veya **uyuz hastalığından kıvranan bir deri** olarak tasvir edilmektedir. Bir hayvanın derisinin üzerindeki bu hastalığın sebep olduğu kabarcıklar, şâire yıldızlarla benek benek olmuş bir göğü anımsatmaktadır. Estetik olarak modern okuyucunun hoşuna gitmeyecek olan bu imgenin kontekste anlaşılması gerekir: uyuz hastalığının, özellikle de develerdeki uyuzun tasvirleri, İslam öncesi Arap realitesinin ve Arabistan’daki şiirsel leksik geleneğin bir parçasıydı. Orijin olarak dişi bir devenin uyuz hastalığından kıvranmasına işaret eden *cerbâ* sıfatı, bir çok sözlükte “yıldızlı gök”ü tasvir eden üst bir stilin nadir bir kelimesi (*nevâdir*) veya bir tür ismi olmaktadır.⁴⁴

Gerçekten yıldızlı gökler, her tarafına saçılmış olarak gümüş paralar (dirhem) ile kaplı **mavi bir halı** veya altın paralar (dinar) ile kaplı **ipek bir elbise** (büyük bir ihtimalle koyu) olarak tasvir de edilmiştir. Arapça “serpme/dağıtma” (*nesere*) kelimesi, orta çağlarda genellikle cevherleri, kıymetli taşları, hatta pahalı hediyeler, paralar, “confetti” vb. için mübadele edilebilir şans/kısmet notları ihtiva eden zengin ailelerin sünnet törenlerinde ve düğünlerinde saçılan küçük topraktan boncukları tasvir etmek için kullanılan bir kelimeydi. Bu saçma ve dağıtma, *nisar* olarak isimlendirilmekte ve gerçekten Râğib el-İsfehânî’nin cemettiği bu terimi kapsayan ifadeler, hiç şüphe götürmeyecek şekilde araç seviyesinde böyle bir saçmaya işaret etmektedir. Hakim hanedanlardan örneğin Halife Me’mûn ve Buran’ın düğünlerinde⁴⁵ veya halife Mütevekkil’in oğlunun sünnet töreninde⁴⁶ olduğu gibi örnekler bulunabilir. Daha alt sınıflar arasında *nisar*, çok pahalı değildi; pirinç, renkli daneler ve mutlu zamanlarda confetti gibi

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

şeyleri saçma ve serpme adeti bugün hala yaygındır. Bu geleneğin ötesinde bir şeyin, cevherlerin ve paraların bir *nisar*'ı ile benek benek olmuş yıldızlı gök şiirsel imgesine girdirilmesi gerekmektedir.

Gök ve yıldızların başka objeler ve materyallerle karşılaştırıldığı başka imgeler de buluyoruz.⁴⁷ Bunlardan biri, fildişinden yapılmış satranç taşından söz etmektedir. Bir diğeri, **altın paralarla** benek benek olmuş bir **sümbül** gibi eflatuna çalan mavili kıymetli taşlardan oluşmuş bir **kubbe**'yi tasvir eder. Hatta bir başkası, **zümrütten yapılmış bir levha** üzerinde **serpiştirilmiş incileri** betimlemektedir. Karanlık, mavi veya mor göğü tasvir etmek için şâir, çiçekler dünyasından şu imgeleri de kullanabilir: **Şebnemlerin parıl parladığı** (literal olarak “damlacıklar halinde yayıldığı”) **menekşe bahçeleri**.

Farklı yıldızlar ve burçlar için verilen bir çok imgeden bir kısmına kısaca bakalım. Süreyya burcunun yıldızları⁴⁸, **incilere, inci salkımlarına, bir tarağın içine gömülmüş kıymetli taşlara**, birinin **kulağına** asılı (içine gömülü) kıymetli taşlarla kaplı küpelere benzetilmiştir. **Parfüm içeren bir cam** şeklinde çok daha karmaşık bir imge daha vardır(!). Bütün bunlar, özellikle de sonuncusu, somut basit resimlerden uzak duran süslü metaforlardır. Sadece birkaç süslü ifade, oğlak burcuna adanmıştır.⁴⁹ Bu burç, her ne kadar genellikle bir **ata** benzetiliyorsa da, Arap şâirleri Oğlak burcunun manasının farkındadırlar: oğlak yavrusu, *cedy*. Bu, Arapça'da yaygın bir kelimedir ve Avrupa dillerinde olduğu gibi sadece bir astrolojik bir terim değildir; “keçi yavrusu” ile “oğlak burcu” titiz bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır. *en-Nesr*, Arapça'da “kartal” anlamını ifade etmektedir. Yıldızların ve burçların geniş bir seçiminden,⁵⁰ burada *en-nesru'l-vaki'* Şiyak takım yıldızı veya en parlak yıldız Veka ile özdeşleştirilmiş olabilir. Kartal ismiyle ilintili imgeler, kuşlar dünyası ile alakalıdır. **Kanatların suyun üzerinde veya içinde yayılması** gibi kanat metaforları vardır; burada su, tekrar göğün yerini almaktadır.

Bulutların arkasından görünmesi gibi ayın özel tasvirleri arasında⁵¹ aşıklarını görmek için perdenin arkasından dikizleyen güzel bir bakireyi; aşk şiirindeki çok eski bir geleneği bulmaktayız.⁵² İlginç bir imge grubu, güneş bulutların arkasından doğduğu zaman günışığında görünen ayı tasvir eder. Burada güneş ışığı, ay parlaklığını ve ışığını bulanıklaştırır ve sık sık ayın, savaşta **bir düşmanla veya rakiple karşılaştığı** söylenir. Görüntü kayboldukça, ay, bu durumda **savaşı kaybeder**. Günışığındaki ay, aynı zamanda tam bir şiirsellikle, **kanatları kırılmış süflü bir gece kuzgununa** benzetilir.

Her ne kadar bunlar, Râğıb el-İsfehâni'nin derlemesinden sadece birkaç örnek iseler de, gerek şiirde gerekse süslü nesirde Arapça ifadelerin evrimini incelemede böyle bir derlemenin önemini ve materyallerinin bolluğunu idrak etmek zor değildir.

2. Süslü/Yaldızlı Nesrin Gelişiminde Mecma'u'l-Belağâ'nın Önemi

Süslü nesirde sanatsal yazmanın gelişim çizgisini tasvir etmenin ana problemlerinden biri, estetik normların değişimidir. Bunun en meşhur örneği, el-Hemedâni'nin (ö. 398/1008) *Makâmâtı* “makamlar” derlemesiyle el-Harîrî'ninki (ö. 516/1122) arasındaki periyotta oluşan gelişimdir. Bu ikisi arasındaki farkların izi kolayca sürülebilir. Bazıları, cinaslarda ve aliterasyonlarda olduğu kadar, karmaşık teşbihlere, klasik kelimelere, ifadelere ve tarihsel imgelere, aynı zamanda ünlü metinlere (eski şiirler ve meseller, Kur'ân vb.) göndermelere

dayanan süslemelerin kullanımında bulunabilir. Kafiye, vakıa olarak bu derlemelerde baskın olan çok önemli bir unsurdur. El-Hemedânî, bazen iki kafiye arasında kısa bir fasıla kullanır, sonra üçüncü bir kafiye ilave etmek için iki satır bekletir. Öte yandan Harîrî, vezin ve ses ritmi olmasa bile, belli bir tarzda düzenlenmiş küçük kafiyeli üniteler yaratmada daha sistematiktir. Harîrî'nin *Makâmât*'ı tüm bu unsurlarda zengin iken el-Hemedânî'ninki son derece önemsizdir. 10. asır boyunca ve 11. asrın büyük bir bölümünde el-Hemedânî, bu edebî türde çok meşhur bir yazardır; fakat el-Harîrî'nin dönemlerinde onun ünü, bir dereceye kadar azalmıştır. Bu, sadece Harîrî'nin dehasından ve başarısından, okuyucuların zevklerinin değişmesinden değil, aynı zamanda retorik unsurların genel gelişiminden ve sık sık şiirden alınan nesir ifadelerinden zengin vakabolari yaratılmasından kaynaklanmaktadır.⁵³

Farklı risalelere (*resâil*) ve hatta İbn Nakîye'nin *Makâmât*'ına, Hemedânî ve Harîrî'nin zamanları arasında yaşayan ve yazan öteki birkaç yazarın risaleleri gibi bu dönemde yazılan farklı derlemelere bakmakla bu değişim, açıkça izlenebilir. Bu yüzden, bu geçici gelişiminin test edilmesi, bu türlerin araçlarını ve malzemelerini desteklemek için derlenen "rehber-kitapları" dışlayabilir. Böyle bir kitap, elimizdeki antoloji *Mecma'u'l-Belağa*'dır.

Me'cma'nın önemi, onun bizim ilgimizi çeken bir zamanda (Harîrî'nin zamanına yakın; fakat o, en azından bir veya iki neslin retorik yaratıcılık çabalarına etki etmiştir.) derlenmesi gerçeğinde yatmaktadır. Bu kitap, bu zamandaki süslü araçların gelişimine ve estetik normların gelişimine ayna tutmaktadır. Tasvir ifadeleriyle dolu⁵⁴ bu tür kitaplar, listeler ve not defterleri⁵⁵, sadece estetik normların sözkonusu değişiminin ürünleri değildir, aynı zamanda yazarların yeni normları benimsemesine ve böylece değişim sürecini hızlanmasına yardımcı olmuştur. Kariyerinin başında olan her bir yazar, süslü metinler yazar ve *Mecma'u'l-Belağa* gibi eserler ve risaleler sayesinde zengin bir tasvir ve "ağır" bir üslup kullanır; hatta koca Hemedânî'nin sanatsal üslubunu (fakat realizmini değil) aşabilir. Okuyucuların yenilenmiş gelişmiş estetik ihtiyaçlarını ve süsleme normlarını karşılaması için, bütün bu unsurların hakkından gelmesi ve tıpkı Harîrî gibi gerçek bir kabiliyet olması zorunludur.

EK

- Birkaç yıl önce bu çalışmanın ilk versiyonunun, Arap şiiri hakkındaki bir uluslar arası sempozyum(The Irene Halmos Chair of Arabic Literature) için hazırlandığı sırada es-Serî er-Reffâ'nın *el-Muhibb ve'l-Mahbûb*'u Şam'daki Arap Akademisi tarafından 1986 yılında yayınlanmıştı. (Bu çalışmada bizim ilgi alanımıza giren kısım, cilt: I, s. 18-26. sayfalarda bulunmaktadır.). Öte yandan bu çalışmada kullanılan diğer yazma, *Mecma'u'l-Belağa*, hala yayınlanmamıştır. [Daha önce de vurgu yaptığımız gibi, Râğîb'in bu eseri, önce doktora çalışması olarak hazırlanmış olup 1987 yılında da yayınlanmıştır. Bu ise yazarın bu eseri, görmediği anlamına gelmektedir./çev.]

- Bu çalışmanın bölüm I/4'ü için ayrıca bkz. Dj. Kouloughli, "A propos de **lafz et ma'nâ**", *BEO*. 35 (1983), s. 40-63; ayrıca bizim makalemiz, "The Art of the Goldsmith Reflected in Medieval Arabic Literature", D. J. Content (ed.), *Islamic Gems and Rings; the B. Zucker Collection* içinde, (London, 1987), özellikle s. 462-465.

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

-Bölüm III/1-2 için ayrıca bkz. el-Lahmî, **Vasitatu'l-Edeb**, yazma, Paris, Bib. Nat. Ar. 6494, vr. 12a-13a (bakirenin saçının tasvirleri).

- Dipnot 12 için: el-Cürcânî (Muhammed b. Ali), **el-İşârât ve't-Tenbihât**, (Kâhire 1982), s. 21 vd.

KAYNAKÇA

- A. A. Feşel, **Ârau'l-Câhız el-Belağiyya**, Kâhire, 1979
- A. Arazî, “**Une épître d'Ibrâhîm ibn Hilâl al-Sabi' sur les genres littéraires**”, *Studies in Honour of D. Ayalon*, ed. M. Sharon Kudüs, 1986
- A. Bedevî, **Abd al-Qâhir al-Curcânî**, Kâhire, 1962
- A. Cündî, **el-Belâğatü'l-Ġaniyye**, Kâhire, 1966.
- A. Hâşimî, **Cevâhiru'l-Belağa**, 10. baskı, Kâhire, 1939;
- A. H. Zeyyât, **Difâ' ani'l-Belağa**, Kâhire, 1945
- A. K. Ferid, **el-Ahfeş's text**; I. Goldfeld, ed., **Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition**, (Arapça [Acre, 1984])
-, **Lemehatu'l-Belağiyye fi Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeşi'l-Evsat**, Kâhire, 1983
- A. Kalkîle, **el-Kadi el-Cürcânî ve'n-Nakdu'l-Arabî**, Doktora tezi, Kâhire, 1973
- A. Matlûb, **el-Belağa inde's-Sekkâkî**, Bağdad, 1964
- A. Sakar, **el-Nizamu'l-Bedî fi'l-Me'ânî, ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, Kâhire, A. H. 1327
- A. Trablûsî, **La critique poétique des Arabes**, Damascus, 1955
- Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilu'l-Î'câz**, Kâhire, 1912, tıpkı basım, Beyrût, (1978)
-, **Esrâru'l-Belağa**, ed. H. Ritter tekrar basım, Beyrût, 1983
- Ali el-Cârim, Mustafa Emin, **el-Belâğatu'l-Vâziha**, 3. baskı, Kâhire, 1936
- Âmidî, **el-İbâne**, Kâhire, 1961
-, **el-Müvâzene**, Kâhire, 1982
- Atlidî, **İ'lâmu'n-Nâs**, Kâhire, m. 1280
- B. Reinert, “**al-Ma'ânî wa-l-Beyân**”, E.I, (yeni baskı), ilgili yer.
- B. Tabâne, **Ebû Hilâl el-Askerî ve Mekâyisuhu'l-Belağiyye**, Kâhire, 1952
-, **el-Beyânu'l-Arabî, Dirâse fi Tatavvuri'l-Fikri'l-Arabî**, Kâhire, 1968, s. 171-181
-, **İlmu'l-Beyân**, Kâhire, 1967
- Bâkillânî, **İ'câz**, Kâhire, 1963
- C. E. Bosworth, **The Book of Curious and Entertaining Information: The Letaif al-Me'arif** Edinburg, 1968
- C. H. M. Versteegh, **Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking**, Leiden, 1977
- Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, ed. A. S. Hârûn, 4. baskı, Kâhire, 1975
-, **el-Heyevân**, tah. A. S. Hârûn, Kâhire, 1938
-, **Tafdîlu'n-Nutk ale's-Samt**, in *Resâilü'l-Câhız*, tah. A. S. Hârûn, Kâhire, 1979
- Cemil Sa'd, “**İbn Cinnî ve'l-Cürcânî fi Difâihima ani'l-Ma'nâ**”, *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-İrâkî*, 31 [1980], s. 175-190
- Ch. Pellat, “**el-Hamâse**”, *EI*, ilgili yer.
- D. A. Matrûh, **el-Belağa inde'l-Câhız**, Bağdad, 1983
- D. Cündî, **İlmu'l-Me'ânî**, Kâhire, ts.

- D'ibil, **Dîvân**, Necef, 1962
- Defter-i Kütüphanesi-i Ati Efendi**, İstanbul, h. 1310
- Defter-i Kütüphanesi-i Râğîb Paşa**, İstanbul, h. 1310
- E. Wagner and G. Schoeler, ed. **Der Diwân des Abu Nuwâs**, cilt: 4, Wiesbaden, 1958-1972
- Ebû Ali el-Kâfî, **el-Emâlî**, cilt: 1, Kâhire, 1926
- Ebû Hilâl Askerî, **Dîvânü'l-Me'ânî**, Kâhire, A. H. 1352; yeni basım Bağdad, ts., , **Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r**, tah. A. El-Bicâvî, Kâhire, 1952.
- Ebû Nüvâs, **Dîvân**, ed. Gazali, tekrar basım. Beyrût, ts.
- Ebû Ubeyd Bekrî, **Simtu'l-Le'ali fi Emâlî'l-Kâfî**, Kâhire, h. 1354
- Elf Leyle ve Leyle**, cilt: 1, Bulak, m. 1279.
- Serî er-Reffâ', **Dîvân**, cilt: 1, ed. H. H. el-Hasani Bağdad, 1981
- F. E. Karatay, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Katalogu**, cilt: 4, İstanbul, 1969
- F. Klein-Franke, "**The Hamâsa of Abu Temmâm**", *JAL*, 2 [1971], s. 13-36; 3 [1972]
- Ferra, **Me'ânî'l-Kur'ân**, cilt: 1, Kâhire, 1955
- G. Ferytag, ed., **Hamâsa Carmina**, cilt: 1, Bonn, 1828
- G. J. H. Van Gelder, **Beyond the Line**, Leiden, 1982
- G. Lecomte, **Ibn Qutayba**, Şam, 1965
- G. von Grunebaum, "**Arabic Literary Criticism in the Tenth Century**", *JAOS* 61 (1941), s. 51-57
-, "**The Aesthetic Foundation of Arabic Literature**", *Comp. Lit.*, 4, (1952)
-, "**The Concept of Plagiarism in Arabic Theory**", *Journal of Near Eastern Studies* 3 [1944], s. 234-253
-, "**Themes in Medieval Arabic Literature**", London, 1981.
-, **Kritik und Dichtkunst** Wiesbaden 1955
- H. H. Macartney, ed., **The Dîvân of Ghailan ibn 'Uqbah Known as Dhu 'Rummah** Cambridge, 1919
- H. M. Şeref, **Suveru'l-Beyyine beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik**, Kâhire, 1965
- H. Ritter (terc.), **Die Geheimnisse der Wortkunst des 'AbdulQâhir al-Curcânî**, Wiesbaden, 1959
- Husrî, **Zahru'l-Edeb**, ed. A. El-Bicâvî, Kâhire, 1969; ed. Zeki Mübarek, Kâhire, 1953.
- I. Levin, "**On plagiarsm and Originality in Hebrew Poetry in Spain**", (İbranice), *Peles: Studies in Hebrew Literary Criticism*, ed. N. Govrin, (Tel Aviv, 1980), s. 19-377.
-, "**The Rider and the Pen**", (İbranice), *Studies in Honour of A. M. Habermann*, ed. Z. Malakhi, Tel Aviv ve Kudus, 1977
- I. Selâme, **el-Belağa ve'n-Nakd**, 3. baskı, Kâhire, 1936
- İbn Abdî Rabbihi, **al-İkdu'l-Ferid** vol. 6, Kâhire, 1965
- İbn Abdilber Nemerî, **Behcetü'l-Mecalis**, cilt: 2, Beyrût, 1982
- İbn Cerrâh, **el-Varaka** Kâhire, 1953
- İbn Ebî Avn, **Kitâbu't-Teşbihât**, Cambridge ve London, 1950
- İbn Hacele, **Dîvânü's-Şebabe** (Antaki'nin **Tezyinu'l-Esvak** ile birlikte yayınlanmıştır) Beyrût, 1972;

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

- İbn Haldûn, **Mukaddime**, yeni basım, Beyrût, ts.
- İbn Hallikan, **Vefeyâtu'l-A'yan**, cilt: 1, tah. İhsan Abbas, Beyrût, ts.
- İbn Hanbel'in **Kitâbu'l-Eşribe**, Kâhire, 1981
- İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, Beyrût, 1972.
- İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Me'ânî'l-Kebir (Me'ânî's-Şi'r)**, HaydArab 1949; yeni basım, Kâhire ts [1983 ?]
-, **Uyûnu'l-Ahbâr**, cilt: 4, Kâhire, 1925-1930
- İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Kâhire, h. 1300-1307
- İbn Mu'tezz, **Fusûlu't-Temâsil fi Tebâsiri's-Sürûr**, Kâhire, 1925
-, **Tabakât**, Kâhire, ts.
- İbn Rûmî, **Dîvân**, cilt: 3, Kâhire, 1973-1981
- İbn Serrâc, **Mesâriu'l-Uşşâk**, cilt: 1, Beyrût, 1980
- İbn Tabatabâ, **İyaru's-Şi'r**, Kâhire, 1956
- İbn Zafir el-Ezdî, **Garâibu't-Tesbîhât**, Kâhire, 1971.
- İbn Zübeyr, **ez-Zehâir ve't-Tuhaf**, Kuveyt, 1959
- İmri'ul-Kays, W. Ahlvardt, ed., **The Dîvâns of the Six Ancient Arabic Poets**, London, 1870
- İzzuddin İsmail, **el-Ûsûsü'l-Cemâliyye fi'n-Nakdi'l-Arabî**, Kâhire, 1955
- J. Bencheikh, **Poétique Arabe**, Paris, 1975
- J. Ch. Bürgel, “Die beste Dichtung ist die Lügenreichste”, *Oriens* 23-24 (1974), s. 7-102.
- J. Dana, **Poetics of Medieval Hebrew Literature, according to M. Ibn Ezra** (İbranice [Tel Aviv, 1921])
- J. De Goeje, Th. Houtsma, **Ca. Cod. Arab.**, c. 1 Leiden, 1888
- J. Hell, ed., **Neue Hudailiten Diwâne** Leipzig 1933.
- J. Sadan, (*Studia Islamica*), “La littérature vue par un administrateur frustré”. (baskıda).
-, “Kings and Craftmen”, *SI*, 56 (1982), s. 26-28;
-, “The ‘Nomad versus Sedentary’ Framework”, *Fabula*, 15 (1974).
-, “The Art of the Goldsmith Reflected in Medieval Arabic Literature”, *Islamic Rings an Gems* içinde, ed. D. J. Content London, 1987
-, “Vin –fait de civilisation”, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon, Kudüs, 1977
-, **el-Edebü'l-Hâzil**, Acre, 1983.
-, **Nouvelle source sur l'époque büyide**, (Tel Aviv [Hadara Serîsi 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])
- K. Ebû Dîb, “al-Djurdjâni”, *E.I.* (yeni baskı), ilgili yerler.
-, **Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery**, Warminster, 1979
- Kartacannî, **Minhâcu'l-Buleğâ**, Tunus, 1966
- Kazvîni, **el-İzâh**, Kâhire, 1949
- Kudâme b. Cafer, **Nakdu's-Şi'r**, tah. S. A. Bonebakker Leiden, 1956
- L. Zolondek, **Di'bil** Lexington [Kentucky] 1961
- M. M. Haddara, **Müşkilâtu's-Serikat fi'n-Nakdi'l-Arabî**, Kâhire, 1958
- M. T. Lâdikî, **el-Mubassat fi İlmi'l-Belâğâ**, Beyrût, 1962.
- M. Zand, “What is the Tress Like? Note on a Group of Standart Persian Metaphors”, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon Kudüs, 1977, s. 463-479

- Manuela Marin, “**Sobre Buran y Buraniyya**”, *el-Kantara*, 2 (1981).
 Muzaffer b Fadl el-Alevî'nin **Nazratu'l-İğriz**, Damascus, 1976.
 Muzarrid b. Dirâr, **Dîvân**, Bağdad, 1962
 N. En-Necdî, **Dirâsa fi Hamâsat Ebî Temmâm**, Kâhire, 1955
 Nisaburi, es-Sa'lebî, **Arâisü'l-Mecâlis**, (Kıyasu'l-Enbiyâ), Kâhire, ts.
Nuruosmaniye Kütüphanesinde Mahfuz Kütüb-i Mecvudenin Defteri,
 İstanbul, h. 1303
 Nüveyri, **Nihâyetü'l-Edeb**, cilt: 2, tekrar basım. Kâhire, ts.
 P. Schwarz, ed. **Der Diwân des 'Umar ibn Abî Rebî'a** Leipzig, 1901
 P. Voorhoeve, **Handlist** Leiden 1957
 R. Baalbakî, “**The Relation between nahw and Belağa**”, *Zeitschr. Für Arab. Linguistik*, 11 [1983], s. 7-23
 R. Geyer, **Gedichte von al-A'sha**, London 1928
 R. İd, **Felsefetü'l-Belağa**, Alexandria, 1979
 Râğib el-İsfehânî, **Mecma'u'l-Belâğa**, Yazma, Topkapı, 8017 A. 2390
, **Mecma'u'l-Belâğa**, 2 cilt, tah. Ömer Abdurrahman es-Sarisi, Amman, 1987.
, **Muhâdarâtü'l-Udebâ**, Beyrût, 1961
 Se'âlibî, **Kitâbu's-Sifât** London, B.L., Or, 9197
, **Nazmu'n-Nesr**, İstanbul Üniversitesi, yazma, Arapça 741, vr. 23a-49a.
, **Sec'u'n-Nesr**, İstanbul Üniversitesi, yazma, Arapça, 741, vr. 1b-12b.
, **el-İcâz ve'l-İ'câz**, İstanbul, h. 1310, yeni basım. Kâhire, ts.
, **el-Mübhic**, Kâhire, ts..
, **et-Temsîl ve'l-Muhâdara**, Kâhire, 1961
, **et-Tevfîk ve't-Telfîk**, Şam, 1983,
, **Fıkhu'l-Luğa**, ed. R. Dahdah, Paris ve Beyrût, 1861
, **Hâssu'l-Hass**, Beyrût, 1966
, **Letâifu'l-Me'ârif**, ed. De Jong Leiden, 1876
, **Nesru'n-Nazm**, Kâhire, h. 1317, yeni basım Beyrût-Bağdad, ts.
, **Sihru'l-Belağa**, Şam, h. 1350.
 Sekkâkî, **el-Miftâh**, Kâhire, h. 1348
 Serî er-Reffâ', Ebu'l-Hasan Serî b. Ahmed el-Mevsilî, **el-Muhîb ve'l-Mahbûb**,
 ed. Misbah Galavunci, Dimeşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabi bi Dimeşk, ts.
 Şevki Dayf, **el-Belağa Tatavvur ve Tarih**, Kâhire, 1965
, **en-Nakd**, Kâhire, 1954
, **Fi Nakdi'l-Arabî**, Kâhire, 1966
 Şabustî, **ed-Diyârât**, Bağdad, 1966; ed. K. (G.) 'Avvad, Bağdad, 1951
 Teftazânî, **Şurûhu't-Telhîs**, Kâhire, 1972.
 Uşnandânî, **Me'ânî's-Şi'r**, Beyrût, 1964
 V. Cantarino, **Arabic Poetics in the Golden Age**, Leiden, 1975
 V. Chauvin **Bibl. Des ouvrages Arabes**, cilt: 6 Liège and Leipzig, 1901.
 Van Gelder, “**Literary Theory: The Problem and its Efficiency**”, *Arabic Poetry* içinde (G. Levi Della Vida Conf.), ed. G. von Grunbaum, Wiesbaden, 1973
 W. Ahlwardt, ed., **Summlungen alter Arabischer Dichter**, cilt: 3, Berlin, 1903
 W. Heinrichs, **Arabische Dichtung und griechische Poetik**, Beyrût, 1969
 Yakut, **İrşâd (Mu'cemu'l-Udebâ)**, cilt: 3, ed. D. S. Margoliouth, Kâhire, 1923-1930

BAKİRELERİN SAÇLARI VE YILDIZLI GÖKLER-I

Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, Kâhire, h. 1306.

Zeki Mübarek, **en-Nesru'l-Fennî**, Kâhire, 1934

¹ Er-Reffâ', a.g.e., vr. 4b-5b.

² *Me'ânî* sistemine göre tertip edilmiş ortaçağ şiir koleksiyonları ve çalışmalarını için bkz. Çalışmamız, dipnot: 30. Ayrıca bkz. İbn Ebî Avn, a.g.e.; el-Kâfî, **el-Emâfî**, cilt: 1, (Kâhire, 1926), s. 227; Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 244 vd.; er-Râgîb el-İsfahânî, a.g.e., (**Muhâdarât**), cilt: 2, s. 301-302; en-Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Edeb**, cilt: 2, (tekrar basım. Kâhire, ts.), s. 17 vd.

³ er-Reffâ', a.g.e., 4b; ve Karş. Ebû Temmâm, **Hamâse** metni (ve ortaçağ yorumu), G. Ferytag, ed., **Hamasa Carmina**, cilt: 1, (Bonn, 1828), s. 566; İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, cilt: 4, (Kâhire, 1925-1930), s. 27; el-Kâfî, a.g.e., ay.; İbn Avn, a.g.e., a.y.; el-Husri, **Zehru'l-Adab**, ed. Zeki Mübarek, (Kâhire, 1953), s. 116.

⁴ Süleym kabilesinden bir şahıstan işiten Kisâî tarafından nakledilen beyitler için bkz. el-Ferrâ, **Me'ânî'l-Kur'ân**, cilt: 1, (Kâhire, 1955), s. 174. Karş. Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., vol: 1, s. 245-246 (Kendi antolojisi **el-Muhibb**'de kendi şiirlerinden nadiren iktibaslarla bulunmakla beraber Reffâ'ın bizzat kendisi, burada bir şâir olarak nakledilmiştir. Bkz. Bu makale, bölüm III/3'ün sonu); İbn Abdilber en-Nemerî, **Behcetü'l-Mecâlis**, cilt: 2, (Beyrût, 1982), s. 16, satır 7; en-Nüveyrî, a.g.e., cilt: 2, s. 18. Arap şâirleri, bitkileri (çalışmamız, dipnot: 71) ve hayvanların saçlarını benzer niteliklerle tasvir etmede bazı uygulamalara sahiptirler. (Zu'r-Rumme bir kadını saçının "sıklığı"nı "solgun bir şey[kuyruk]" ile tasvir etmektedir: Karş. H. H. Macartney, ed., **The Dîvân of Ghailan ibn 'Uqbah Known as Dhu 'Rumma** [Cambridge, 1919], s. 489); Karş. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, (Kâhire, h. 1300-1307), cilt: 2, s. 268, cilt: 3, s. 3; ve ez-Zebidi, **Tâcu'l-Arus**, (Kâhire, h. 1306), cilt: 2, s. 6, cilt: 6, s. 264.

⁵ Er-Reffâ', a.g.e., vr. 4b; şâir el-Mu'avvec el-Şâmî'dir.

⁶ Er-Reffâ', a.g.e., ay. Ayrıca bkz. İbn Cerrâh, **el-Varaka** (Kâhire, 1953), s. 56; L. Zolondek, **Dî'bil** (Lexington [Kentucky] 1961), s.34 ve D'ibil, **Dîvân**, (Necef, 1962), s. 143.

⁷ Örnek olarak bkz Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 235 vd.; İbn Hacele, **Dîvânü'ş-Şebâbe** (Antakî'nin **Tezyînu'l-Esvâk** ile birlikte yayınlanmıştır [Beyrût, 1972], s. 74-75; Karş. İbn Serrâc, **Mesâriu'l-Uşşâk**, cilt: 1, (Beyrût, 1980), s. 128.

⁸ M. Zand, "What is the Tress Like? Note on a Group of Standart Persian Metaphors", *Studies in Memory of Gaston Siet*, ed. M. Rosen-Ayalon (Kudûs, 1977), s. 463-479. Bu çalışma, İran şiiriyle ilgilienmektedir; fakat aynı tema eski Arap beyitlerinde de bulunabilmektedir; örneğin el-Muzarrid b. Dirâr, **Dîvân**, (Bağdad, 1962), s. 34 (şâirin sevgilinin saçını kara yılanla benzettiğini açıklayan Sa'leb tarafından yapılan eski şerhi ile birlikte).

⁹ Örneğin bir çok ortaçağ sözlüğünde *verd*, pembe, kırmızı ve turuncu (renktir), aslanı (renginden dolayı) ve aslanı (hayvanın bizzat kendisini) tasvir eden bir niteliklidir. En-Nüveyrî, a.g.e., cilt: 6, s. 22, satır 18'de *mâ'*; tasvir edici bir özelliğe sahiptir (su gibi parlayan); halbuki s. 202, satır 15'de *ma'*, iyi yapım (kılıç) ağzını karşılamaktadır. Karş. Çalışmamız, dipnot, 102, 104.

¹⁰ Er-Reffâ', a.g.e., a.y. Ayrıca bkz. P. Schwarz, ed. **Der Diwân des 'Umar ibn Abi Rebi'a** (Leipzig, 1901), s. 204, satır: 18.

¹¹ el-Aşâ'ya nispet edilen bir beyitte saç, üzüm salkımları olarak tasvir edilmiştir; Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 244. Bu beyit, şâirin *Dîvân*'ında ve eklerinde bulunmamaktadır (Bkz. R. Geyer, **Gedichte von al-A'sha**, [London 1928]; biz, bu beyti, bu şâirin başka bir beyti ile karıştırmıyoruz. Çalışmamız, dipnot: 82). Ayrıca bkz. İbn Abdi Rabbihî, **al-İkdu'l-Ferid** vol. 6, (Kâhire, 1965), s. 110'da nakledilen İslam-öncesi döneme ait bir Araba nispet edilen bir nesir kelimünde saçın ıslak üzüm salkımlarına teşbîhi. Saçın bir asmaya benzetildiği bir teşbîh için bkz. el-Ferrâ, a.g.e., ay. Bir şâir, aynı teşbîhleri kullanarak bitkileri tasvir edebilmektedir. Bkz. W. Ahlwardt, ed., **Summlungen alter Arabischer Dichter**, cilt: 3, (Berlin, 1903), Arapça bölüm, s. 51, satır: 7.

¹² Er-Reffâ', a.g.e., ay. Ayrıca bkz. İbn er-Rûmî, **Dîvân**, cilt: 3, (Kâhire, 1973-1981), s. 937-938; İbn Ebî Avn, a.g.e., s. 103; el-Kâfî, a.g.e., cilt: 1, s. 227.

¹³ "Kömür-gibi" (*fehîm*) ifadesi için ayrıca bir şiire bkz. J. Hell, ed., **Neue Hudailiten Diwane** (Leipzig 1933), Arapça metin, s. 6-7.

- ¹⁴ Er-Reffâ, a.g.e., ay.. Bu beyitler İbn Mu'tezz'in *Dîvân*'ında bulunmamaktadır. En-Nüveyrî, a.g.e., cilt:2, s. 20, bunları, İbn Mu'teze aitmiş gibi nakleler (fakat onun, doğrudan veya dolaylı olarak er-Reffâ'nın antolojisine dayandığı muhtemeldir.).
- ¹⁵ Örnek olarak bkz. İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, (Beyrût, 1972), s. 142-145; İbn Hacele, a.g.e., s. 156-160.
- ¹⁶ Er-Reffâ, a.g.e., ay. Ayrıca bkz. Ebû Nüvâs, **Dîvân**, ed. Gazalî, (tekrar basım. Beyrût, ts.), s. 256. *Dîvân*'ın bu versiyonu, Reffâ'da geçen "Onlar, karanlıktaki güneş ışıklarıdır ve başlarının ayaklara kadar varan saç lüleleridir" ifadesinin yerine "Onlar, karanlıktaki güneş ışıklarıdır ve gözler onları izlemektedir" demektir. Aksi takdirde o bu bölümde bunu iktibas etmekten endişe duymazdı. E. Wagner and G. Schoeler, ed. **Der Diwân des Abu Nuwâs**, cilt: 4, (Wiesbaden, 1958-1972), s. 114'deki versiyon, Reffâ'nın metnine benzemektedir.
- ¹⁷ Çalışmamız, III/1 bölümün başı.
- ¹⁸ Saç lüleleri anlamında *kurun*'ün kullanımı için bkz. el-Muzarrîd ibn Dirâr, a.g.e., ay.; İmri'îl-Kays, W. Ahlwardt, ed., **The Divâns of the Six Ancient Arabic Poets**, (London, 1870) içinde, 19. şiir, satır 32; el-Kâfî, a.g.e., cilt: 1, s. 217, satır 10.
- ¹⁹ Er-Reffâ, a.g.e., ay.; en-Nüveyrî, a.g.e., cilt: 2, s. 20, bunu Mütenebbî'nin beyti olarak nakletmektedir; (fakat bu yazar, muhtemelen doğrudan veya dolaylı olarak er-Reffâ'nın antolojisine dayanmaktadır).
- ²⁰ W. Ahlwardt, ed., a.g.e., (**The Divâns of the Six**), kısım 14, s. 198, *Dîvân*'ının iç iskeletinde değil, eklerde İmru'u'l-Kays'a nispet edilen beyitler arasında zikredilmiştir.
- ²¹ Er-Reffâ, a.g.e., vr. 5b. Ayrıca bkz. Zi'r-Rimme, Ch. H. H. Macartney, ed., a.g.e. içinde, s. 601.
- ²² Er-Reffâ, a.g.e., ay. Ayrıca bkz. Geyer baskısı, a.g.e., s. 108; el-A'sâ, **Dîvân**, (Beyrût, ts.), s. 99.
- ²³ Çalışmamız, dipnot 80.
- ²⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 244, satır: 16, (Bu antolojist, ilgili beyti, eski Arap şiirinde kadının saçlarının en iyi tasviri olarak tanımlamaktadır.). Bu beyit, el-A'sâ'nın *Dîvân*'ında bulunmamaktadır (ve karşı. Çalışmamız, dipnot: 70). Ortaçağ *me'ânî* koleksiyonları içinde "sahih olmayan" böyle bir versiyonun iktibasının sonuçları için bkz. Çalışmamız, Bölüm III/3.
- ²⁵ İbn Mu'tezz, **Tabakât**, (Kâhire, ts.), s. 23-24.
- ²⁶ Bkz. J. Sadan, **el-Edebü'l-Hâzil**, (Acre, 1983), s. 46, dipnot: 60.
- ²⁷ **Elf Leyle ve Leyle**, cilt: 1, (Bulak, m. 1279), s. 567.
- ²⁸ A.g.e., s. 518-520. Bu tema, şâirler hakkında *ahbâr*'da çok yaygındır. Ebû Nüvâs ve Beşâr hakkındaki (bu temaya ait) değişik hikayelere ilaveten, birisi, el-Me'mûnun sarayında gerçekleşen samimi bir sahneyi tasvir eden şâir Halid ibn Yezid el-Kâtîb'i zikredebilir. Halife, onu haremî hakkında "casusluk" yapmakla suçlamış, onu bilgi kaynağını açmaya zorlamıştır. (Şâbestî, **ed-Diyârât**, [Bağdad, 1966], s. 19-20).
- ²⁹ A.g.e., ay. (ve *kad tecellelet bi şa'riha* kelimelerine dikkat ediniz), Bkz. A.g.e., I, s. 225. Karş. V. Chauvin **Bibl. Des ouvrages Arabes**, cilt: 6 (Liège and Leipzig, 1901), s. 142-143.
- ³⁰ el-Atlîdî, **İ'lâmu'n-Nâs**, Kâhire, m. 1280), s. 95-96. Yazarın isminin (İtlidi değil de) doğru teleffuzu için ve bu antolojiyle ilgili ileri detaylar için bkz. J. Sadan, "**The 'Nomad versus Sedentary' Framework**", *Fabula*, 15 (1974), s. 60 vd.
- ³¹ Bkz. Çalışmamız, s. 85.
- ³² İbn Abd Rabbih, a.g.e., cilt: 6, s. 395-397.
- ³³ Çalışmamız, dipnotlar: 80, 83.
- ³⁴ Çalışmamız, dipnot 74; Karş. dipnot: 85.
- ³⁵ Çalışmamız, dipnot: 75.
- ³⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 244-245.
- ³⁷ A.g.e., ay.; Karş. Çalışmamız, dipnot: 64.
- ³⁸ Bu tema grubu, Arap şiiri ve *edebiyatı* antolojisinde çok yaygındır. Karş. Çalışmamız, bölüm II/2 ve dipnot 57. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânü'l-Me'ânî**), cilt: 1, s. 332 vd; Se'âlibî, a.g.e., (**et-Temsil**), s. 226 vd, bu temalara hasredilmiş birkaç bölüme sahiptir.
- ³⁹ Er-Râğîb el-İsfehânî, **Mecma'u'l-Belâğa**, MS. Topkapı Sarayı 2390 (Bkz. Çalışmamız, dipnot: 48), vr. 162a.

⁴⁰ Örneğin en-Nisâbüri, es-Sa'lebî, **Arâisü'l-Mecâlis**, (Kıyasu'l-Enbiyâ, [Kâhire, ts.]), s. 84 (İbrahim ve Nemrud kıssası).

⁴¹ Örneğin İbranic'e de *mayim*, *şamayim*; Aramice'de *mayya*, *şmayya*. Bazı İncil sonrası masallar, dünyanın yaratılışı ile ilgili İncil metinlerini yorumlarken “su” ile “gök” arasındaki bu ilişkiyi izah etmeye çalışırlar.

⁴² Karş. Çalışmamız, Bölüm, III/1 ve dipnot: 69.

⁴³ Er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., ay.

⁴⁴ Örneğin İbn Manzûr, a.g.e., cilt: 1, s. 152 (Bu, *cerba* için verilen üç açıklamadan biridir).

⁴⁵ Es-Se'âlibî, **Letâifu'l-Me'ârif**, ed. De Jong (Leiden, 1876), s. 76 ve bunun tercümesi: C. E. Bosworth, **The Book of Curious and Entertaining Information: The Letâif al-Me'arif** (Edinburg, 1968), s. 99; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, cilt: 1, tah. İhsan Abbas, (Beyrût, ts.), s. 287-288 (Buran'ın biyografisinde); bu tasvir, çok detaylıdır. Metinde kullanılan fiil, *nesere* “saçmak”dır. Bu düğün partisinin arkaplanı için bkz. Manuela Marin, “**Sobre Buran y Buraniyya**”, *el-Kantara*, 2 (1981), s. 193 vd.

⁴⁶ Aşâğıdaki tasvirler, şiirsel temamıza son derece uygundur. Çünkü bunlar, gümüş ve altın paralara işaret etmektedir: eş-Şabustî, **ed-Diyârât**, ed. K. (G.) 'Avvâd, (Bağdad, 1951), s. 97; es-Se'âlibî, a.g.e., ay.; İbn Zübeyr, **ez-Zehâir ve't-Tuhaf**, (Kuveyt, 1959), s. 113-115 (s. 115, paragraf 140'da *nesere* kelimesi kullanılmıştır.).

⁴⁷ Er-Râğıb, a.g.e., ay.

⁴⁸ Er-Râğıb, a.g.e., vr. 162 a.

⁴⁹ Er-Râğıb, a.g.e., ay.

⁵⁰ Er-Râğıb, a.g.e., ay.

⁵¹ Er-Râğıb, a.g.e., vr. 163a.

⁵² Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., (**Dîvânu'l-Me'âni**), cilt: 1, s. 236, satır 10.

⁵³ Çalışmamız, bölüm II/2 (örneğin *Nesru'n-Nazm*)

⁵⁴ Çalışmamız, bölüm II/3.

⁵⁵ Çalışmamız, dipnotlar: 51, 60.

İRAN MEŞRUTİYET İNKILABI VE EDEBİYATA TESİRİ*

İsmail Hâkimî**

Çeviri: Şadi Aydın***

Özet: Yeni fikir ve düşüncelerle tanışma, darülfunun ve basım evlerinin kurulmasıyla birlikte, kitaplarda ve gazetelerde özgürlük taraftarı düşüncelerin yayınlanması ve bazı diğer meseleler İran'ın toplumsal hayatında meşrutiyet inkılâbının ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Meşrutiyet inkılâbı, İran'ın toplumsal ve siyasal hayat tarihinde yeni bir asrın başlangıcında İran milletinin ümit kaynağı olmuştur. Toplumun bazı tabakaları özellikle işçi ve köylü kısmı kanunî haklarını elde edebilmek için ayaklandılar. Zulümlerin ve müstebitlerin zalimliklerinin aleyhine kıyama kalktılar. Bu yolda özellikle bazı özgürlük taraftarı din adamları ve bazı ilerici devlet adamlarının çalışma ve gayretleri takdire ve övülmeye şayandır. Bu inkılâbı amacına ulaştırmak için şairler ve yazarlar da faaliyetlere başladılar. Böylece inkılâbın gerçekleşmesi daha da kolaylaşmış oldu. Onların ateşli yazıları ve etkili beyanları, özgürlük için mücadele eden kimselerin ok ve kılıç sesleriyle birlikte uyumlu bir şekilde İran tarihinde altın sayfalar açıp ona özel bir renk ve süs vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Fars Edebiyatı, Modern İran Edebiyatı, İran Meşrutiyet İnkılabı.

The Iranian Mashrutiyat – Constitutional Kingdom- Revolution and Its Influence on Literature

Summary: Many issues such as the introduction of new thoughts and ideas, the founding of Daru'l-funun (University) and printing houses, the spread of freedom movements through books and newspapers, and other similar phenomena set the scene for the Mashrutiyat Revolution in Iran's social life. At the out set of a new century, this revolution meant a source of hope for the social and political life in Iran. The social classes of the society, laborers and villagers in particular, rebelled in order to obtain their legal rights. They rose up against the oppressors and their tyrannical cruelties. In this sense, it would be praiseworthy to mention the strenuous efforts and perseverance of some progressive clergymen and statesmen. Poets and writers also set out to attain this goal, therefore making the realization of the revolution easier. Their ardent writing and effective language, in harmony with the bowshots and sword sounds of the freedom fighters, created golden pages in the Iranian history, yielding it a special color and elegance.

Keywords: Persian Literature, Modern Iranian Literature, Iranian Mashrutiyat Revolution.

* Bu makale Dr. İsmail Hakimi'nin *Edebiyat-ı Muasır-ı İran* (Tahran 1375) adlı kitabından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

** Prof. Dr., Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

*** Türkmenistan Uluslararası Türkmen-Türk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

İRAN MEŞRUTİYET İNKILABI VE EDEBİYATA TESİRİ

Nâsiruddin Şah 1848 yılında başa geçerek 1895 yılına kadar yaklaşık elli yıl İran ülkesine hükmetmiştir. Nâsiruddin Şah'ın elli yıllık saltanat döneminde ve daha onun saltanatının ilk yıllarında öylesine etkenler ve sebepler ortaya çıkmıştır ki bazen tek başına bazen de toplu olarak birkaç meselenin hasıl olması özgürlük düşüncelerinin meydana çıkmasına neden olmuştur. Nâibu's-saltana Abbas Mirza, Kâim Makâm Mirza Ebu'l-Kasım gibi kimse-lerin ilk teşebbüsleri sonucu fen ilimleri ve yeni sanatların yaygınlaştırılması, Mirza Takî Han Emir Kebir'in islahatlarıyla 1852 yılında Daru'l-Fünun'un ve basımevinin kurulması ve basma sanatının geliştirilmesi, yurt dışına öğrenciler gönderilmesi, gazetenin basılması, Avrupa'ya ait fikirlerle tanışılması ve bu türden meseleler değişim için atılan ilk adımlardan sayılır. Yurt içindeki ve yurt dışındaki aydınlar gazete ve kitap aracılığıyla halkı aydınlatmak ve onlara fikir vermek için yazmaya başladılar.

İran halkının düşüncesinin uyanmasında etkili olan kimselerden; *Molla Nasreddin* gazetesi (Kafkasya'da neşrediliyordu) yazarlarından Abdurrahim Tâlibof ve *Sûr-ı İsrâfil* gazetesi yazarlarından Ali Ekber Dihhoda gibi şahsiyetler hatırlanabilir. Meşrutiyet hareketinin doğmasından ve istikrar bulmasından sonra İran'da meydana gelen toplumsal değişiklikler İranlıların bütün sahalardaki yaşantılarında etkili olmuş ve toplumu baştan başa değiştirmiştir. Bütün bu değişiklikler sadece toplumsal müesseselerde olmayıp iktisadî alanda da etkisini göstermiş aynı zamanda düşüncede, inançta, âdette, gelecek ve göreneklerde de tesiri fark edilmiştir.

Tabiatıyla inkılâp hareketi ülkenin edebiyat hayatına yansımış bununla beraber yazarlardan ve şairlerden bir grup, özgürlük taraftarları adı altında toplanarak kalemleriyle açıkça özgürce mücadele fırsatını yakalamışlardır. Ama maalesef istedikleri ortama sahip değillerdi. Onların ihtiyarında yeterli gazete bulunmaktaydı ve faaliyet alanlarında da fazla bir yayılma yoktu. Çok kısa zamanda sayısız gazete ortaya çıkmış ve onlarca gazete Tahran'da, Tebriz'de, Reş'te ve diğer İran şehirlerinde neşredilmiştir. Meşrutiyet döneminin ilk gazetesi İran'da meclisin açılışından sonra 1906 yılında ortaya çıkan Meclis gazetesi idi. Meşrutiyetin ilk gazetelerinde siyasî ve toplumsal konular daha çok musammat tarzında söyleniyordu. Belki de o zamanın yazarları bu tarzı halkın dikkatini çekmek için uygun görmüşlerdi (Sonraları musammat tercî ile karıştırılmıştır). Toplumsal ve vatanî konu edinen musammatların birçok örneklerini o zamanın, *Musâvât*, *Nesîm-i Şimâl* ve *Nesîm-i Sabâ* vb. gibi gazetelerinde bulmak mümkündür. Nesir basını tek başına özgürlük taraftarlarının ihtiyaçlarına cevap verememekteydi, inkılâp taraftarları basına düşen bu vazifenin bir kısmını da şiire havale etmekten başka çare bulamadılar. Bu şairlerin bir kısmı, halkın çarşıda, pazarda söylediği çeşitli nağme ve derlemelerdi. Bu arada o zamanın gazetelerinde edebî yeni bir tür ortaya çıktı, bu yeni tür mizah yazıcılığı idi. Bu edebî tarz, rejimin bozuk taraflarını, kusurlarını ve yöneticilerini alay ve istihza konusu ediyordu.

Mizahi ve eleştirel fıkralar bu dönem edebiyatında çoğalmıştır. Mirza Akahan Kirmânî ve Dihhoda bu alanda uğraşmışlardır. Mizahla karışık nesirlerin yanında bu dönemde bu tarzda çokça şiir de söylenmiştir. Mizah, sözlük

anlamı itibariyle zerafet, ima, sır ve öfkeli gülüş şeklinde kullanılmıştır. Mizah, edebiyat terimi olarak şairlik ve yazarlıkta özel bir üslûp ile hayatın bazı kötü yönlerini hicivle karışık bir şekilde tasvir ederken, toplumdaki bozuklukları kusur ve ayıpları, acı hakikatleri bazen iğrak sanatını kullanarak gösterir. Mizahın esası şaka ve güldürüdür ama güldürü, sevinç veya şaka güldürüsü değildir. Acı, ciddi, üzüntü verici bir gülüştür. Aynı zamanda kınayıcı, aşağılayıcı, ezici, iğneleyici faktörler bulunmaktadır. Bütün bu faktörler hata sahiplerini uyarmaya, hatalarını anlamaya ve toplumsal hayatta meydana gelen eksiklik ve kusurları bertaraf etmek için hasıl olmuştur.

Asrımıza yakın dönemlerde İrec (öl.1925) ve Işkî gibi şairler eskilerin üslûp ve tarzlarını örnek almışlardır. O kadar ki İrec'in "Ârifnâme"si Meşrutiyet döneminin meşhur şairi Ârif-i Kazvîni hakkında yazılmış küfür dolu bir hicviyedir. Meşrutiyet hareketinin başlamasıyla mizah karışık gerçek edebiyat keskin ucunu daha çok topluma ve toplumun kusurlarına yöneltmiştir. Gerçekten bu üslûp ortaya çıkarak gazel şiiriyle beraber özgürlük düşüncesine yardım etmiştir. Bu tür şiirin öncülerinden biri; Nesîm-i Şimâl adıyla bilinen Eşrefuddin Huseynî idi.

Bu zamanda Tiflis'te *Molla Nasreddin* adında bir gazete yayımlanıyordu. Bu gazeteyi 1906 yılında Mirza Celil Muhammed Kulizâde kurmuştu. Bu gazetenin bütün İslamî doğu milletleri ile ilgisi vardı. Sade bir dil ile mizah karışık, çeşitli karikatür, şiirler ve hikâyelerle o ülkenin kusur ve noksanlarını sergiliyordu. Kafkasya'nın ünlü şairi Mirza Ali Ekber Tâhîrzâde (Sâbir) toplumsal, devrimsel mizah söylemiş ve *Molla Nasreddin* gazetesiyle her zaman beraber hareket etmiştir. Meşrutiyetin başlangıç dönemi yazar ve şairlerinden bazılarının (Nesim-i Şimâl gibi) bu gazeteye (*Molla Nasreddin*) özel bir ilgileri vardı. Bu bağlamda gazetenin konularının bazı bölümlerini ve şiirlerini tercüme edip kendi şiir ve yazılarına nakletmişlerdir. Bu dönemin en meşhur mizahi şairleri Edîbu'l-Memâlik Ferâhânî, İrec Mirza, Nesîm-i Şimâl, Ali Ekber Dihhodâ ve Işkî gibi şairlerdir. Meşrutiyet dönemi yazarları arasında ise herkesten daha fazla Ali Ekber Dihhodâ, Talibof ve Mirza Malkum Han mizah yazmaya alâka göstermişlerdir. Meşrutiyet inkilâbından sonra da mizah yazma ve söyleme üslûbu devam etmiştir. Son yıllarda da gazete ve dergilerde nazım ve nesir eserlerde eleştiri ve mizah üslûbu göze çarpmaktadır.

Meşrutiyet Dönemi Şiiri

İran şiiri meşrutiyet döneminde lafız ve mana alanında değişik şekillerde canlı ve çeşitli türlere sahip olmuştur. Şu andaki İran şiirinin çeşitliliğini bir kenara bırakırsak, denilebilir ki; İran şiiri hiçbir dönemde fikir, dil ve üslûp alanında Meşrutiyet döneminde olduğu kadar çok çeşitliliğe sahip olmamıştır. Eğer, Kaim Makâm Ferâhânî ve Fethullah Han Şeybânî'yi Meşrutiyet dönemi şiirinin öncülerinden biliyorsak, Mirza Fethali Ahundzâde ve Mirza Akahan Kirmânî gibi şahısları da Meşrutiyet edebiyatı teorisyenleri olarak saymamız gerekmektedir. Bütün bu öncü yazar ve şairlerden başka, Meşrutiyet dönemi şairlerini özgürlük fikrinin yayılmaya başlamasından, 1921 yılına kadar olan zamanı ve daha sonraki devreyi dört veya beş gruba ayırabiliriz.

İRAN MEŞRUTİYET İNKILABI VE EDEBİYATA TESİRİ

Birinci grup; öyle şairlerdir ki onların şiirini (meşrutiyet şiirinin merkezi) ya da (ordunun kalbi) diye adlandırmak gerekir. Bunlar lafız ve mana itibarıyla şiirlerini zamanın olaylarının gösterildiği bir sergi haline getirdiler. Sonuçta onların şiiri Meşrutiyet şiirinin bütün renk ve kokusuna sahiptir. Bu şairler: Seyyid Eşrefuddin Huseyin Gilânî (Nesîm-i Şimâl), Ârif-i Kazvîni ve Işki'dirler. Onların şiiri zamanın tüm hadiseleriyle beraber, Meşrutiyet döneminin nabzıdır. Onların şiir dili sokak, çarşı pazar ve gazete diline yakındır. O kadar da geleneklere bağlı olmayıp şairler üslûp ve tarz peşinde değildir.

İkinci grup; (iki taraflı harekete) sahip bir gruptur. Bir taraftan elden geldiği kadar eskilerin geleneklerine riayet etmişler, bir taraftan da onların şiiri, şiirin bütün değişen unsurlarının rengi ile birlikte o dönemin kokusuna ve güzelliğine sahiptir. Bunların başında İrec Mirza, Bahâr, Dihhodâ, Edîbu'l-Memâlik bulunmaktadır. Onlara "Meşrutiyetin sağ kolu" diyebiliriz.

Üçüncü grup olarak; eğer, bu dönemin sonunda bulunan topluluğa bakarsak, hem toplumun bazı yönlerindeki meseleler daha derin incelenmiş hem de şiir tekniği ile alâkalı konularla tanışıklık, özellikle Avrupa edebiyatının değişiminden haberdar olunmuştur. Bu grubun şairleri sayı bakımından az olmalarına rağmen onların daha sonraki tesirinin önemi çok daha fazladır. Bu topluluk; Ebu'l-Kâsım Lâhûfî, Nîmâ Yûşic ve birkaç diğer şairden oluşmaktadır. Bu şairler toplumsal konularda ve tenkit üslûbunda şiir yazmışlardır. Bunları meşrutiyet dönemi "sol kanadı" olarak adlandırabiliriz.

Dördüncü grup; bu grubun şiirlerinden Meşrutiyet döneminde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ama onların şiirlerinde meşrutiyet döneminin etkisi ve izi çok az bulunmaktadır. Daha çok eskilerin geleneklerine bağlı kalmışlar ve edebiyatın çarşı ve pazara götürülmesinden kaçınmışlardır. Bu grup (meşrutiyetin kenarı) ismini almıştır. Edîb Pişâverî, Edîb Nişâbûrî ve başka birkaç kişi bu grubun temsilcileridirler. Bunlar "söyleyiş tarzını" "söylenen"den daha üstün tutmuşlar ve gerçekte Meşrutiyet döneminde eski üslûba bağlı kalmışlardır. Bunların arasından Seyyid Ahmed Edîb Pişâverî bu nazariyenin mihenk taşlarının temsilcisi olmuştur.

Meşrutiyet edebiyatı, eski edebiyatla mücadele ederken kendi öz şeklini alır ve bu sebeple bütün yönleriyle, ister şekil ve ister içerik bakımından olsun, yeni ve gelenekleri ortadan kaldıran bir cereyandır. Bütün bu değişiklikler bu dönemin edebiyatının ilk özelliklerindedir. Bu zamanda yazmaya başlayan Meşrutiyet taraftarı aydınlar, edebiyatın çeşitli dallarında şiir, roman, tiyatrodan başka, makaleler, siyasî, felsefî, ilmî kitaplar da yazmışlardır. Bütün bu şair ve yazarlar muhteva ve şekil arasındaki farkı göz önünde tutmuşlardır. Meşrutiyet edebiyatının içeriği çeşitli alanlarda oluşmuştur; bazı toplumsal münasebetler, vatan ve milliyetçilik, yükselme, toplumsal eşitlik vb. konularda örnekler verilmiştir. Dolayısıyla Fars edebiyatının son yüzyıldaki şiirini iki devrede incelemek mümkündür.

a-Birinci Dönem:

Meşrutiyet hareketinin ilk 30 yılı kıtalar, kasideler, mesneviler ve rubailer, toplumsal ve devrimsel konular ihtiva eden eserlerle doludur. Işki'nin "Se

Tablo-yi Meryem”i, Dihhoda’nın “Şem’-i Morde”si, İrec Mirza’nın “Ârifnâme” mesnevisi, Melikü’ş-şuara Bahar’ın “Coğd-i Ceng” kasidesi, Pervin-i İ’tisâmî’nin “Muhtesib ve Mest” kıtası, Dr. Hanlerî’nin “Ukâb” kıtası eski şiirin üslubuyla aynı tazelik ve yeni bir görüşe sahip bir tarzda söylenmiştir.

b-İkinci Dönem:

Nîmâ Yûşic’in “Efsâne”si gibi şiirlerin ortaya çıkması ve söylenmesiyle başlamıştır ve hâlâ devam etmektedir. Nîmâ imgelem ve vasf dairesini genişleterek şiiri tabiata ve yaşama yaklaştırmıştır. “Efsâne” eseri her ne kadar şairin yaşam öyküsü ve doğduğu yerin vafedilmesi ise de yeni Fars şiirinin başlangıç noktası olmuştur.

Meşrutiyet inkılâbı ile İran kültür ve hayatında gözle görülen bir değişiklik baş göstermiştir. Yeni üslup asrı, yeni şiir asrı. Her halükarda son yarım yüzyılın toplumsal değişimi şiir ve edebiyata yeni bir renk vermiştir. Yeni şiir okunduğunda elbette beğenilen bir tarzı vardır, bunun yanında beğenilmeyen bir tarzı da olabilir. Bu her ikisini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Meşrutiyetten önce şair ve yazarlar kendilerini halkın arasında hissetmiyorlardı ve halkla aralarında bir bağ bulunmamaktaydı. Önceden şairin amacı sultanı, emîri, veziri memnun etmek, onların zevk isteklerine göre şiir yazmaktı. Hatta şimdi bile bazı topluluklar eskilerin gazel ve kaside tarzını taklit etmektedirler. Esasen, halkın âmiyane dilde kullandığı terimlere karşı alâkaları yoktur. Meşrutiyetin istikrar bulmasıyla bu durum değişmiştir. Avrupalı şair ve yazarların eserlerinin tercümelere sayesinde başka bir dünya ile tanışılmıştır. Bu durum Fars şiirinde bir değişiklik meydana getirmiştir.

Meşrutiyet hareketi yıllarında şairler zamanın güçlü cereyanlarının tesiri altında kalmışlar ve halkın fikirlerinin uyanmasında çaba sarf etmişlerdir. Bu dönemde tabiatıyla kahramanlık ve vatan konularında şiirler yazmak gerekliyordu. Edîbu’l- Memâlik bu konuya eğilen ilk kimselerden birisi olmuş ve toplumsal şiirler yazmıştır. (mesela, adliye hakkında yazdığı kaside) bunlardan birisidir. Bu dönemin şairlerinin şiirlerinde yeni ve yabancı kelimelerin çokluğu göze çarpmaktadır; parlamento, tiyatro, personel, fakülte, istampa (mühür) vb. gibi. Bununla beraber bu dönemde musammat, terane (nağme), çeharpare (ağıt söyleme üslubu) devam etmektedir.

Yeni Şiirin İniş Çıkışları

Bir müddet önce dostlardan birisi lütfedip bir mektup yazmış ve kendi hünerini *Sohen* dergisi ile paylaşmak istemişti. Bu dostun hüneri eski şiirleri yeniye çevirebilmektir. Onun mektubu ile birlikte daktilo ile yazılmış iki sayfa kendi hünerinden örnekler bulunmaktaydı: Birisi Hâfız’ın şiirlerinden bir kıta ve diğeri Kemâleddin İsmâil’den bir gazel örneği idi. Hâfız’ın meşhur bu kıtası bu maharetli dostun elinde şöyle olmuştu:

بر سر بازار جانبازان
منادی می زند
بشنوید!
ای ساکنان کوی رندی!

بسنوید!
دختر رز
چند روزی شد که از ما گم شده است
رفت تا گیرد سر خود
هان و هان!
آگاه شوید!

Şiirin aslı ise şöyledir:

بر سر بازار جانبازان
منادی می زنند
بشنوید ای ساکنان کوی
رندی بسنوید
دختر رز چند روزی شد که
از ما گم شده است
رفت تا گیرد سر خود هان و
هان آگاه شوید

ve bunun gibi başka beyitler.

Sohbetimiz o mektubu yazan kimsenin hüneri üzerine değil. Bu mektuptan anlaşılın bir başka önemli nokta da şudur ki; zamanın edebiyat sever gençlerinin nazarında, şiirin yeni olmasının, hatta iyi olabilmemesinin şartı; mısralarının denk olmaması, kafiyeye ve vezninin olmamasıdır. Onların Fars şiirinde eski üstatlarda gördükleri en büyük eksiklik bu vezin ve beyitlerin denkliği, (belki hepsinden daha fazla) kafiyedir.

Ben, tek o dostumuzun böyle bir düşünceye sahip olduğunu zannediyordum ki; bugünlerde ârif bir şairin divanı, bütün eserleri yeni üslûpla basılmış bir şekilde elime geçti. Bu ârifin şiirleri mana ve konuda hiç yeni olmamakla beraber “Menkıbat-ı Mevla-i Muttekiyan” ve “Fevaid-i ilm” gibi başlıklara sahiptirler. Kıtaların vezin ve kafiyeleri genel (Deri) Fars şiiri üzerinedir. Onun şiir divanını ele aldığınızda hangi taraftan okuyacağınızı bilemezsiniz. Şiirin her mısraı birkaç parçaya bölünmüş, her parça her bir satırda dikey olarak ya bükey bir biçimde ya da yatay olarak birbirinden ayrı bir şekilde mükemmel bir maharetle basılmıştır. Yani şair önce düzenli bir şiir yapmış ve daha sonra onu yeni gözükmeye için düzensiz bir hale getirmiştir. Bundan da anlaşılacağı üzere yeni şiir üzerinde böyle bir düşünceye sadece bizim dostumuz sahip değil. Zevk sahiplerinden bir başka grup ta yine düşüncede aynı tasavvurlara sahiptirler. Pek çok kimse de yine eski şiirin kurallarını uygun görmemekte ve kendi yaptıklarını göstermek için sıradan düzenli şiiri paramparça etmektedirler.

Eski Fars şiirine ilgi duyanlar bu düzensizlik ve tertipsizliği görmekten son derece hüzün duymakla birlikte onun günahını, Fars şiirinin güzelliğini ve şirinliğini gençlere öğretmediği için, eğitim sisteminin üzerine atmaktadırlar. Bu nokta ister uygun olsun ister olmasın ama Fars dilinde olmuş olan

ve devam eden büyük yön değiştirmenin yeterli olmadığı görünüyor. Her halükârda bu değişimi görmezlikten gelmenin ya da öfke ve nefretle onu engellenin fırsat ve imkanı ortadan kaybolmuştur. Ortada gerçekleşmiş bir olay var, bunun akıl yoluyla dikkatli ve tarafsız bir şekilde mütalaa edilmesi, onun eksik ve tam olan yönlerinin tanınması gerekmektedir. Eski üstatların şiirlerine bağlı olmamız, onlardan başka her şeyi ret ve inkar etmenin ahlâki bir vazife olduğunu sanmayalım.

Kalıp ve Vezin

Bugün serbest şiirin örneklerini görenler üzülmeleler fakat Fars şiirinin yapısındaki bu büyük değişimin ansızın meydana gelmediğini ve sadece farklı birkaç genç yazarın ürünü olmadığını belki altmış yıla yakın bir zamandır böyle bir değişimin söz konusu olduğunu hatırdan çıkartmamak gereklidir. Şiirin yapısının değişmesi ya ihtiyaçtan ya da istekten dolayı zamanla ortaya çıkmıştır. Yazarlar daha büyük halk topluluğuna hitap etmek istemişler, bununla beraber yazarların muhatapları yüksek tabakanın sayılı insanlarından, milletin her kesimine dönüşmüştür. Bu durum toplumun değişmesine, meşrutiyetin ve gazetenin intişarına sebep olmuştur.

Meşrutiyet milli hareketinin başlangıcından itibaren yazarların kendi şairane fikir ve düşüncelerini sergilemek için seçtikleri en yaygın yapılar kaside, gazel, mesnevi ve rubai idi. Diğer müstezat ve terci-i bend gibi çeşitli kalıplar çok az yaygındı ve şairlerin divanlarında sadece bir iki örnek bulunmakta idi ve bu şiirler fakat çeşitlilik arz etsin diye konulmuştur.

Meşrutiyetin ilk yıllarındaki gazetelerde siyasî ve toplumsal konuların daha çok musammat kalıbında söylendiğini görmekteyiz. Belki de o dönem yazarları bu kalıbı halkın dikkatini çekmek için kasideden, mesneviden ve diğer çeşitli kalıplardan daha uygun görmüşler ya da bu tür şiirin topluma daha iyi bir rehber olacağını düşünmüşlerdir. Daha sonra çabucak; her bentte bir mısra ya da bir beytin aynen tekrar edildiği bir şiir türü olarak musammat ve terci birlikte kullanılmıştır. Ünlü siyasî ve toplumsal şiirler 1906-1910 yılları arasında gazetelerde yayınlanmakta iken, şevkle ve coşkuyla bu şiirler her mecliste her yerde okunmaktaydı. Bu şiirler genellikle terci kalıbında yazılmakta idiler. *Sûr-i İsrâfil* gazetesinin 17. sayısında (1907) yazılmış olan aşağıdaki bent bu tarzın örneklerindedir:

مردودِ خدا رانده هر بنده آ
 کبلاى
 از دلکې معروف نماينده آ
 کبلاى
 با شوخى و با مسخره و با
 خنده آ کبلاى
 نه از مرده گذشتى و نه از
 زنده آ کبلاى
 هستى تو چه يك پهلو و يك

ve son mısra her bendin sonunda tekrar edilir.

Dihhodâ'nın Mirza Cihangîr Han'a mersiye olarak söylediği ünlü şiiri de musammat tarzında yazılmıştır. “یاد آر” (yâd âr) redifi her bendin son mısraında tekrar edilir.

Bu dönemde toplumsal ve vatana ait konuları içeren musammatlar bir hayli fazladır. Bu tür şiirin örneklerini o dönemin *Musavat*, *Nesîm-i Şimâl* daha sonraları *Gul-i Zerd* ve *Nesîm-i Sabâ* gibi diğer gazetelerde bulmak mümkündür. Bu zamana kadar kendisine pek de yönelme olmayan bir başka kalıp da “müstezat” idi. Eski Fars dili edebiyatında zaman zaman bu türden şiir örneklerine rastlamak mümkündü. Bu cümleden olarak rubai müstezadı Ebu Said Ebulhayr'a aittir. Mes'ûd Sa'd Selman divanında da bu örnek üzerine bir kıta bulunmaktadır. Ama meşrutiyet dönemi başlangıcında müstezat; siyasi, toplumsal ve vatana ait konuları beyanda kullanılan yaygın bir kalıp oluşmuştur. Bu müstezatlarda da genellikle şiirin küçük bir bölümü terci su- retinde kullanılmaktaydı. Eşrefuddin Huseynî bu tarzda bir çok kıtayı *Nesîm-i Şimâl* gazetesinde yayınlamıştır. Aşağıdaki beyitler bu kabildendir:

دوش می گفت این سخن دیوانه بازخواست
درد ایران بی دواست
عقیلی گفتا که از دیوانه بشنو حرف
راست

درد ایران بی دواست

Başka bir kıtadan bir örnek:

تا چند کشی نعره که قانون خدا
کو
گوش شنوا کو
آن کس که دهد گوش به عرض فقرا کو
گوش شنوا کو

Bu zamana kadar şairler, her ne kadar eski kalıplara teveccüh gösterme- seler de kendi fikir ve düşüncelerini anlatmak için onlardan istifade etmişler- dir. Ama yavaş yavaş ilerleyerek resmî Fars şiirinde bulunmayan yeni kalıp- lar aramaya başlamışlardır. Toplumsal ve siyasi şiirde ortaya çıkan ilk yeni kalıp “bahr-i tavil” idi. Bu kalıp halk diline ait şiirlerden alınmıştır. Gelenek- sel Fars dili şiirinde beytin uzunluğu sekiz aruz ef'â'ilini ya da sekiz aruz cüz'ünü aşmamaktadır. Ama taziye merasimlerinde okunan taziyenâmelerde bazen daha uzun vezinler kullanılmaktaydı. Her beyit on altı parça aruz cü- zünden meydana gelmiştir. Bu tür şiirler genelde bahr-ı remel kalıbında idi- ler. Bu kalıp halk dilinde “bahr-i tavil” olarak adlandırılıyordu. Bu kalıp Arap şiirinin kendisine has bahirlerinden olup, Fars dilinde kullanılmamıştır. Belki de bu kalıpta bulunan serbestlik ve kolaylık onu yeni toplumsal ve siyasal dü- şüncelerin beyan edilmesinde uygun hale getiriyordu.

İlk “bahr-i taviller” düzenli idi. Mısralarında eski Fars şiirinin aslî kural- larından olan eşitlik şartına riayet ediliyordu. Ama zamanla nazımda bu esas bozulmuştur. Mısraların eşitliği tahmini olarak hesaplandı ve bazen bu tarzla nazmedilen bir kıtada, bir mısra diğer mısralara nazaran birkaç parça az veya çok idi. Bu farklılık şairin ihmalkârlığına yüklenmekteydi ve belki de doğru- su bu idi ama bir süredir (bahr-i taviil) sadece siyasî konuları söylemede ya da hiciv ve mizah alanında kullanılmıştır. Asla edebî ve ciddi konular bu tarzda söylenmiyordu. Yazarların baş vurduğu yollardan birisi de aruz kaidelerine yakın vezinler arama idi. Bu konuda önce eski şairlerin divanına ulaşarak zamanın yazarları tarafından “nâ-matbû” (doğallıktan uzak) diye nitelenen “bahirler”e yeniden canlılık ve revaç kazandırmışlardır. Sonra her ne kadar eski şiirde aruz kalıbıyla uyumlu olsa da ya hiç kullanılmamış veya çok az kullanılmış vezinlerin peşine düşmüşlerdir. Bahâr’ın meşhur kasidesinin mat- la’ı şöyledir:

تا بر ز بری است
جولانم
فرسوده و مستمند و
نالانم

Bu vezin birinci türdendir.
Nîmâ Yûşic’in “Efsâne”sindeki vezni:

ای فسانه فسانه
فسانه
ای خدیگ ترا من
نشانه

ve “Hânevâde-i Serbaz” şiirinde kullandığı vezni:

شمع می سوزد بر دم پرده
تا کنون این زن خواب ناکرده

ikinci türden saymak gereklidir.

Kafiyelerde yeni tertipleri bulma ya da başka bir deyişle musammatta yeni türlerin aranması, şiirin kalıbını yenileştirmek için uğraşılan yollardan birisi idi. Bu alanda Edîbu’l-Memâlik, Melikü’ş-şuarâ Bahâr, Yahyâ Reyhan, Devletâbâdî, Efser, Lâhûtî, Nîmâ, Yâsimî ve Sûretger ilk adımları atan kim- selerdir. Beşli ve altılı musammat çeşitlerinde, değişik müstezatlar ve çeharpare (her bendi dört mısradan oluşan ve 1-3 ve 2-4 kafiyeye sahip ya da birinci mısraı dördüncü ile, ikinci mısraı da üçüncü mısra ile kafiyeli olan şiir biçimi) daha sonra serbest çeharpare (sadece ikinci ve dördüncü mıs- ralar kafiyelidir) meydana gelmiştir. Sonunda yumuşaklık içeren tarz pek faz- la ilgi görmüş ve son yirmi yılda şairlerin bir çoğu bu üslup ile güzel kıtalar yazmışlardır.

Fars şiirinin kalıbını yenilemek için başvuru olan tüm yollar, henüz yeni tarz şiir arayan şairleri memnun etmiştir. Avrupa ve yabancı dillere ait şiirler-

le tanışıklık her ne kadar çok olmuşsa Fars dili şiirinde eskilerin adetlerine bağlılık da o kadar gevşeklik göstermiştir. Şairler yeni bir üslûp peşinde idiler. Belki de okuyucular da onlardan böyle bir şey bekliyorlardı. Toplumsal ve siyasal yeni konular şiir severlerin uğraşı olmuştu. Ama inkılâbın ilk yıllarının o heyecan ve coşkusu azalmış ve toplumsal ve siyasî tartışmalar daha da ciddileşmişti. Bunun yanında artık şiir onları beyan etmekte yetersiz kalmıştır. Yavaş yavaş şiir nesirden ayrılmıştır. Sonuçta okuyucuların şairden beklentileri daha da artmıştır. Bu arada şairler henüz, yeni denemelere başvurma cesaretini gösterme fırsatını bulmuşlardı. Devletâbâdî deneme olsun diye heceli iki kıta şiir yazmıştır. Bu şiirlerin kalıbı müstezat ve musammat gibi idi, kafiyede de onlara uyuyordu. Onun kıtalarının birinde bir şiir on iki heceli, dört mısra tek kafiyeli, sonra sekiz heceli iki mısra başka bir kafiyeye terkiplidir. Bu tür vezin yani sadece hece sayısının uygunluğuna dayanan tarz Fransız şiirinden taklit edilmiştir. Vezin anlaşılır gibi değildi ama mısraların eşit bağlarını ve kafiyeyi korumuştur. Bu deneme yararlı bir sonuç getirmemiştir. Hiç kimse bu tarzı takip etmemiş hatta bunu icat eden yazar bile onu izlememiştir.

Rıza Han'ın saltanatının başlangıcındaki ilk yıllarda şiir ve şairlik pek revaçta değildi. Buna rağmen değişik denemeler ferdi olarak devam ediyordu. İki kişi bu arada yeni işlere kalkışmışlar, şiirin vezin ve kalıbının değişmesinde eser bırakmışlardır. Ama bunlar daha sonra bu yeni oluşturdukları yolu takip etmedikleri için tamamen unutulmuşlardır.

Zebîh Behrûz bir süre İngiltere'de ikamet etmiş ve İngiliz edebiyatıyla tanışmıştır. Şekspir'in eserlerinin tesiriyle bir tiyatro eseri kaleme almış ve bu eserin diyaloglarını vezinli yazmıştır. Yazar tarafından film yapılması için hazırlanan bu tiyatro *Şah-ı İran ve Banu-yi Ermen* adıyla 1931 yılında neşredilmiştir. Bu kitabın bütününde genellikle aruz vezni kullanılmış ama elbette cüzlerin sayısının eşitliği, mısraların uzunluğuna riayet edilmemiştir. Bu manzum eserin, eşit olmayan "bahr-ı tavil"lerle benzerliği vardır. Denilebilir ki Zebîh Behrûz serbest "bahr-ı tavil" kalıbını ilk defa ciddi edebî anlamda kullanan kimse olmuştur. Sonraları Behrûz diğer bir piyes olan eseri "Der Rah-ı Mihr"de de aynı tarzı kullanmıştır.

Diğer bir kimse de Muhammed Mukaddem'dir. 1933 yılında kendi serbest şiirlerinden *Râz-i Nîmşeb* adında bir mecmua basmıştır ve bir yıl sonra o mecmuayı güzel ve süslü bir cilt ve kağıda yüz elli nüsha olarak basmıştır. Yazar, "râh-i çend bîrûn ez perde" diye adlandırdığı ve çeşitli vezinlere riayet ettiği bu kitabın kıtalarında, ne kısa ne uzun heceli nazımla açık bir vezin ortaya çıkıyor, ne de mısraların eşitliğine bağlı kalınıyordu. Bu mecmuanın ilk kütası olan "Nevâ-yi Şebâvîz"ın başlangıcı şöyledir:

من مرغ شباویزم
روز پنہانم و از روشنیش پرہیزم
آشیانم کس ندیده
تاریک چو شد بیرون پریم و خوانم

O zamanlarda bu tür işler ciddi telakki edilmiyordu. Hiçbir dergi ve gazete böyle yazmaları basmak için kabul etmiyordu. Nîmâ daha o zamanlar yeni aruz vezinlerinin peşindeydi ve henüz mısraları eşit olmayan şiir terkiplerini yazmamıştı ya da neşretmemişti. Muhammed Mukaddem o günlerde Amerika'dan yeni dönmüş ve Walt Witman'ın mensur şiirlerinin etkisi onu Fars şiirinde böyle şiirler yazmaya sevk etmişti. O zamanın en çok yenilik isteyen edipleri *Mihr* dergisinde toplanmışlardı. Bunlar bu yeni şekle hayret edip gülüyor ve bu türü alay konusu haline getirerek “Buna da ne oluyor, bu da nereden çıktı?” diyorlardı.

Yıllardan beri kendi şiir müsveddelerini birbiri üstüne yığan ve sadece köşeye çekilmiş olarak Fars şiiri için yeni yollar arayan Nîmâ Yûşic 1939-1940 yıllarında eserlerini yayımlamak için bir fırsat bulmuştur. Bu imkanı Devlet Musiki Enstitüsü tarafından yayımlanan *Musiki* dergisi sağlamıştır. Sâdık Hidâyet ve diğer bazı birkaç kişi bu eserlerin yayımlanmasında katkıda bulunmuşlardır. Nîmâ'nın bu dergide yayımlanan şiirlerinin bazıları önceki yıllara ait bazıları ise onun yeni eserlerinden idi. Şiirlerinin bazılarında düzensizli aruz vezni ve bazılarında ise yeni kalıp ve vezin görülmekte idi. Nîmâ, yeni şiirlerinde düzenli aruz veznine uymuş fakat mısraların eşitlik ve denkliğine bağlı değildir, kafiyeyi de muteber saymıyor bazen mümkün olursa kafiyeden istifade ediyordu. Nîmâ'nın bu tür şiir örnekleri “Koknûs” ve “Gol-i Mehtâb”dır. Bunlar *Mecelle-i Musiki* dergisinde 1940 yılında Ferverdin ve Urdubehişt sayılarında basılmıştır. Aşağıda bulunan örnekler bu şiirlerdendir:

(Gol-i Mehtâb) گل مهتاب

وقتی که موج بر ز بر آب تیره تر
می رفت و دور
می ماند از نظر
شکلی مهیبد دل شب چشم می درید
مردی بر اسب لخت
با تازیانه ای از آتش
بر روی ساحل از دور می دوید

(Koknus) ققنوس

ققنوس، مرغ خوشخوان، آوازه جهان
آواره مانده از وزش بادهای سرد
بر شاخ خیزران
بنشسته است فرد.
بر گرد او به هر سر شاخی پرندگان.

Bu şiirlerde aruz vezni usulüne tam dikkat edilmiyordu. Örnek olarak gösterdiğimiz bu birinci kıtalarda altıncı ve yedinci mısraların tamamen aruz veznine uygun olmadığı görülür. Buna rağmen kıtanın esası bir vezin üzerine olup, şairin aruz bahirlerinden birinin vezin usulünü (meʿûlû fâ'ilâtü

mefâ'ilün) şiirin tamamında muhafaza etmeyi istediği açıktır. Bu hareket, bu-
raya kadar tamamen Devletâbâdî, Zebîh Behrûz ve Muhammed Mukad-
dem'in takip ettiği tarzlardan başka idi. Nîmâ henüz eski şiirin vezin usulüne
riayet ediyor ve bunun yanı sıra mısraların uzunluğunun serbestliğine devam
etmekte idi. Bu tarz "bahr-ı tevil" ile tamamen farklı idi. "Bahr-ı tevil"de
mısraların uzunluğu alışılmış ölçüyü aşmıştır. Ama burada bazen bir mısraın
uzunluğu resmi şiirde kullanılan mısralardan çok kısadır. Şair her bendi bir-
kaç belirli ve sınırlı mısraa bölüyordu ve bunları birbiri ile karışmaması ve
bağımsızlığını koruması için her birini bir satırda ve birbirinin altına yazıyo-
du. Ama mısraların sayısı da her bentte sınırlı değildi. Şair cümlelerin ahengi
ve konunun anlamının güçlülüğü için her bendin mısra sayısını belirliyor ve
bu yüzden her bent daima sabit mısralara sahip olmuyordu. Bununla birlikte,
aruz vezni esaslı az çok korunurken resmi Fars şiirinin aslı ilkelerinden biri
olan; her mısraa bulunan cüzlerin ve esasların eşitliği, tamamen terk edil-
miştir. Nîmâ daha sonraları kendi şairlik tarzını beyan ederken tekrarlar şiir
için veznin lüzumunu teyit edip açıkça şöyle diyordu: "Bu vezinlerin aslı
aruz bahirleridir. Ancak aruz bahirleri bize üstün gelmesin, belki biz değişik
hal ve duygular gereğince aruz bahirlerine üstün gelelim" istiyorum. Nîmâ,
haddi aşan bu gençleri uyarma mahiyetinde, şöyle yazmıştır: "Vezinde çeşit-
lilik için bazı genç yazarlar şiirlerinde vezni güzellikten mahrum etmişlerdir.
Onların arzularından dolayı, ilerleme yolunda atılmak istenen adımlar ön-
lenmiştir. Bu, zevk için bir tür intihardır. Böyle gençler kendilerini uçuruma
atmışlardır".

Nîmâ'nın bu tür şiiri 1941 Şehrîver ayına kadar *Musiki* dergisinde devam
etmiştir. Ama bu tarihe kadar onun şiirlerinin tesiri diğer kimselere ulaşma-
mıştır. Daha sonra *Musiki* dergisi başka bir tarza kavuştu ve o tarz da devam
etmeyerek dergi kapatıldı. Bu zamanlarda Nîmâ'nın serbest şiirleri yayımla-
nıyordu. 1939-1940 yıllarında müstakil fasikül halinde "Şahin" başlığı ve
"Nehib-i Cunbiş-i Edebi" nitelemesiyle, "Tonderkiya" imzasıyla neşredildi.
Bu kitapçığın önsözü daha çok yeni vezin bulma hakkında yazılmıştır. Me-
tinde ise vezinli veya yarı vezinli cümleler, vezinsiz ibarelerle karıştırılmış ve
seçkin bir tarz meydana gelmiştir. Yazar buna "nesm" adını vermiştir. Bu ke-
limeyi kendisi "nesir" ve "nazım" kelimelerinden oluşturmuştur. Ta ki nesir
ve nazımın birbirine karıştığını göstermiş olsun. Ama Nîmâ kendisi bu tür sö-
ze "âhengîn" (âhenkli) ve onu söyleyene de "ahengin-gû" (âhenkli söyleyen)
adını vermiştir. Bir süre birkaç genç yazar, önsözünde büyük iddialar bulun-
duran bu yazıyı konuştular ama daha sonra bütün bu konuşmalar tamamen
ortadan kaybolmuştur. 1941 Şehrîver ayından sonra, matbuata olan ilgi arttı
ve yavaş yavaş Fars şiirinde yeni kalıplar bulma hevesinde olanların sayısı
çoğaldı. Ama bunların izledikleri yol aynı değildi. Bazıları düzgün aruz vez-
nini kullanmışlardır. Fakat kafiye ile araları iyi değildi. Bazıları Nîmâ gibi
aruz şiirinin kurallarına uymuş sadece mısraların uzunluğunu şahsi zevklerine
göre ya kendi iç ahengine ya da cümlelerin ahengine bırakmışlardır. Bazıları
ise çeşitli aruz vezinlerini birbirine karıştırmışlardır. Öyle kimseler de vardı
ki, ayrı ayrı vezinsiz ibareleri birbiri altına yazıyorlardı ve bunun hususi bir
çeşit veznin olduğunu ve bunu kimsenin anlamadığını iddia ediyorlardı.

1943 yılından itibaren *Sohen* dergisi neşredilmiştir. İngiltere’de tahsil ile meşgul olan bir genç kendi eserlerinden, bu dergide yayımlanması için göndermişti. “Gulçin Gîlânî”(öl.1972) mahlasına sahip Dr. Meccuddin Mir Fahrâî’nin ilk kıtası “Bârân” başlığı adı altında *Sohen* dergisinin birinci devresinin dokuzuncu sayısında yayımlanmıştır. Bu kıtada şair, Nîmâ’nın tarzını takip etmiştir. Gulçin Gîlânî’nin bu tarzı kullanmasının sebebi Nîmâ’ya olan teveccühü ve onu takip etmesinden mi yoksa müstakil olarak kendisinden mi kaynaklanmıştır? Çünkü bu tür şiir söyleyen Gulçin, edebî muhitten uzakta, birkaç yıldan beri Londra’da yaşamakta idi. Gulçin’in tarzının Nîmâ’dan farkı genç şairin şiirinin tamamında aruz veznine uymuş ve hiçbir sebeple ondan kopmamış olmasıdır. “Bârân” kıtası çok revaç bularak genç şairlerin zevk ve tabiatlarına çokça tesir bırakmıştır. Bu kıtanın bentlerinde, kafiyenin açık ve gözle görülür bir düzene sahip olmaması ile birlikte bütün mısraların sonunda kafiyeye riayet edilmiştir. Bununla birlikte, 1941 yılında teşkil olunan İranlı yazarlar kongresinde toplanan elli şair arasında sadece üç şairin okuduğu şiirler eski şiirle usûl ve kural cihetiyle temel farklar bulunduyordu. Onlardan birisi olan şair Cevâhirî, aruz vezni ile ve eşit mısralarla yazılmış ama kafiyeye riayet edilmemiş şiirlerini okudu. Diğeri Nîmâ idi. Yukarıda zikredilen tarzda yazdığı eserlerinden birkaç örnek okumuştur. Menuçehr Şeybânî, kongrenin en genç üyesiydi. Şiirinde Nîmâ’yı takip etmiştir, şu farkla ki şiirin bir kıtasına birkaç değişik ve farklı aruz vezni karıştırmıştır. Yine, o toplantıda bir şair, Nîmâ’nın tarzına bir reddiye olarak içinde pek de hoş olmayan sözlerin bulunduğu bir kaside okumuştur. Nîmâ tarafından beyan edilen serbest aruz vezni, 1947 yılından sonra bazı şairler tarafından kabul edilerek kullanılmıştır. Onlardan bazıları vezin ve anlamla uygun bir ahengin icadında ve şiir konularında tam bir başarıya ulaşmışlardır. Feridun Tevellulî (öl.1985) bu tarz ile güzel ve akıcı kıtalar söylemiştir. Daha sonra bu kalıpta Nâdirpûr gönül alıcı şiirler söylemiştir. Bütün genç şairlerin bu şive ile söyledikleri eserleri burada zikretmemiz elbette güç. Bu meselenin ardından onlardan çoğunun isimlerini saymak mümkündür. Şu an aklıma gelen isimlerden İbtihâc (Sâye), Siyavuş Kısraî, Furûğ Ferruhzâd (öl.1926), Muctebâî, Hasan Hunermendî, Ferîdun Muşîrî, Muhammed Zuherî, Muhammed Ali İslami, Âzâd, Menuçehr Âteşi ve Mustafa Rahîmî bulunmaktadır. Bu tür şiir söylemek ilk bakışta akla gelen kolaylığın tam tersine, tertipli aruzî şiir yazmaktan daha zordur. Eski şiirde sabit ve belirli kalıp bulunmaktadır. Şairin onu kelimelerle doldurması gerekmektedir. Şairin bütün gayreti, lafza uygun aruz dengesini kurmak ve kafiye tertip etmekle sonuçlanmaktadır. Ama serbest şiirde kalıp yapmadan ve başlamadan önce şairin bütün mesuliyeti kendi üzerine alması gerekmektedir. Şairin öyle bir işin üstesinden gelmesi lazım ki, dinleyeninin konunun beyanı için, mana, vezin ve ahenk olarak daha uygun bir üslûbun bulunmayacağını hissetmesi gerekir. Bundan dolayı serbest şiirde her türlü zıt anlam, maksatla birlikte düşünülebilir. Şiirde kalıp, kafiye ve vezni tam olarak serbest kullanan yenilikçi şairlerin bazıları, eski şiirde bile, beyanın güzelliğini bozan, tekellüflü ibarelerin çoğunu beyanlarında korumuşlardır. Cümlelerin öğelerini bilinmeyen ve tabii olmayan bir şekilde değiştirmek, bugünkü okuyucunun manayı anlamasını zorlaştırmaktadır. Alışıl-

mamış terkipler, Fars dili ile yazarların yanlış gidiş tarzı, kelimelerin harflerini değiştirme veya çıkarma, yabancı ve terkedilmiş kelimelerin kullanılması, sadece vezinle mutabık kalmak için kullanılan ibarelerin zayıflığı ve bunlar gibi unsurlar serbest şiirde hiç de gözden kaçacak gibi değildir. Bu kusurlar serbest şiir söyleyen şairlerin eserlerinin çoğunda bulunmaktadır. Belki de bunların bulunması geçmişte değil, serbest şiirin şimdiye kadar olan liyakati onun taraftar toplamasına sebep olmuştur. Belki de bu kusurların bulunması, serbest şiirin hakettiği kadar taraftar toplamasına sebep olmuştur. Buna rağmen bazen konu ve mana, kalıp ve vezinle tam bir uygunluk içerisinde olduğunda okuyucunun lezzet almasına ve beğenmesine neden olmuştur. Bunun yanında şimdi kulaklar artık yavaş yavaş serbest aruz vezinleri ile aşına oldu ve artık on-on beş yıl önce zevk ehlinin bu tarz şiir söyleyenlere karşı olan çekinmeleri çok az görülmektedir.

Fars dili şiirinde kullanılabilir vezinlerden bir diğeri de amiyane şarkılarda kullanılmaktadır. Ama, bu tür vezinleri kullanmada bir şart vardır ki; bu şart, muhavere dilinde telaffuz edildiği gibi kullanılır, yoksa ibarelerdeki vezinler birbirine karışır. Fars dili şairlerinin çoğu, bu amiyane şarkılarda bulunan gönül alıcı vezinleri bularak onlardan zevk alırlar:

دیشب که بارون اومد
یارم لب بوم اومد

Ama eğer bu şarkının kelimelerini açık bir şekilde telaffuz edersek, hiçbir şekilde onda bir vezin bulamayız.

Meşrutiyetin ilk dönemlerinde amiyane şarkıların sahip olduğu vezin ve ahenk ile kıtalar yapmak ve amiyane dil, şairlerin ilgisine mazhar olmuştur. Dihhodâ, ilk defa böyle bir şiir yazmış ve bu şiir *Sûr-i İsrâfil* gazetesinde basılmıştır. Onun ilk beyti şöyledir:

خاک تو سرم بچه به هوش اومده
بچه بخواب یه سر دو گوش اومده

Daha sonraları bu usul toplumsal ve siyasal düşünceleri beyan etmekte kullanılmıştır. *Nesîm-i Şimâl* gazetesinin ilk sayılarında bu tür şiirin örneklerini çokça görmek mümkündür.

Ama bu tarz, şiirde ciddi bir şekilde ve gazel konularında o kadar kullanılmamıştır. Her ne kadar bazı şiirler mahalli lehçelerle söylenmiş ise de (örneğin Hüseyin Kesmâyî'nin Gîlek lehçesi ile söylediği şiirler), yıllardır bu üslup terkedilmiştir. Sadece son yıllarda bazı şairler bu tür vezinleri kullanarak gazeller ve öykümsü manzum eserler yazmışlardır. Bu tarzda gördüğüm iyi bir örnek Bâmdâd'ın "Periyâ" kıtasıdır. Son zamanların şairlerinin eserlerinde bazen başka bir nazım çeşidine rastlıyoruz ve eğer uygun olursa ona "nesr-i munkati" (kesik nesir) diyoruz. Bu tür üslûpla bir şeyler yazan kimselelerin çoğu yeni bir tür vezin ortaya çıkardıklarını ve diğerlerinin bunu anlamadan aciz kaldıklarını iddia ediyorlardı. Bazen bu kitapçıkların önsözlerinde veznin tarifine rastlıyoruz ve bundan yazarın konu üzerindeki mutlak bilgisizliğini anlıyoruz. Onlardan bir örnek olarak şunu alabiliriz. "Vezin kelimelerin birbirine dayanmasıdır. Öyle ki birisinin beyanı, diğerlerinin beyan

edilmesi ihtiyacını doğurmakta ve heceli şiirde bu dayanışmalar seslerin kullanılmasından ortaya çıkmaktadır.”

Bazen bu eserlerin sıradan nesirden farkı; bir cümlelinin bir kaç kıtaya bölünmesi ve alt alta yazılmasıdır. Ama bu kesitler hiçbir uyuma sahip değildirler. Örnek için bir genç şairin divanından bir kıta seçelim ve onu iki surette yazalım. Önce şairin şiirine verdiği şekil ve diğerini ise biz şiire verelim. Okuyucu aşağıdaki aynı şiir parçasının her biri ayrı bir kompozisyonda yazıldığı şu iki şekle iyice bakarak bu iki şekilden birisini diğerinden daha mantıklı ya da daha vezinli bulabilir mi?

مردی که هر روز
هزاران بار مرگ خویش را می خواند
چون مرگ بر در خانه اش کوفت
از در دیگر گریخت

ya da

مردی که هر روز هزاران بار
مرگ خویش را می خواند
چون مرگ
بر در خانه اش کوفت
از در دیگر گریخت

Bu kıtanın sahip olduğu tek güzellik en azından sıradan ibarelerin düzenli kullanılmalarıdır. Fakat bazen nazım ve vezin kullanmadan cümlelinin öğelerini birbirine karıştırıp cümlelinin fiillerini eski ve terk edilmişlerden kullanma ve bütün bu ibarelerde okuyucunun aklına şairin zor bir kalıpla çalıştığı ve kurallara riayet etmek için çok çaba sarf ettiği zannını okuyucunun aklına getirmiştir. Ama şiirin vezin ve kalıbından hiçbir iz yoktur. Öyle gözüküyor ki, bu şairlerin örnek olarak gösterdikleri şiirler yabancı şiirlerin tercümeleridirler. Şiirlerin aslında, mısraların sınırlarını göstermek için, ibarelerin sonlarını birbirinin altına yazmışlardır. Mükemmellik arayan okuyucu o şiirlerin aslıyla karşılaşmadığından dolayı şiirin kendi aslı dilinde böyle bir şekle sahip olduğunu sanmaktadır. O zaman, bu asıl olmayan numuneyi kendine örnek alıp ve tercüme edilmiş o ibarelerle nazmı Farsça cümlelerle karıştırıp daha sonra kendi işinde, “yeni söyleyiş”te mükemmelliğe ulaştığını sanmaktadır. Bu tür konularda kimsenin tartışmaya ihtiyacı yoktur. Farsça yazan şairlerin tabii zevkleri, bu harekete gülecekler ve hüner sahibi olmayanlar, kendi hak ettikleri cezaya kavuşacaklar ve unutulup gideceklerdir.

Meşrutiyet ve Çağdaş Dönem İran Nesri

19. asırda İranlılar yavaş yavaş Batı kültür ve medeniyetiyle tanıştılar Fethali Şah'ın oğlu Abbas Mirza batıdaki ilmi gelişmelerden haberi olan ilk kimselerdendi. İlk basım evini getirerek Tebriz'de gazete ve kitap basılmasına vesile olmuştur. Mirza Takî Han Emir Kebîr gibi bir insanın zuhuruyla birlikte, onun yüksek düşünceleri ve muhtelif alanlarda tasavvur ettiği islahatlar ve özellikle ilk defa İran'da Darü'l-Fünun adlı ilk medreseyi kurması atılan ilk büyük adımlardandır. İran halkının fikir ve düşünce sahasının genişlemesinde

İRAN MEŞRUTİYET İNKILABI VE EDEBİYATA TESİRİ

etkili olmuştur. Gazete yazıcılığı Nasiruddin Şah'ın saltanatının başlangıcıyla ortaya çıkmıştır. Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî (Afgânî)'nin İran'a olan seyahatleri ve istibdat karşıtı bildirileriyle birlikte bütün onun takipçileri ve müritlerinin İran halkının uyanmasında gayretleri inkar edilemez. Mirza Fethali Âhundzâde'nin makale ve tiyatro tercümeleri, Mirza Âkâhan Kirmânî'nin risale ve şiirleri, Şeyh Ahmed Rûhî'nin özgürlük taraftarı yazıları, Mirza Abdulkerim Talibof'un kitapları ve Zeyne'l-âbidin Merâgî'nin seyahatnamesi, o günkü okuyucuların zihinlerinin aydınlanmasında ve özgürlük taraftarı düşüncelerin ortaya çıkmasında tesirli olmuşlardır.

Öyle ki matbaaya olan ihtiyaç günden güne artıyor, okur yazar oranı ile kitap ve gazete okunmasındaki artış ve buna paralel olarak da yeni okulların kurulması lüzumu gün geçtikçe daha çok hissediliyordu. Bundan dolayı zamanla eski tarzda yazım unutuldu ve sade ve akıcı yazım, karmaşık yazımın yerini alarak nazım ve nesirde gerçek bir değişim meydana geldi.

Nesirde meydana gelen değişimin ürünlerini bugünün nesir edebiyatının temel esasları olarak sayabiliriz. Özellikle Zeyne'l-âbidin Merâgî, Mirza Abdurrahim Talibof, Mirza Ali Ekber Dihhodâ ve Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde'nin meşrutiyet sonrası eserlerinde açıkça nesir edebiyatının tezahürlerini görmek mümkündür.

Bugünün nesrinde genellikle ilmî ve teknik konulardaki eserler ile edebî eserler ve roman, kısa hikâye, tiyatro, kitap, gazete ve çocuk kitapları görülür. Bu, temelinde sadelik bulunan bir nesirdir. Son yarım yüzyılda nesir ve hikâye yazarları, kaçınılmaz olarak zamanın ihtiyacı nedeniyle umumi ve genelgeçer dile yönelmişlerdir.

HÂKÂNÎ'NİN MEDÂYİN HARABELERİ'NE HÜSEYİN DÂNIŞ'İN YAPTIĞI TEDSİS

Mehmet Atalay*

Özet: Bu makale, İran'ın ünlü şairi Hâkânî'nin Medâyin Harabeleri diye ünlü kasidesine, Hüseyin Dâniş'in yaptığı tedsis ve çeviriyi içermektedir. Manzumenin çevirisi sadeleştirilerek verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fars Edebiyatı, Hâkânî, Medâyin Harabeleri, kaside, Hüseyin Dâniş, tedsis.

The Tedsis Made by Hüseyin Daniş for Haqani's Madayin's Ruins

Summary: This article contains "the tedsis and translation" made by Hüseyin Daniş for Haqani's Medayin's Ruins, who is one of the famous Iranian poets.

Keywords: The Persian Literature, Haqani, The Madayin's Ruins, qasida, Hüseyin Daniş, tedsis.

* Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı.

Tam adı Efdaluddin Bedîl (İbrahim) b. Ali olan Hâkânî, 520/1126'da Gence'de doğmuştur. Necîbuddin Ali adlı dülger bir babanın ve sonradan müslüman olmuş bir annenin oğludur. Amcası Kâfiyuddin b. Osman'ın himayesinde Arapça ve Arap edebiyatı okudu. Devrinin revaçta olan ilimlerini de öğrendi. Önceleri Hakâyîkî mahlasını kullandı. Hz. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'e benzetilerek, Hassânu'l-Acem ünvanı verildi. Dönemin tanınmış şairlerinden Ebu'l-Alâ-i Genceî'nin öğrencisi oldu ve onun kızıyla evlendi. Şirvanşahlardan Ebu'l-Muzaffer Hâkân-ı Ekber, şaire melikuşşuarâ ve nedîmuşşuarâ ünvanlarını verdi. 551-2/1156-7'de hacca gitti. Bu seyahatinde Tuhfetu'l-'Irâkeyn adlı seyahatnamesini kaleme aldı. 570/1174'te tekrar hacca gitti. Hacca giderken uğradığı Medâyin'de Sasanîler'in kalıntısı olan harabeleri gördü ve bu harabeleri anlatan kasidesini yazdı. 569/1199'da Tebriz'de öldü ve Surhâb denilen yerde bulunan Makberetuşşuarâ'da defnedildi.

İran edebiyatının büyük şairlerinden olan Hâkânî, keskin zekâsı ve geniş hayal gücü sayesinde şiire yenilikler getirdi. Şiirlerine, geniş şekilde yer verdiği İslâmî unsurlar yanında, annesinden öğrendiği Hıristiyanlıkla ilgili unsurları da kattı. İran şiirine şekil bakımından yenilikler getiren Hâkânî, şiirlerinde genellikle kısa vezinleri kullandı. Kasidede matla yenileme sistemini getirdi. Beyit sayısı bakımından da kasideyi zenginleştirdi.

Kaside, terakibibend, kıta, gazel ve rubailerinden oluşan Divan'ı, 17500 beyit ihtiva eder. Bu divanda yer alan kasidelerden biri de, yukarıda belirtildiği gibi 570/1174 yılında hacca giderken uğradığı Medâyin'de Sasanîler'den kalma harabeler hakkında yazdığı kasidedir. Hitâb-ı Hâkânî be Harâbât-ı Medâyin adlı ve kırk iki beyitten ibaret olan bu kasidede Hâkânî, eski İran medeniyetinin kalıntıları olan Medâyin harabeleri karşısında duygularını hüznünlü bir şekilde ifade etmiştir.

Hüseyn Dâniş (1870-1943), Hâkânî'nin bu kasidesini tedsis ederek Rıza Tevfik'e ithaf etmiş, o da yazdığı bir mukaddime ile birlikte eseri yayımlamıştır. Bu çalışmada Hüseyn Dâniş'in söz konusu tedsişi ve çevirisi, tarafımızdan sadeleştirilerek verilmiştir.

در وادی فکرت بود یک شب دل من حیران 1
 اندیشه همی کردم در گردش این دوران
 از فلسفه زردشت پرسیدمی و یونان
 ناگاه سروشم گفت ، این زمزمه را بر خوان :
 "هان ، ای دل عبرت بین از دیده نظر کن ، هان !
 ایوان مداین را آیینۀ عبرت دان !"

- 6 کانون کرم ، ای چرخ ! کشتی ز نو آتش ده
 بر کشته خود بگری داروی حیاتش ده
 و آنکه که دهی عمرش ، بی حد مماتش ده
 گر آفتی او را رخ بنمود ، تو ماتش ده
 "بر دجله گری نو نو ، از دیده زکاتش ده
 گرچه لب دریا هست از دجله زکات استان "
- 7 این کاخ معلا بود ، دی، لانه فروز دل
 در زیر قباب وی گسترده کنوز دل
 از عاکف درگاهش حل گشته رموز دل
 دیچور شده اکنون ، از نکبت وی روز دل
 "گر دجله در آمیزد باد لب و سوز دل
 نیمی شود افسرده ، نیمی شود آتشدان "
- 8 تا رفت شکوه داد از دست مداین را
 شیرازة بهبودی بگسست مداین را
 جان با الم و فرقت پیوست مداین را
 از زلزلة الساعة دل خست مداین را
 "تا سلسله ایوان بشکست مداین را
 در سلسله شد دجله ، چون سلسله شد پیچان "
- 9 آوخ! که مداین بود بیت الشرف ایران را
 کردی خجل افروغش خورشید درخشان را
 بد روز فتن مأمن اسکندر و خاقان را
 امروز بیا بنگ ر این بنگه ویران را
 "گه گه به زبان اشک آواز ده ایوان را
 تا بو که به گوش دل پاسخ شنوی ز ایوان "

- 10 هر سنگی از این ایوان گوید به تو ، ای رهرو
 هین ! با ادب آمد شد کن در حرم خسرو
 بر خشت کهن نه سر ، وز خشت سخن بشنو
 یکدم بنشین ، بندیش و آنگاه بخیز و رو
 "دندانۀ هر قص ری پندی دهدت نو نو
 " پند سر دندانۀ بشنو ز بن دندان
- 11 پرویز کجا ایدون و آن تخت زر و افسر
 خشتست بدو بالین ، خاکست بدو بستر
 کو همسر شیرینش ، آن آفت جان پرور
 گویی به زمین نالد چون پاش نهی بر سر
 "گوید که تو از خاکی ، ما خاک تو ایم ایدر
 " گامی دو سه بر ما نه اشکی د و سه هم افشان
- 12 روزی من و همراهی رفتیم بدان معبر
 تا بو که اثر جوییم از قصر قوی پیکر
 دیدیم که درویشی رو کرده بدان محشر
 می خواند به صد زاری این شعر روان و تر
 "از نوحه جغد الحق ، ماییم به درد سر
 " از دیده گلابی کن ، درد سر ما بنشان
- 13 منگار که بی کیفر مان د ستم دنیا
 گر بینه می خواهی ، اینک اثر کسرا
 در گوش دلت گوید با ناله درد افزا
 ای مرد محال اندیش ، یک لحظه کرم فرما
 "ما بارگه دادیم ، این رفته ستم بر ما
 " بر کاخ ستمکاران گویی چه رسد خذلان

- 14 آتشکده شد خاموش ، شد نوبه کلیسا را
اجلال و شرف افزود آیین مسیحا را
چو ن رایت احمد خاست ، بشکست چلیپا را
هر دم روشی بودست این گنبد مینا را
"گویی که نگون کردست ایوان فلکسا را؟
حکم فلک گردان ، یا حکم فلکگردان؟"
- 15 این دجله بدین جوشش آیا ز چه می گرید؟
با درد و خروش این رود با ما ز چه می گرید؟
گاهی بنهانی ، گه پیدا ز چه می گرید؟
بهمن ز چه می نالد ، دارا ز چه می گرید؟
"بر دیده من خندی کاینجا ز چه می گرید؟
گریند بر آن دیده کاینجا نشود گریان"
- 16 گر سر بنهیی ، باری در پیش چنین در نه
پیش در این خرگاه پیرایه و افسر نه
بگسل ز علائق ، پا در راه صفا در نه
خشتی بکن از ایوان ، بر دیده تر بر نه
"دانی چه ، مداین را با کوفه برابر نه
از سینه تنوری کن ، و ز دیده طلب طوفان"
- 17 نخجیر زدی بهرام ، گور و بره آوردی
سالار سر خوانش دوغ و کره آوردی
تیهو و گوزن و سار ، آهو نره آوردی
سیب و می یاقوتی هم شبچره آوردی
"پرویز به هر خوانی زرین تره آوردی
زرین تره کو بر خوان؟ رو ځکم ټرکوا & بر خوان"

- 18 آن رخس که فغفورش بوسید به رغبت سم
در دشت حوادث شد با راکب و رائص گم
و آن کاخ که بد چیده پیشش چو صفی انجم
دستور و مغ و مغبد ، شد خوابگه کزدم
"این هست همان ایوان کز نقش رخ مردم
خاک در او بودی دیوار نگارستان "
- 19 این ه ست سرایی کو محسود جهان بودی
معشوق دل و دیده ، قبله گه جان بودی
آن را که پناه آورد از رنج امان بودی
از نقش و نگار آباد مانند جنان بودی
"این هست همان درگه کو را ز شهبان بودی
دیلیم ، ملک بابل ، هندو ، شه ترکستان "
- 20 این بارگه دادست ، با چشمک غیرت بین
اندر در و دیو ارش از نظره عبرت بین
از دست فلک ویران گشتست ، خسارت بین
این دست درازی را از منشأ فطرت بین
"پندار همان عهدست ، از دیده فکرت بین
در سلسله درگه ، در کوبه ایوان "
- 21 چون باد سبک بگذشت اینک که زمن گیتی
شد مسکن دیو و دد باغ عدن گیتی
از خار جفا فرسود ورد و سمن گیت
کی خرم و شاد آید بیت الحزن گیتی
"آری چه عجب داری کاندر چمن گیتی
بو مست پی بلبل ، نوحه ست پی الحان "

- 22 داد سخن آرایبی ، ای طبع ، کنون در ده
 تا فرس و عرب گویند : بر فکرت رادت زه !
 اشعار تر و نغز از بیجاده و گوهر به
 بازی است جهان ، گویی بر با ز که و از مه
 "از اسب پیاده شو ، بر نطع زمین رخ نه
 زیر پی پیلش بین شهمات شده نعمان "
- 23 بشنو تو حکایت را بهتر ز زبان نی
 خوشتر بسراید او احوال ملوک ری
 گوید که هما کی بود ، دارا و فریدون کی
 می زاید و فرسایدمان گیتی پی در پی
 "مستست زمین ، زیرا خوردست بجای می
 در کأس سر هرمز خون دل نوشروان "
- 24 ای خاک ! فرو بردی شاهان و مهان یک یک
 بنمای کنون ز یشان گر هست نشان یک یک
 افشرد به زیر پای این چرخ دوان یک یک
 دارا و جم و کسرا بشمار و بخوان یک یک
 "گفتی که کجا رفتند این تاجوران یک یک
 ز یشان شکم خاکست آستن جاویدان !"
- 25 مرغی بزدی کوکو بر طار م حزن آگین
 می گفت بهر دم ، کو؟ کو خسرو و کو شیرین؟
 کو حشمت افریدون ، شاهنشاه با تمکین؟
 مفسوخ شد آن پیمان ، مفسوخ شد این آیین
 "کسرا و ترنج زر ، پرویز و به زرین
 بر باد شده یکسر ، با خاک شده یکسان "

- 26
 دل هیچ نیازاری گر با خیر و هوشی
 تا دست دهد فرصت در خیر و کرم ک
 بر گوی ستمگر را ، ای آنکه ز تف جوشی
 البته کفن روزی از دست اجل پوشی
 "خون دل شیرین است این می که ز رز نوشی
 ز آب و گل پرویز است این خم که نهد دهقان
 " وشی
- 27
 دانی که می گیتی آمیخته با دردست
 هر دم رسد آوازی کای خواجه فلان مردست
 آن کیست که جان خود زین ورطه برون بردست
 گر فربه و گر لاغر ، گر پیلتن و گردست
 "چندین تن جباران کاین خاک فرو خوردست
 این گرسنه چشم آخر هم سیر نشد ز ایشان
 "
- 28
 فریاد از آن آفات کایام بر انگیزد
 با جهل در آمیزد ، با عقل در آویزد
 جسم من و تو اندر غربال فنا بیزد
 در هر نفس از این دیو صد هائله بر خیزد
 "از خون دل طفلان سرخاب رخ آمیزد
 این زال سفید ابرو ، این مام سیه پستان
 "!
- 29
 هر کس چو تو وا بینی دارد به جهان دردی
 گه مشتکی از گرمیست ، گه مجتنب از سردی
 از دست تو گر ننشست اندر دل کسی گردی
 آنگاه به چشم من تو بخردی و مردی
 "اخوان که ز ره آیند آرند ره آوردی
 این قصه ره آوردست از بهر دل اخوان
 "

ای داور بی منت بر خلق عنایت کن
 بر تربت نوشروان آمرزش و رحمت کن
 ای دل سخن مرده بر زنده تلاوت کن
 دانش , تو بدین مردم تعلیم مروت کن
 "خاقانی" ! ازین درگه دریوزه عبرت کن
 تا از در تو زین پس دریوزه کند خاقان

1- Bir gece gönlüm düşünce vadisinde dolaşıyordu, bu dünyanın gidişatını düşünüyordum. Bazen Zerdüş felsefesinden, bazen de Yunan felsefesinden birçok şey soruyordum. Ansızın gaybdan bir ses şu şiiri okumamı emretti: Ey ibretle bakan gönül, gözünle iyice bak ve Medayin sarayını bir ibret aynası bilerek incele.

2- Sakın, ey gönül, hain zamaneden sakın. Vazgeçiyorsan, hem meydana gelenden hem de mevcut olandan vazgeç. Ne hükümdarların görüp geçirdiği şan ve şevketi iste, ne de mala ve güce yönel. Eskilerin eserlerini arayıp bul; belki onlardan karineler vasıtasıyla birçok şey keşfedersin. Bir kere de Dicle yolunu takip ederek Medayin'e git. Fakat Medayin top-rağına ayak basınca, ikinci bir Dicle'yi oraya boşalt.

3- Sasanîlerin muhteşem bayrağı nerede? Sanırım ki devrilmiş. Cemşid'lerin yaşadığı olaylar sanki efsane ve rüya imiş. Bugün Dicle'yi onların matemine ağlıyor sanırsın. Bak, Mecnun'lar gibi Dicle nasıl zincirlenmiş? Bu nehir öyle ağlıyor ki kanla karışık olarak döktükleri göz yaşlarının hararetiyle, kirpiklerinden ateş damlayan yüzlerce Dicle birlikte çağlıyor sanırsın.

4- Medayin sarayı geçen devirleri hatırlatıyor, Hüma ve Cem zamanlarından bize yüzlerce haber veriyor. Bu sarayın hazin tarihi, işitenlerin vücudunu titretiyor. Bu olayları hatırlayan düşmanlar bile etkileniyor ve üzülüyor. Dicle'nin dudakları, görüyor musun nasıl köpürüyor? Coşan feryadının hararetiyle, sanki dudaklarında kabarcıklar oluşmuş.

5- Bir zamanlar Dicle emin ve bayındır bir vadiden geçirdi. Bugün Dicle'nin geçidi neden harap? Yazık! Dicle'yi perişan eden hep Kısra'nın sarayının düşmesidir. Bu can eriten felâket, Dicle'nin belini kırdı. Bak, Dicle'nin yüreği hasret ateşiyle nasıl yanıyor? Sen hiç suyun ateşle kavrulduğunu duydun mu?

6- Ey felek! Lütuf ve mürüvvet ocağını söndürdün, yeniden yak. Kendi öldürdüğünün üstüne ağla, ona hayat ilâcı ver de onu yeniden dirlilt. Ve ona bundan böyle ömür verirsen, uzun ve sonsuz ver. Ve eğer ona

ansızın bir afet gelirse, sen gider ve defet. Ey ziyaretçi! Sen de Dicle'nin bugünkü haline ağla, ona gözyaşlarıyla zekât ver. Çünkü Dicle kendi zekâtını, denize sularını boşaltarak veriyor.

7- Bu yüce saray, daha dün, bakanların gönlünü açıyor, onları ferahlatıyordu. Onun kubbeleri altında birçok manevî ve medenî hazine saklı idi. O dergâha itikaf için gelenlerde, kalbî remizleri bile keşfetme gücü vardı. Fakat bugün, yazık ki onun enkazının karanlığı, gönülleri karartıyor. Eğer Dicle nehri dudaklarından süzülüp geçen şikâyet rüzgârını ciğerinden kopup gelen yakıcılıkla birleştirecek olsaydı, bir taraftan donar ve bir taraftan yanardı.

8- Adaletin ezici gücü Medayin sarayından uzaklaştığı günden beri o sarayın düzeni bozuldu. Medayin'in ruhu ondan sonra artık hep elem ve talihsizlikle arkadaş ve eş oldu. Zelzeleler onu kalbinden sarstı. Medayin'in burç zinciri telâşlı olalı beri, Dicle nehri matem zincirine bağlıdır ve zincirler gibi kıvranıp yerde sürünmektedir.

9- Yazık ki Medayin şehri İran için bir şeref evi idi. Onun şöhret ve şan ışığı, parlayan güneşi bastırırdı. Belâ ve zorluklar ortalığı kapladığı zamanlarda, İskenderlere ve Hakanlara bir sığınak idi. Fakat gel de bugün bu viran yeri seyret ve zaman zaman, gözyaşı diliyle bu viraneye haykırarak hitap et. Olabilir ki kalb kulağına o harap kubbeden bir cevap gelir.

10- Bu sarayın her bir taşı sana, hal diliyle der ki: Ey ziyaretçi! Husrev'in harem dairesine edeple girip çık. Eski kerpiçlerin ve tuğlaların üstüne başını daya ve onların söylediği sözleri dinle. Bir an otur, düşün ve sonra kalk, çekil. Medayin'in burçlarının dış dış yükselen o yıkık dökük mazgalları, sana yeni yeni öğütler verir. O öğütleri temiz yürekle ve uyanık bir şekilde dinle.

11- Perviz şimdi nerede? Nerede onun altın taht ve tacı? Şimdi onun yastığı bir kerpiç parçası ve yatağı bir avuç topraktır. Nerede onun o güzel hanımı Şirin? Bugün biz onun toprağı üzerinde gezdikçe, sanki o altımızda inliyor ve bize şöyle diyor: Sen de topraktansın. Biz de şimdi senin ayağının toprağıyız. Bizim üstümüzde gez, birkaç adım at, fakat bir hüznü gözyaşı dök.

12- Bir gün ben ve bir arkadaş o geçide, Medayin sarayının izlerini araştırmak için gittik. Orada bir fakire rastladık. Yüzünü o mahşere çevirmiş, harabelerin diliyle, gönlün hoşuna gidecek şu şiiri okuyordu: Baykuş sesinden biz gerçekten baş ağrısına tutulduk. Gözlerinden bizim üstümüze biraz gülsuyu dök de bu baş ağrımızı dindir.

13- Bu dünyada yapılan zulüm cezasız kalır sanma. Buna bir delil istersen, işte Kısra'nın izleri. O senin can kulağına, elem veren iniltilerle diyor ki: Ey imkânsız düşünen insan! Bir an lutfet de şu sözümü dinle.

Biz adaletin merkezi iken bu kadar zulüm ve cefaya uğradık. Ya zalimlerin meskenleri acaba ne kadar kimsesizliğe düşer olacaktır!

14- Ateşkede sönünce, şan ve şöret sırası kiliseye geldi. Hristiyanlık ayininin şan ve şerefi arttı. Muhammedî bayrak yükselince haçı kırdı. Bu felek her gün bir şekilde devretmiştir. Acaba bu gök gibi yüksek olan Medayin sarayını kim yıktı? Dönen zamanın hüküm ve etkisi mi; yoksa, zamanı ve feleği döndüren Allah'ın yaratma gücünün hükmü mü?

15- Bu Dicle, böyle coşarak ve çağlayarak acaba neden ağlıyor? Bu nehir böyle mahzun ve perişan, acaba bizimle birlikte neden inliyor? Niçin bazen gizli, bazen açıkça ağlıyor? Behmen neden inliyor? Neden ağlıyor Dârâ? Sen, burada niçin ağlıyor diye benim gözümle alay ediyorsun, öyle mi? Fakat, burada ağlamayan göze ağlamalıdır.

16- Eğer bir yere baş eğmen gerekli ise, bari böyle bir dergâhın önünde baş eğ ve alçak gönüllülük göster. Bu sarayın kapısının önüne gelince, tacını ve değerli elbiselerini çıkarıp bir tarafa bırak. Dünyevî ilişkilerle irtibatını kes ve arınma yoluna gir. Bu sarayın tuğlalarından birini çekip kopar ve yaşlarla ıslanan gözlerine sür. Sen bilir misin, ne yapmalısın? Medayin ile Kûfe'yi bir seviyede tutman gerekir. Göğsünden ışıklar fişkırtmalı ve ateşler püskürtmelisin. Gözlerinden de tufanlar fişkırtmalısın.

17- Sasanî hükümdarlarından Behram, av avlar ve yabancı eşekle kuzu tutar getirmiş. Sofracıbaşısı onun sofrasına daima ayran, tereyağı, çil kuşu, geyik eti, sığırcık kuşu, erkek ceylan eti dizer; çerez yerine de ona elma ve kırmızı şarap vermiş. Husrev Perviz de her sofrasına altın sebze koydurtmuş. Şimdi sofrada altın sebze nerede? Git de **كَمْ تَرَكَوْا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ** "Onlar geride nice şeyler bıraktılar; bahçeler, çeşmeler, ekinler, güzel makamlar!" (Kur'ân, 44/25-26) âyetini hatırla.

18- Fağfurların yani Çin padişahlarının büyük bir itaat ve rağbetle namını öptükleri at, seyisi ve binicisiyle birlikte hadiseler çölünde kaybolup gitmiş... Müşirlerin, reislerin ve Zerdüş ruhbanlarının vaktiyle yıldızların safı gibi önünde sıra sıra dizildikleri o Medayin sarayı bugün akreplere yuva olmuş. Bu, o saraydır ki kapısının toprağına, devlet ricalinin alınları temas ede onu niğaristanın duvarına çevirmiş, yani müze duvarlarında görülen resimler gibi onu süslü bir hale getirmişlerdi.

19- Bu öyle bir saraydır ki cihan gıpta ederdi. Gözün ve vicdanın sevgilisi, ruhun tapınağı idi. Oraya sığınanlar için, güçlülere karşı bir sığınak idi. Süs ve resimleriyle cennete benzerdi. Bu öyle bir makamdır ki kapıcısı, Babil hükümdarı ve kölesi Türkistan Hanı gibi taç sahipleri idi.

20- Bu adalet ve insaf dergâhıdır. Buraya gıpta ile bak. Onun kapı ve duvarına ibret gözü ile bak. Zamanın eli onu vıran etmiş; bak, bu ne büyük bir zarar. Zaten yaratılışın başından beri zaman böyle pek çok teca-

vüzlere bulunmuştur. Sen yine, bu harap sarayın eski medeniyet devrinde yaşadığını farzet de o eski burçlar zincirini, kuleler ve saraylar yıldızını zihninde bir kere daha göz önüne getir ve düşün.

21- Hayat süresi, bak rüzgâr gibi ne çabuk gelip geçti. Dünya cenneti devlere ve akreplere barınak oldu. Dünyanın gülleri ve yaseminleri, mihnet çerçöpü arasında soldu. Acaba bu cihan hüzün evi ne zaman şad olacak? Evet, bu hallere hiç şaşılmaz; çünkü bülbülden sonra, tabiatıyla şarkı söyleme sırası baykuşa gelir ve nağmeleri, elbette şivanlar takip eder.

22- Ey ölçülü konuşan tabiat! Düzgün konuşma hakkını yerine getir ki Fars ve Arap, senin aydın fikrine aferin desin. Bir selis ve nezih şiir, yakuttan ve mücevherden daha kıymetlidir. Dünya bir oyuncaktan ibarettir. Küçük ve büyük akran ve benzerlerin arasında bir başarı elde edebiliyorsen, et. Ve Medayin harabelerinin önüne gelince attan aşağı in ve yüzünü toprağa sür; bak, onun filinin ayağı altında nasıl Numan gibi eli güçlüler bile oyunu kaybediyor.

23- Sen bu hikâyeyi neyin dilinden, daha latif bir şekilde dinle. Çünkü ney, Rey hükümdarlarının halini daha güzel tasvir ve tavsif eder. O sana Hümay'ın kim olduğunu; Dârâ'nın ve Feridun'un kimler olduğunu söyler. Dünya bizi ardarda bir doğuruyor, bir eskitiyor. Arz küresi sarhoştur, sanırım. Çünkü o Hürmüz'ün kafatasının içinde Nuşirevan'ın yüreğinin kanını içmiştir.

24- Ey toprak! Sen padişahları ve büyükleri birer birer yuttun. Göster bakayım, onlardan şimdi ortada hiçbir eser var mı? Bu dönen felek, onları birer birer ezip mahvetti. Dârâ'ları, Cemşid'leri, Kısra'ları ve daha nicelelerini birer birer say ve tarihlerde oku. Bu taç sahipleri nereye gitti, diye belki sorarsın. Sormaya ne hacet; yerin karnının onları ebediyen taşıdığını görmüyor musun?

25- Bir kuş Medayin sarayının hüzünlü kubbesi üzerinde bir gün ağlıyor ve diyordu ki: Nerede, nerede? Nerede şimdi Husrev'ler? Nerede şimdi Şirin'ler? Nerede Feridun gibi ağırbaşlı ve yüce padişahların o eski şevketi? O adetler şimdi kalkmış ve o usuller bugün tamamıyla feshedilmiş. Kısra'lar ve onların altın turunçları, Perviz'ler ve onların altın ayvaları, bugün büsbütün yok olmuş ve toprakla bir olmuştur.

26- Eğer aklın ve basiretin varsa, dünyada aslâ kalb kırmazsın ve mümkün oldukça hayır ve kerem işlersin. Zalim kişiye de ki: Ey hiddetinden kabına sığmayan kişi! Elbette ecelin eliyle dikilen kefeni bir gün sırtına giyeceksin. Asma kütüğünden içtiğin bu şarap, şarap değil, Şirin'in yüreğinin kanıdır; çiftçinin yaptığı bu şarap küpü de Pervizlerin suyu ve çamuruyla yoğrulmuştur.

27- Bilir misin ki şarap, gam hayatının tortusuyla karışıktır. Her an “filân da gitti” diye kulağımıza bir nida gelir. Kuvvetli olsun, zayıf olsun,

bu uçurumdan canını kurtarmış olan kimdir? Bunca zorbalara ve muradına ermişleri bu toprak yuttuğu halde aç gözlülüğünden, hâlâ doymamış gibi görünüyor.

28- Zamanın daima ortaya çıkarmakta olduğu musibetlerden feryat! O daima cehaletle dost, akıl ile inatçıdır. Benim ve senin vücudunu fenâ ve adem kalburunda elemektedir. Her dakikada bir bu korkunç mahlûk binlerce trajedi doğurur. Bu kaşı ağarmış ve memesi kararmış yaşlı kadın, hâlâ çocukların yüreklerinin kanını krem yaparak sürünüyor ve süsleniyor.

29- Cihanın ahvalini iyice araştırarak olursan görürsün ki kimse elemden kurtulmuş değildir. Kimi sıcaktan şikâyetçi, kimi de soğuktan kaçmakta. Eğer senin yüzünden dünyada kimsenin kalbi kederle tozlanmamışsa, benim nazarımda sen bir kâmil insansın. Seyahatten gelenlerin dostlara bir hediye getirmesi adettir. Benim bu manzumem de dostlara bir armağan olsun.

30- Ey Mennan olan Allah! Bu mahlûkata yardım et. Nuşirevan'ın ruhunu mağfiret et. Ey gönül, sen de ölümlerin sözlerini dirilere oku. Ey ilim! Sen bu insanlara mürüvvet öğret. Ey Hâkânî! Sen bu Medayin makamından ibret al ki bundan böyle senin kapından da hakanlar hikmet harmanını toplasın.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Hâkânî-yi Şîrvânî, nşr. Cihângîr-i Mansûr, Tahran 1375 hş., s. 245-246.

Hüseyn Dâniş, *Medâyin Harâbeleri*, İstanbul 1330.

Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, Tahran 1363 hş., II, 776-794.

Yazıcı, Tahsin, "Hâkânî-i Şîrvânî", *DİA*, XV, 168-170.

Yazıcı, Tahsin, "Hüseyn Daniş", *DİA*, XVIII, 540-541.

SÂMÂNÎLER DÖNEMİNDE YÖNETİCELERİN FARS ŞİİRİNE VERDİKLERİ ÖNEM

Ahad Emirçupani*

Özet : Bu makalede, hicrî üçüncü ve miladî dokuzuncu yüzyıl ortalarında hüküm süren İran asıllı bir emirlik olan Sâmânîler döneminde şiir ve şairlerin durumu incelenerek, bu dönemde şiir ve şairlere verilen öneme dikkat çekilmiş ve buna paralel olarak eski İran şiir ve edebiyatının hızla gelişmesinin nedenleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler : Sâmânîler, şiir, şair, Rûdekî, Firdevsî

The Importance given to the Persian poetry by the Samanitian Administrators

Summary: In this article, the conditions of the poets and poetry that appeared in Samanities, the Persian emirate ruled in the third hijri century (i.e. ninth century A.C) was investigated. The importance given to poets and poetry in that period was emphasized. Furthermore, the reasons of the rapid development of old Persian poetry were explained parallel to the points made earlier.

Keywords: Samanites, poetry, poem, Firdawsi, Rudaki

Giriş

III./IX. yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsî Devleti'nin giderek zayıflaması, Horasan ve Mâverâünnehir'de İran asıllı ailelerin kurduğu mahallî hânedanların ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu hanedanlardan en güçlüsü olan Sâmânîler (261-389/875-999), eski İran geleneklerini canlandırarak Mâverâünnehir, Horasan, Sîstân, Rey ve Cûrcân'da hüküm sürmeye başladılar. Bu arada Horasan üzerinde emelleri olan Saffârîler (245-290/859-903) gibi rakip hanedanlara karşı Abbâsî Hilafeti'ni (132-656/749-1258) manevî himayesini alarak daha da güçlendiler.¹ Böylece, Mâverâünnehir'deki hâkimiyetlerini arttırarak Saffârîleri Horasan ve Orta İran'dan çıkarmayı başardılar ve sınırlarını Taberistan'a kadar genişlettiler.²

IV/X. yüzyılın ikinci yarısı ile V/XI. yüzyılın ilk yarısı hükümdarlıkları yaklaşık bir yüzyıldan fazla süren Sâmânîler (261-389/874-902), İranlı olmakla iftihar eden ve soylarını **Behrâm-ı Çubîn**'e dayandıran bir sülale idi³. Onlar, bayramlar ve millî törenlerde, ister saraylarda ister halk arasında olsun eski İran gelenek ve göreneklerini aynı şekilde yaşatıyorlardı⁴.

Mâverâünnehir, Horasan ve diğer bölgelerin büyük bir kısmını elinde tutan Sâmânîlerin yanı sıra, onların gözetimi altında doğuda Çağânîler (321-377/933-987), Hârezmşahlar (491-629/1098-1232), Âl-i Irak (320-454/932-1062), Me'mûnîler (385-408/995-1017), Sîmcûrîler (298-392/910-1002) gibi bağımsız hanedanlıklar ve aynı zamanda **Ahmed b. Sehl** (öl. 309/921), **Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdurrezzâk** (öl. 351/962) gibi ilim ve edebiyata hizmet eden birçok emir hüküm sürüyordu.⁵ Bu, nedenle **'Alî b. Rabbân** (öl. 247/861), **Muhammed b. Cerîr et-Taberî** (öl. 310/922), **Muhammed b. Zekeriyâ-yı Râzî** (öl. 313/925), **Ebû Nasr-i Fârâbî** (öl. 339/950), **Ebû 'Alî-yi Sînâ** (öl. 428/1037), **Ebû Nasr-i 'Irâk** (öl. IV/X.) **Ebû Reyhân-i Bîrûnî** (öl. 440/1048), **İbn Miskeveyh** (öl. 421/1030) gibi ünlü bilginlerin ve **Rûdekî** (öl. 329/941), **Dakîkî** (öl. 367/977) ve **Firdevsî** (öl. 416/1025) gibi büyük şairlerin yetişmesine ortam hazırlandı ve bir çok eser yazılmaya başladı. Buhara ve Semerkant Arapça ve Farsça eserler telif eden âlim, şair ve ediplerin toplandığı birer ilim ve edebiyat merkezi haline geldi. Kendileri de edip olan bazı emîr ve vezirler şair ve ediplerin münazara meclislerine katılmışlar, onları koruyup teşvik etmişlerdir. Yönetimlerin dini taassuptan uzak olduğunu, inanç özgürlüğü sayesinde geniş bir hoşgörünün varlığını, ayrıca millî destanların temelini de yine bu dönemde atıldığını görmekteyiz⁶.

Bilindiği gibi şiir ve edebiyat, resim, heykel ve musikî yeteneğe bağlı güzel sanatlar arasında yer alır. O halde yetenek, insanın güzellikler yaratmak için ortaya koyduğu çabasının sonucudur. Çünkü bu tekniklerin güzellik arayışı ve onu ortaya çıkarmaktan başka hedefi yoktur. Güzellik görünüşte faydasız gibi ise de o, her zaman hoş giden ve ruha hitap eden bir şeydir⁷.

Önceden sultan, emir ve ileri gelenlerin dışında kimse bu güzel sanatlara sahip çıkmıyordu. Şair de diğer birçok sanatçı gibi kendi sanatını korumak için, kendileriyle ilgilenen birini bulmak zorundaydı Ayrıca sıradan insanlar

da çoğunlukla geçim sıkıntısı sebebiyle, ne sanatın gerçek değerini anlayabiliyor, ne de bunlarla ilgilenebiliyorlardı⁸.

O dönemde şairlerin, saraya girmeden önce mutlu bir hayat yaşayamaması, **Firdevsî** (öl 416/1025) ve **Ferruhî** (429/1038) gibi, birçoğunun geçimlerini bir çiftlik sahibinin hizmetinde temin etmeleri ve darlık içerisinde olmaları nedeniyle tek arzuları padişahların sarayına girmek idi. Nitekim **Firdevsî**, geçim temini hususunda çaresiz kalınca şairliği meslek edinip kasideler söyleyerek ileri gelenler ve halktan kendisine para ulaşmasını sağlıyordu⁹.

Daha sonra Sâ mânî yöneticileri, şiirin önemini anlayıp şairlerden, kendilerini övmeden önce, onları eski İran'ın bilimsel ve kültürel değerlerini canlandırmaya teşvik ettiler.¹⁰ Sâ mânî padişah, vezir ve diğer devlet adamlarının bizzat kendilerinin şair olmaları ve edebiyata ilgi gösterip destek vermeleri, en çok şiir alanında etkisini göstermiştir¹¹.

O dönemde padişah ve emirlerin birçoğunun, bizzat şiir bilen, şair sever ve edebiyatla ilgilenen kimseler olmaları ve şiiri, taht ve tacın gereği olarak kabul etmelerinden dolayı, İran dili ve kültürü yaygınlaşarak şairlerin akıcı ve belîğ sözleri sayesinde padişah ve emirlerin adları da üne kavuştu.¹² Bu nedenle padişah ve emirler bazen sanatkarları elde etmek için birbirleriyle yarışıyorlar, şairlere maaş bağlayarak onları geçim sıkıntısından kurtarıyorlar ve yine bağış ve ödüllerle onları yüceltip refah düzeylerini yükseltiyorlardı.¹³

Böylece o dönemde şiire duyulan ilgi ve şairlerin desteklenmesi, dünya şairlerinin ustası sayılan **Rûdekî** (öl. 259/873) gibi ünlü şairlerin yetişmesine vesile olmuştur. O halde Sâ mânî hükümdarlarının böyle şairleri saraylarında barındırmaları ve onlara büyük bahşiş ve değerli ödüller vermeleri asla yadsınamaz¹⁴.

Nitekim aşağıdaki beyitlerde **Rûdekî**, Sâ mânî sarayındaki çeşitli emirlerden kırk bin dirhem aldığını ve iki yüz köleye sahip olduğunu söyler:

بداد میر خراسان ش چل هزار درم وزو فزونی يك پنج میر ماكان بود
وز اولیاش پراکنده نیز شصت هزار ر بمن رسید و بدان وقت حال چونان بود

Horasan Emîri kırk bin dirhem verdi; Mâkân Emîrinin ki, ondan beşte bir fazlaydı.

Çeşitli büyüklerden de altmış bin (dirhem) bana ulaştı ve o zaman durum böyleydi.¹⁵

Bir başka rivayette ise, **Sâ mânî** emirlerinden **Nasr b. Ahmed** Buhârâ'ya giderken onunla birlikte giden **Rûdekî**'nin mallarını dört yüz devenin taşıdığı söylenir.¹⁶

Binaenaleyh padişahların, kendi hizmetinde bulunmaları ve adlarından övgüyle bahsetmeleri için şairleri koruyup kollamaları gerekiyordu.¹⁷

Padişahlar ve ileri gelenler, kendi meclislerini ve içki alemlerini süslemek için, şairleri ve çalgıcıları saraya çekiyorlar, şairler de şenliklerde, içki meclislerinde, bayramlarda, özel kabul günlerinde ve törenlerde

padişahların meclisine neşe, mutluluk, görkem ve yücelik katıyorlar, böylece bazen padişahın heybet ve büyüklüğünü övüyor, bazen de fetih şiirleri söyleyerek halkı coşturuyorlardı. Genellikle içki meclislerinde şarkıların ve şiirlerin birçoğu müzik eşliğinde okunuyordu.¹⁸ Her halükarda bu dönemde şiir resmen saraylara girdi ve şairler, sarayların vazgeçilmezleri arasında yerini aldı. Sadece padişahlar değil, şehzâdeler, komutanlar, hatta valiler, kendi çapında şairleri himaye ederek onların geçimini üstleniyorlardı. Nitekim bu gelişmeler Fars şiirinin beğenilir bir hale gelmesine ve büyük bir ilerleme kaydetmesine sebep oldu¹⁹.

Böylece şairler de Farsların zevkine uygun vezinler ve bahirler seçip Fars şiiri için kalıplar ürettiler. Her ne kadar şairler önceleri Arap şiirini taklit edip onu örnek aldysalar da, Arapça'da beğenilen ve hoşça giden her konuyu birileri beğensin diye Farsça'da da kullanmak zorunda olmadıklarını anladılar.²⁰

Dönemin ünlü şairlerinden, **Rûdekî** *Kelîle ve Dimne*, '*Arâyisu'n-Nefâyis*, *Sindbâdnâme* ve *Dovrân-i Âfitâb* isimli mesnevileri yazdı. **Ebû Şekûr-i Belhî** (IV/X yüzyıl) *Âferinnâme*'yi kaleme aldı. **Mes'ûdî-yi Mervezî** (IV/X yüzyıl) ilk manzum *Şâhnâme*'yi ortaya koydu. Bu eserlerin doğuşu Fars şiirini Arap şiir tarzından çıkardı²¹.

Bu dönemde adı geçen şairlerin ortaya çıkması ve Sâmânî emirlerinin de şair ve edebiyatçıları bu tür çalışmaları canlandırmaya teşvik ve himaye etmeleri Derî dilinin gelişmesine ve ilerlemesine sebep olmuştur.²²

Buradan yola çıkarak Sâmânîler devrini, Fars edebiyatının ilk gelişme evresi olarak kabul edebiliriz. Çünkü bu asırda İran şairlerinin çoğaldığını görmekteyiz Yukarda da bahsettiğimiz gibi Buhârâ ve Semerkand ileri gelenlerin toplandığı merkez halini aldı. Yine İslâm'dan sonra nazım ve nesrin temelinin söz konusu devrede atıldığını da söylemek mümkündür.²³

Sâmânî sarayları, özellikle **Nûh b. Mansûr** ile **Nasr b. Ahmed**'in sarayı, çağının bilginlerinin barınağı olmuş ve bu padişahlar, Farsçayı geliştirmede oldukça fazla gayret göstermişlerdir. **Muntasır** lakaplı **Emir Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Nûh** (sal. 389-395/999-1005) ve **Ebû 'Alî-yi Sîmcûr** (öl. 387/997) gibi Sâmânî emirlerinin bizzat kendileri de şair idi. Ayrıca ilim ve edebiyatın gelişmesinde etkili olan **Ceyhânî** (365-367/975-977), **Ebu'l- Fazl-i Bel'amî** (öl. 330/941) ve **Ebû 'Alî- yi Bel'amî** (öl. 363/973) gibi bilgin ve bilim sever vezirler de bu alanda önemli roller üstlenmişlerdir.²⁴

İlmî, edebî ve târîhî birçok Farsça eserlerin yazıldığı Sâmânîler döneminde **Muhammed b. Cerîr et - Taberî** (öl. 310/922)'nin *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk* adlı Arapça tarihi, *Târîh-i Bel'amî* adıyla, aynı kişinin *Câmi'u'l beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı eseri de *Tefsîr-i Taberî* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir. Bu arada Horasan komutanı **Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdurrezâk**'ın (öl.351/962) emriyle yazılan *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*, **Mes'ûdî-yi Mervezî** (IV./X. yüzyıl) tarafından nazmedilmiş, diğer taraftan **Dakîkî** (öl.367/977) *Şâhnâme*'yi nazmetmeye başlamış, fakat genç yaşta öldüğü için tamamlayamamıştır.

Her halükârda Sâ mânîlerin İran'ın eski eserlerine karşı büyük ilgi göstererek onları doğrudan veya dolaylı olarak canlandırmaları, halkın düşünce tarzını etkileyip şair ve söz ustalarını bu yola sevk etmiş, hatta **Firdevsî** (öl. 416/1025) gibi bir usta şair, ömrünün en güzel otuz beş yılını, İran'ın millî kahramanlığını anlattığı Şâhnâme'yi nazmetmek için harcamıştır²⁵. Böylece şiir bu dönemde kendine has bir şekil almış, yine bu dönemde Arapça kelimeler azalıp, şiirin konusu genişlemiştir. Böylece şairler eski destanları, kıssaları, temsilleri, millî kahramanlık hikâyelerini nazmetmeye başlamışlardır. **Rûdekî**'nin *Kelîle ve Dimne*'si ile *Sindbâdnâme*'si, **Mes'ûdî-yi Mervezî**'nin *Şâhnâme*'si ve **Ebû Şekûr-i Belhî**'nin *Âferinnâme*'si buna örnektir²⁶.

Yine bu dönemde şiirin olgunlaşmaya başladığını görmekteyiz. Zira şiirin mânâsı düzgün, olgun, sağlam ve akıcı bir hale gelmiştir. Manzum eserler mantıkî bir düzene kavuşmuş, şiir bedfî sanatlarla süslenmiş, mânâ ve ahenge özen gösterilmiş ve şiir bahirleri çoğalmıştır. Şair, lafzî ve manevî kusurlardan uzaklaşıp kendi duygu ve hislerini yansıtmaya başlamıştır. Söz ve düşünceler sade ve akıcı hale gelmiş ta'kid, ibhâm, zihinden ve zevkten uzak ince hayaller fazla etkili olmamıştır²⁷.

Bu dönemde kasidelerin girişinde tegazzül ve nesib ilk kez işlenmiş olup şairler zühd, şeriat, tasavvuf, mantık, hikmet ve kelâm, dini kuralları koruma, ayrılıktan şikayet, kavuşma arzusu, sevgiliyi övme ve tabiat tasvirini şiirlerinde sıkça kullanmışlardır. Dolayısıyla şiir bir emir ve veziri övme yerine kendi döneminin toplumsal yaşantısının tam bir göstergesi olmuştur²⁸.

Daha sonraki yıllarda, şairlerin birbirleriyle olan rekabetleri de kasidenin ilk sırada yer almasına sebep olmuştur. Teşbib, medih ve dua bölümleriyle birlikte tam ve mükemmel kasideler yazan ilk kişi **Rûdekî** (öl.329/941)dir. Diğerleri bu hususta tamamen onun takipçisi sayılır²⁹.

Şairler, sanatlarını göstermek, padişahların ve emirlerin teveccühünü kazanmak için her fırsatı ganimet sayarlardı. Her ne kadar sürekli para alsalar da aynı zamanda şenliklerde, fetihlerde, asker sevkîyatında veya saray yapımında, yada bir başka bahaneyle özel bağışlar almak için kaside söylerlerdi³⁰.

Kuşkusuz Sâ mânîlere bağlı emirliklerin şiire verdikleri değer şiirin önemini büyük ölçüde artırmıştır. Aynı zamanda Çağânîyan'da şiir seven bir çok emirin var olduğu da bir gerçektir. Örneğin, **Nasr b. Ahmed-i Sâ mânî**, Horasan komutanlığını ve Çağânîyan hükümdarlığını 321/933 yılında **Ebû Bekr Muhammed b. Muzaffer b. Muhtâc-ı Çağânî**'ye verdiğinde O, Fars dilini kendi bölgesinde yaygınlaştırmaya başlamış **Muncik-i Tirmizî ve Ferrûhî-yi Sîstânî** gibi ünlü şairler, ilk şairlik yıllarını orada geçirmişlerdir³¹.

Nitekim bu sülalenin emirlerinden biri olan **Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Fazl** (öl. 377/987)'in kendisinin de şiir söylediği tespit edilmiş olup aşağıdaki beyit ona aittir:

بفزايد نشاط پير و جوان

لعبتي سبز چهر تنگ دهان

*Yeşil çehreli dar ağzılı sevgili; yaşlı ve genç herkesin neşesini artırır.*³²

Görüldüğü gibi bu dönemde şiire verilen önemin artması o oranda da gelişmesine sebep olmuştur. Horasan üslubu olarak bilinen sade, akıcı, anlaşılır mazmunların kullanıldığı ve şiirde hoş bir ahengi oluşturan üslup gitgide gelişmiş aynı şekilde VI. asrın sonlarına kadar etkisini sürdürmüştür. Dolayısıyla kahramanlık ve fetih gibi hususların şiirin konuları arasında yer aldığını ayrıca nazım şekillerinden kasidenin ön plana çıktığını görmekteyiz.

Buradan hareketle dönemin şiir özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Bu dönemde yetişen şairlerin sayısı günden güne çoğalmış, dolayısıyla şiirin miktarı da artmıştır.

2) Şairlerin mahareti ve şiir söyleme güçleri, öncekilere nispetle artmıştır.

3) Şiir, fesahat ve belâgat kurallarına uygun olarak söylenmiştir. Şiirde söz ve fikir sade olup, ta'kid, ibhâm ve ince hayallerden uzaklaşmış, zihinden ve zevkten uzak hayaller azalmıştır.

4) Mazmunlar ve fikirler tazedir. Bu dönem şairleri kendilerinden önce kullanılmayan mevzulara yer vermişlerdir.

5) Teşbihlerin tabîî, müşahhas ve makul olmasına özen gösterilmiş, yani tavsif ve tasvirlerin, tabîî ve realiteye uygun olmasına dikkat edilmiştir. Bu dönemde yazılan şiirlerde savaş meydanları, padişah mahfilleri, meclisler, kutlamalar ve maşuklar hakkında güzel tasvirlerle yer verilmiştir.

6) Şiirde, bilhassa kasidede, yavaş yavaş ilmî istilahlar kullanılmaya başlanmıştır.

7) Bu devir şiirinde ümitsizlik çok az görülür. Bu dönem şiiri ruh güzelliği, millî gurur, kahramanlık düşüncesi ve hoşgörü ile doludur.

8) Şairlerin müreffeh hayatı, toplumun sosyal durumu şiire aksetmiştir.

9) Şiir vezinleri gelişip bahir sayısı artmıştır³³.

Sonuç

Abbâsî devletinde merkezî otoritenin zayıflaması sonucu ortaya çıkan emirliklerden biri olan ve Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde hüküm süren Sâmânîler (261-389/875-999), gerek Hilafet merkezi gerekse civar bölgelerdeki diğer emirliklerle adeta bir yarış ve rekabet havası içerisinde dönemin önde gelen edip ve şairlerini saray etrafına çekmeye çalışmış ve gütmüş oldukları şairleri koruma ve kollama politikası sonucunda, **Firdevsî** gibi büyük bir şairin yetişmesine ve onun *Şehnâme* gibi Fars edebiyatının temel taşı sayılan bir eserinin edebiyat dünyasına kazandırılmasına vesile olmuşlardır. **Firdevsî**'nin yanı sıra **Dakîkî** ve **Rudekî** gibi dönemin önde gelen şairleri sayesinde Fars şiiri şekil, muhteva, üslup ve edebî sanatlar bakımından tarihinin en büyük aşamalarından birini kaydetmiştir.

* Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (emirhantebriz@hotmail.com)

¹ Bosworth, E.C., *Târîh-i Gazneviyân*, (trc. Hasan-i Enûşe), Tahran 1336 hş., I, 26; Muhammed b. Hâvendşâh-i Belhî (Mîrhând), *Ravzatu's-safâ*, (nşr. 'Abbâs-i Zeryâb), Tahran 1373 hş., I, 550; *Zebihullâh-i Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, Tahran 1371 hş., I, 197.

² *Zebihullâh-i Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 197; Jan Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, (trc. Keyhüsrov-i Kişâverzi), Tahran 1370 hş., s. 223.

³ Abdulhuseyn-i Zerrînkûb, *Seyri der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1367 hş s.3; Ebû Sa'îd 'Abdulhayy b. Dahhâk b. Mahmûd-i Gerdîzi, *Zeynu'l-ahbâr*, (nşr. 'Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 12.

⁴ Zerrînkûb, *Seyri der Şi'r-i Fârsî*, s. 3; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 230.

⁵ Nizâmî-yi 'Arûzî-yi Semerkandî, *Çehâr Makâle*, (nşr. Muhammed-i Kazvîni), Tahran 1374 hş., s. 58; Sa'îd-i Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân ve der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., I, 20-22; Bosworth, *Târîh-i Gazneviyân*, I, 28; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 207.

⁶ Zerrînkûb, *Seyri der Şi'r-i Fârsî*, s. 3; Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 232; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 218. *Zebihullâh-i Safâ, Genc-i Sohen*, Tahran 1369 hş., I, 18; Mahmûd-i Mudebbirî, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'ar-ı Şâ'îrân-i Bidîvân der Karnhâ-yi 3-4-5 Hicrî-yi Kamerî*, Tahran 1370 hş., s. 55; Muhammed-i Debîrsiyâkî, *Pîşâhengân-i Şi'ri Pârsî*, Tahran 1374 hş., s. 68

⁷ Nâtil-i Hânleri, *Heftâd Sohen*, I, 37

⁸ Gulâmhuseyn-i Yûsufî, Ferruhî-yi Sîstânî Bahşî der Şerh-i Ahvâl ve Rûzgâr ve Şi'r-i Ū, Tahran 1373 hş., s.40-41

⁹ Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretu's-şu'arâ*' (nşr. Muhammed-i Ramazânî), Tahran 1338 hş., s.42-43

¹⁰ Muhammed Ca'fer-i Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 138

¹¹ Gulâmhuseyn-i Yûsufî, *Çeşme-i Rûşen Didâri bâ Şâ'îrân*, Tahran 1375 hş., s. 18

¹² Yûsufî, *Çeşme-i Rûşen*, s. 23; Yûsufî, *Ferruhî-yi Sîstânî*, s. 43.

¹³ A.g.e., s. 44.

¹⁴ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s. 16; Yûsufî, *Çeşme-i Rûşen*, s. 18; Câmî, *Baharistân*, (nşr. İsmâ'îl-i Hâkimî) Tahran 1374 hş., s. 90.

¹⁵ Visâl, *Mu'cizât-i Şi'r ve Sohen-i Pârsî*, s. 2; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 374; Muhammed-i 'Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, (nşr. Muhammed-i 'Abbâsî), Tahran 1361 hş., s.494;

¹⁶ Nazmî-yi Tebrîzî, *Divist Sohenver*, Tahran 1363 hş.s. 121; 'Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, s. 494; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 374; Mîr Nizâmuddîn 'Alîşîr-i Nevâî, *Mecalisu'n-nefa'is* (nşr. 'Alî 'Asgar-i Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 336.

¹⁷ N izâmî-yi 'Arûzî-yi Semerkandî, *Çehâr Makâle*, (nşr. Muhammed-i Kazvîni), Tahran 1374 hş., s. 48.

¹⁸ Yûsufî, *Ferruhî-yi Sîstânî*, s. 44.

¹⁹ Safâ, *Genc-i Sohen*, I, 48.

²⁰ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s. 21-22;

²¹ A.g.e., s. 22.

²² Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s. 138-139; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I, 369.

²³ Rızâzâde-i Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1350 hş.s.35 ; Zerrînkûb, *Seyri der Şi'r-i Fârsî*, s. 3.

²⁴ Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 35; Sa'îd-i Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân ve der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş.I, 22; A.Naci Tokmak, "İran/Edebiyat", DİA, XXII, 417.

²⁵ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s.139; Zerrînkûb, *Seyrî der Şi'r-i Fârsî*, s. 5.

²⁶ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s. 23; Tokmak, XXII, 417.

²⁷ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I. 361-363.

²⁸ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s.24-25.

²⁹ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I. s. 368; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân*, I. 21; Pervîn-i Şekîbâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Ta İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 44.

³⁰ Yûsufî, *Ferruhî-yi Sîstânî*, s. 55.

³¹ Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân*, s. 22; Mudebbirî, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-ı Şâ'irân-i Bîdîvân* hş.s.216

³² 'Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, s. 77

³³ Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî*, s. 151-152; Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 231-233; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I. 359-365; Mu'temen, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, s. 136; Şekîbâ, *Şi'r-i Fârsî ez Âğâz ta İmrûz*, s. 38-39; Şemîsâ, *Sebkşînâsî-yi Şi'r*, s. 24-30.

ARAP DİLİNDE TAĞLİB SANATI VE ÖRNEKLERİ

Yasin Kahyaoğlu *

Özet: Bu çalışmada; *Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri* konusu ele alınmıştır. Arapça'da tağlib: Aralarında benzerlik bulunan iki isimden birini diğerine tercih etmektir. Misal: Valideyn: Anne ve baba. Bu örnekte 'Valid' kelimesi 'Valide' kelimesine galib olmuştur. Kamereyn: Ay ve Güneş. Bu örnekte de 'Kamer' kelimesi 'Şems' kelimesine tağlib edilerek Kamereyn olmuştur. Başta Kur'an ve Hadis olmak üzere pek çok kaynaktan yer alan tağlib; Araplar tarafından telaffuz kolaylığı amacı ile kullanılmıştır. Çünkü dilde kolay olan lafzı tercih etmek Arapların bir geleneğidir. Bir dil kuralı olarak literatüre geçen tağlib, Tükçe'de de kullanılmıştır. Haremeyn: Mekke ve Medine. Ebeveyn: Anne ve baba.

Anahtar kelime: Tağlib, Kamareyn. Valideyn

The Art of Taghlib in Arabic Language and Examples For It

Summary: *Taghlib* in Arabic, is to prefer one of the two names over the which has similarites. For example: *Validayn*. For mother and father. *Qamarayn*: For the Moon and the Sun.

The reason of its usage among Arabs is to ease the pronunciations. It has been used in the *Qur'an*, *Hadith* commonly and in other referances. They used the art of *Taghlib* is because it is the traditon of Arabs to use the easiest expression in the language. *Taghlib* has been used in Turkish language too. For example: *Harameyn: Makka* and *Madina. Abawayn*: For mother and father.

Keywords: Taghlib, Qmarayn, Validayn

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. (ykahyaoğlu@hotmail.com)

A -Tağlib'in sözlük ve terim manası

Tağlib'in sözlük manası: dil mevzuatında delaletleri arasında benzerlik ve münasebet bulunan iki lafızdan birini diğerine tercih etmektir¹. Mesela:

Ömer ile Ebubekir için: العمران = عمر + أبو بكر (el-Ömerân) denmesi.

Burada Ömer ve Ebubekir kelimelerinin delaletleri arasında lafız ve mana bakımından benzerlik ve münasebet söz konusudur. Ömer lafzının telaffuzdaki kolaylığı Ebubekir'e tercih ve tağlib sebebi olmuştur.

ez-Zerkeşi ise tağlibi; "bir şeye diğerinin hükmünü vermek" diye tarif etmiştir².

Baba ile Anne'ye الأبوآن = الأم + الأب (el-Ebevân) denildiği gibi.

Bu örnekte de anne kelimesinin hükmü baba kelimesine verilme suretiyle el-Eb kelimesi tağlib olarak gelmiştir.

Tağlib'in ıstılâhî manası ise; birinin müfredi diğerinden farklı olduğu halde; kolaylık, erkeklik, şöhret veya önemine binaen iki tekil isimden birinin diğerine galib kılınmasıdır. Bu ıstılah aynı zamanda meâni ilmi tabirlerinden olup, simâi olarak Arap diline girmiş bir dil kuralıdır³.

O halde tağlibi kısaca şöyle tanımlamak mümkündür: Bir kelimenin müfredi diğerinin aynısı olmadığı halde, delaletleri arasında benzerlik ve münasebet bulunan iki lafızdan meşhur ve kolay olanı diğerine tercih ederek tesniye yapmaktır⁴. Şu lafızları örnek verebiliriz:

Ömer ile Ebubekir = el-Ömerân العمران = عمر + أبو بكر

el-Valid ile el-Valide = el-Validân الوالدان = الوالدة + الوالد

el-Meşrik ile el-Mağrib = el-Meşrikân المشرقان = المغرب + المشرق

Tağlib; büyük ölçüde tesniye ile bir çok özelliği paylaşır. İki terim arasında gerek irab gerekse mana açısından tam bir mutabakat vardır. Arap dili kaynaklarının çoğunda tağlib meselesi tesniye ile birlikte ele alınmıştır. Bu açıdan tağlib, konu itibariyle tesniyenin bir alt başlığıdır⁵ denilebilir. Her iki terim arasındaki yakın münasebet ve benzerlikten dolayı, tağlib meselesinin ayrıntısına geçmeden önce tesniye hakkında bilgi vermemiz yerinde olur.

Tesniye; müfred ismin sonuna (elif - nun), ya da (ya - nun) harflerinin ilavesiyle iki varlığa delalet eden ve nünunun hareketi kesre olan isimdir. Tesniyelerde kelimenin sonundaki bu ilave harfler kaldırabileceği gibi, müfret olan kelime de diğer kelimeye atfedilebilir⁶. Örnek:

قلم + ان = قلمان

قلم + وقلم = قلمان

Görüldüğü gibi tesniyede ismin sonundaki ilave harfler sebebiyle; harf, hareke ve mana üçlüsü arasında bir bütünlük vardır⁷.

Tağlibde ise iki müfred kelime birbirinden harf ve mana bakımından farklıdır. Dolayısı ile iki müfretten birisinin sonuna gelen elif ve nun ziyadeliğinin kaldırılması veya bir müfredin diğerine atfı yapılması mümkün değildir⁸. Örnek:

eş-Şems ile el-Kamer = el-Kamerân القمران = الشمس + القمر

Burada elif - nun ziyadeliği, şöhret ve öneminden dolayı iki müfretten birisi olan, el-Kamer kelimesinin sonuna gelmiştir.

Bazı dilcilere göre tağlib, haddi zatında tesniye değildir. Çünkü iki kelimenin müfredleri biri birinden farklıdır. Bu çeşit kelimelerin tesniye bahsinde zikredilmesi ise sadece irab yönüyledir⁹. Zira irab yönünden tağlib ile tesniye arasında herhangi bir fark yoktur.

İki ismin birbirine benzemesi sebebiyle Araplar böyle bir tesniyeyi (tağlib'i) caiz görmüşlerdir. Tağlib ile tesniye arasındaki bir benzerlik de, her ikisinin elif - nun, veya; ya - nun ilavesini kabul etmeleridir. Tağlib olan tesniyelerin tamamı böyledir¹⁰.

Tağlib; kullanım alanı itibarıyla gerek dil ile ilgili konularda, gerekse dinî, edebî ve ilmî gibi, pek çok meselede geçtiği; özellikle kolaylık ve hafiflik, kasr ve icaz amacına yönelik pratik bir üslup çeşidi olduğu görülmektedir.

Arapçada sık denecek kadar çok kullanılan bu istilahlar tabii olarak başka dillere de geçmiştir. Tahirü'l- Mevlevî "Edebiyat lugatı" adlı eserinde tağlibin tanımı ile ilgili bilgi verdikten sonra sözünü şöyle tamamlamaktadır: "bu tağliblerden bazıları Türkçe'ye de geçmiş ve eski eserlerde kullanılmıştır. Örneğin:

Haremeyn: Mekke ve Medine; Ömereyn: Ömer b.el-Hattab ve Amr b. Hişam; Haseneyn: Hasan ve Hüseyin; ebeveyn: ana ile baba; kamereyn: ay ve güneş¹¹.

Bu lafızlar; gerek cahiliye döneminde, gerekse Kur'an ve hadislerde olmak üzere pek çok klasik ve modern Arapça kaynakta kullanılarak günümüze kadar gelmiş ve islamî literatürde yerini almıştır.

B - Dilcilerin tağlib ile ilgili görüşleri

Dil alimleri tağlib konusunda, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları; mananın açık kalması koşuluyla üslup ve ifadeye anlam kazandırdığı, kelimenin daha öz kullanılmasına yardımcı olduğu için, tağlibin kıyas yoluyla yapılabileceğini ve kullanım açısından her hangi bir sakıncası olmadığı kanaatını taşımışlardır¹². Çağdaş Arap dilcisi Abbas Hasan da bu görüşü savunanlar arasında yer almaktadır¹³.

Abdulkahir Curcanî de bu konuya işaret eder: "tesniye ve cemilerden maksat ihtisar ve icazdır"¹⁴ demiştir.

es-Sahibi adlı eserde tağlibin önemi ile ilgili şu ifade dikkat çekicidir: Tağlib; Arapların bir geleneği, aynı zamanda ifadelerinde baş vurdukları bir yöntemdir¹⁵.

Celeleddin es-Suyûtî, el-Muzhir adlı eserinde şu görüşe yer verir: Araplar aynı cinsten iki ismi bir arada gördüklerinde, dile hafif ve kolay geleni diğerine tağlib ederek ikisini bir lafızla ifade ederlerdi. Ömer'in ismini Ebubekir'e tağlib ederek Ömeran derlerdi¹⁶.

ez-Zerkeşi aynı kelime ile ilgili olarak şöyle der: Ömer isminin Ebubekir'e tağlib edilerek Ömereyn denmesinin sebebi dile kolay olduğu içindir. Çünkü Ömer lafzı tekil, Ebubekir ise iki lafızdan oluşmuş mürekkeb bir isimdir. Dolayısıyla telaffuzda hafif olan isim ağır olan isme tağlib edilmiştir¹⁷.

İbn Hişam, "Muğni'l-lebib" adlı eserinde: "Aralarındaki münasebet veya benzerlikten dolayı Araplar, bir şeyi bir şeye tağlib ederler" başlığını kullandıktan sonra şu kelimeleri tağlibe örnek vermektedir¹⁸.

el-Ebevân: Baba ve Anne, Ebeveyn الأبو: الأب والأم

el-Meşrikân: Doğu ve Batı المشرق والمغرب

el-Kamerân: Güneş ve Ay القمر: الشمس والقمر

el-Ömerân: Ebubekir ve Ömer العمران: أبو بلو وعمر

el-Mervetân: Safa ve Merve المروتان: الصفا والمروة

ARAP DİLİNDE TAĞLİB SANATI VE ÖRNEKLERİ

Bu kelimelere; taşıdığı mana, üslup ve ifadede meydana getirdikleri telaffuz kolaylığı yönüyle bakıldığında, tağlibin ne denli önemli bir dil kuralı olduğu ve Araplar arasında bu sebeple yaygın bir halde kullanıldığı açıkça görülecektir.

C - Tağlibin şartları

Tağlibin bir dil kuralı olabilmesi ve kullanımında kabul görmesi için, diğer meselelerde olduğu gibi, burada da bazı şartların oluşması gerekir. Bu şartlar oluştuğu takdirde tağlibin bir çok kimse tarafından kullanılarak, dil ve belâğat amacına yönelik kullanım ve kabul görmesi muhakkaktır. Bu şartlar özet olarak şu şekilde sıralanabilir:

Tağlibte kullanılan ve eşleştirilen iki kelime arasında aşağıdaki özelliklerin bulunması gerekir:

1- İki lafız sahibi arasında (ikisinin de halife olması gibi) ortak özelliklerin bulunması:

Ebubekir ile Ömer = el-Ömerân¹⁹ أبو بكر + عمر = العمران

2 - Beraber olmaları:

Baba ile Anne = el-Ebebvân²⁰ الأب + الأم = الأبوان

3 - Komşu olmaları:

Safa ile Merve = el-Mervetân الصفاء + المروة = المروتان

4 - Aralarında benzerlik bulunması:

Güneş ile Ay = el-Kemerân²¹ القمر + الشمس = القمران

5 - Peş peşe olmaları:

Ezan ile Kamet = el-Ezanan الأذان + الإقامة = الأذنان

6 - Neseb itibariyle yakınlık bulunması:

Hasan ile Hüseyin = el-Hasenân الحسن + الحسين = الحسنان

7 - Mekan itibariyle karşı karşıya olmaları:

Doğu ile Batı = el-Meşrikân المشرق + المغرب = المشرقان

8 - Zaman itibariyle karşı karşıya olmaları:

Sabah ile Akşam = es-Sabbahân الصباح + المساء = الصبحان

D - Tağlibin kısımları

Tağlibin kısımları konusunda, Abdurrezzak b. Ferac es-Saidi'nin aşağıda ele alacağımız tasnifi incelenmeye değerdir. Bu konuda özet olarak şu bilgileri görmekteyiz²⁴:

Tağlib iki kısma ayrılır:

Birincisi: Tağlibin tekil olması:

Arapların en çok kullandıkları tağlibler: “el-Ömerân”, “el-Kamerân” gibi tekil olan tağliblerdir. Bunlar da kendi aralarında iki kısma ayrılır:

1 - Özel isim olan tağlibler 2 - Özel isim olmayan tağlibler.

Özel isim olan tağlibler de dört kısma ayrılır:

1 - İnsan isimleri

2 - Zaman isimleri

3 - Mekan isimleri

4 - Gök cisimleri isimleri

1- İnsan isimleri olan tağlib örnekleri

el-Ekreân: Akra b. Habis ve Kardeşi Mersed الأقرعان: الأقرع بن حابس وأخوه مرسد

el-Ekseân: el-Ekse' ve Hübeyre الأقسسان: الأقسس وهبيرة

- el-Bureykân: Barik ve Bürayk²⁵ البُرَيْكَان : بارك وبريك
 en-Nafiân: Nafi' ve Nufey' نافع ونفيع النافعان
 el-Eşterân: Eşter en-Nehâ'i ve oğlu İbrahim الأشتارن: الأشتار النحعي وابنه إبراهيم
 el-Accacân: el-Accac ve oğlu Ru'be العجاجان : العجاج وابنه روبة
 el-Ahvesân: Ahves b. Cafer ve Oğlu الأحوصان : الأحوص بن جعفر وابنه
 el-Mus'abân: Mus'ab b. Ez-Zubeyr ve oğlu İsa المصعبان: مصعب بن الزبير وابنه عيسى
 el-Abdân: Abd b. Ceşm ve Malik b. Habib العبدان: عبد بن جشم ومالك بن حبيب
 el-Amrân: Amr b. Cabir ve Bedr b. Amr العمران : عمرو بن جابر وبدر بن عمرو

2- Zaman isimleri olan tağlib örnekleri

- es-Saferân: Safer ve Muharrem الصفران : الصفر و الحرم
 el-Muharremen: Muharrem ve Safer المحرماتان : المحرم والصفر
 er-Receban: Receb ve Şaban الرجبان : رجب وشعبان
 el-Leylan: Gece ve Gündüz الليلان : الليل والنهار
 en-Neharan: Gündüz ve Gece النهاران : النهار والليل
 es-Sabâhân: Sabah ve Akşam الصبآنان : الصباح والمساء

3- Mekan isimleri olan tağlib örnekleri

- el-Basretan: Basra ve Kûfe²⁶ البصريتان: البصرة والكوفة
 el-Irakan: Basra ve Kûfe²⁷ العراقان : البصرة والكوفة
 el-Hiratân: el-Hira ve Kûfe الحيرتان : الحيرة والكوفة
 el-Mekketan: Mekke ve Medine المكثان : مكة والمدينة
 el-Ahracan: Ahrac ve Suvac (iki dağ) الأخرجان : الأخرج وشواج ، جبلان
 Sebiran: Sebir ve Hira (iki dağ) شبيران : شبير وحراء ، جبلان
 el- En'amân: el-En'am ve Akil (iki vadi) الأنعمان : الأنعم وعاقل ، واديان
 el- Bediyyan: el-Bediyy ve el-Kilab (iki vadi) البديتان : البدي والكلاب ، واديان
 el-Berkân: Berk ve Nuam (iki ova) البركان : برك ونعام ، واديان
 ed-Duhrudan: Vesi' ve Duhrud (iki su) الدحرضان : وسيع ودحرض ، ماءان
 eş-Şerifan: Şeref ve Şerif (iki su) الشرفان : الشرف والشريف

4- Gök cisimleri olan tağlib örnekleri

- el- Cedyan: Oğlak ve Balık الجديان : الجدي والحوت
 el-Kemerân: Ay ve Güneş القمران : القمر والشمس

Özel isim olmayan tağlibler üç kısma ayrılır:

- 1- Sıfat isimler 2- Cins isimler 3- Akraba isimler

1- Sıfat isim olan tağlib örnekleri

- el-Esmeran: Ekmek ve Su الأسمران : الخبز والماء
 el-Esme'ân: Zeki kalb ve Kesin görüş الأصمعان : القلب الذكي والرأى الحازم
 el-Bakirân: Sabah ve Akşam²⁸ الباكران : الصبح والمساء
 er-Raihân: Akşam ve Sabah²⁹ الرائحان : المساء والصبح

2- Cins isim olan tağlibler

ed-Dirheman: Dinar ve Dirhem الدرهمان : الدينار والدرهم

el- Mataran: Yağmur ve Ruzgar المطران : المطر والريح

el- Enfan: Burun ve Ağız الانفان : الأنف والغم

3- Akriba isim olan tağlibler

el-Ebevan: Baba ve Anne الأبوان : الأب والأم

el-Ahavan: Erkek ve kız kardeş الأخوان : الأخ والأخت

el-Ümman: Anne ve Nine الأمان : الأم والجدّة

İkincisi: İsim tamlaması olarak gelen tağlibler

Tağlib bazen tamlanan isim olarak gelir. Bu konuda Kitabu'l-Emâlî ile el-Muzhir'de şu örnekleri görebiliriz³⁰:

Fakirlik: iki zenginlikten birisidir. خفة الظهر : أحد اليسارين

Bekarlık: iki sarhoşluktan birisidir. العزبة : أحد السبابين

Süt: iki etten birisidir. اللبن : أحد اللحمين

Saç: iki vecih (yüz)den birisidir. الشعرة : أحد الوجهين

Rivayet eden: iki taşıyıcıdan birisidir. الراوية : أحد الهاجتيين

Pehriz: iki ölümden birisidir. الحمية : إحدى الميتتين

Dua: iki mükafattan birisidir³¹. الدعاء : أحد العطاين

Ümidi kesmek: iki rahatlıktan birisidir³². اليأس : إحدى راحتين

Kalem: iki lisandan birisidir³³. القلم : أحد اللسانين

Çorba: iki etten birisidir³⁴. المرق : أحد اللحمين

Görüldüğü gibi, bu tür nahvi ifadelerde tamlayan lafız (ahed veya ihda) kelimeleri olmuştur. Onunla; tesniye olmadan önce, tesniye lafızlarından birine işaret edilmektedir. Bu lafız müzekker veya müennes olarak gelebilir³⁵.

E - Bir kelimeyi diğerine tağlib yapan sebepler

Tağlibte söz konusu olan iki tekil isimden hangisinin diğerine galip yapılacağı ile ilgili bazı sebepler vardır.

Arapların genel olarak dillerinde kolaylık ve hafifliğe meyl ettikleri bilinen bir gerçektir. Ancak tağlib konusunda sadece telaffüz kolaylığı esasının geçerli olmadığı, bununla birlikte başka özel şartların da olabileceğini görmekteyiz.

Bir kelime diğerine tağlib edilirken göz önünde tutulması gereken özel şartlar şunlardır:

1- Tezkir:

İki kelimedenden biri müzekker diğeri müennes ise, bu durumda tahfif ve telaffuz kolaylığına bakılmaksızın müzekker olan isim müennese tağlib edilir.

Bu konuda dilci er-Radî şöyle der: “dile hafif gelen isim tağlib edilir ...ancak isimlerden biri müzekker diğeri müennes ise bu durumda dile hafif gelmesine bakılmaksızın, müzekker olan isim tağlib edilir”³⁶.

eş-Şems ile el-Kamer = el-Kamerân الشمس + القمر = القمران

Burada eş-Şems (Güneş) kelimesi müennes, el-Kamer (Ay) kelimesi ise müzekker olduğundan “el-Kamerân” olarak tağlib edilmiştir.

el-Eb ile el-Ümm = el-Ebevân الأب + الأم = الأبوان

el-Valid ile el- Valide = el-Validan الوالدان = الوالدة + الوالد

el-Ah' ile el-Uht = el-Ahevan الأخوان = الأخت + الأخ

Bu örneklerde de görüldüğü gibi, müzekker olan isimler (el-Eb, el-Valid, el-Ah), müennes olan (el-Üm, el-Valide, el-Uht) kelimelerine tağlib edilmiştir.

Müennes isimlerin müzekkere tağlibi ise çok nadirdir.³⁷ Örnek:

es-Safa ile el-Merve = el-Mervetan المروتان = المروة + الصفا

Burada el-merve kelimesi müennes olduğu halde tağlib olmuştur.

Müzekker isimlerin müennes olan isimlere tağlib edilmesinin sebebi ise, Araplarda dil kullanımlarında asıl olanın müzekkerlik vasfı olmasıdır. Müenneslik ise müzekkerin şubesi ve ona tabidir. Tesniye, cemi ve zamirlerde de durum böyledir.³⁸

2 - Şöhret:

Meşhur olan isim diğerine tağlib edilir. Dilci ez-Zeccac (ö.311/923) bu konuda şöyle der: Aynı cinsten iki şey bir araya geldiği zaman, biri diğerinden daha çok şöhrete sahip ise, meşhur olanı diğerine tağlib etmek Arapların adetlerindedir.³⁹

Örnek:

el-Fıratın: Fırat ve Dicle الفراتان : الفرات والدجلة

el-Ezânan: Ezan ve Kamet الأذنان : الأذان والإقامة

3 - Şeref:

Şeref de şöhrete yakındır. Yani değer ve itibarı fazla olan isim diğerine tağlib edilir.

Ez-Zerkeşi bu konuda şöyle der: Tağlibde daha çok şerefli olan gözetilir. Örnek:

el-Meşrik ile el-Meğrib = Meşrikan olarak gelir. المشرق + المغرب = المشرقان

Burada el-meşrik kelimesi el-mağrib kelimesine tağlib edilmiştir. Zira eş-şark (doğu) varlığa, el-ğarb (batı) ise yokluğa delalet etmektedir. Şüphesiz ki varlık yokluktan daha şereflidir.⁴⁰

4 - Fazilet:

Bu özellik te şerefe yakın bir vasıftır. Yani bir lafız üstünlüğü sebebiyle diğerine tağlib edilir. Örnek:

eş-Şems ile el-Kemer = el-Kemeran الشمس + القمر = القمران⁴¹

el-Eb ile el-Ümm = el-Ebevân الأب + الأم = الأبوان

el-Valid ile el- valide = el-Validan الوالدان = الوالدة + الوالد

5 - Kadim (eski)

Zaman itibariyle kullanımı eski olan bir lafız, tağlibde önceliğe sahiptir. Diğer bir tabirle; eski olan lafız yeni olana tağlib edilir. Örnek:

el-Basra ile el-Kûfe = el-Basretan البصريتان = الكوفة + البصرة

es-Suyuti el-Muzhirde şöyle der:

Basra Kûfe'den daha eski olduğu için, tağlib 'el-Basretan' olarak gelmiştir.⁴²

el- Hira ile el-Kûfe = el- Hiratan الحيرتان = الكوفة + الحيرة

Mekke ile el-Medine = el-Mekketan مكة + المدينة = المكنتان

Bu iki örnekte de durum aynıdır. Mekke ve el-Hira şehirleri daha eski olduğundan, tağlibte Medine ve Kûfe'ye tağlib edilmişlerdir.

6 - Büyüklük:

Tağlibte gözetilen bir esas ta büyüklüktür. Yani büyük olan küçüğe tağlib edilir.
Örnek:

el- Bahr ile en-Nehr = el-Bahran البحر + النهر = البحران

Burada da; deniz nehirden daha büyük olduğu için tağlib; el-Bahran olarak gelmiştir⁴³.

7 - Yakınlık ve Uzaklık:

Araplar yakın olanı uzak olana tağlib etmişlerdir. Örnek:

الشمس + القمر = القمران

Ay güneşten daha yakın olduğu için tağlib onunla yapılarak; el-Kamerân denilmiştir.

8 - Kuvvet:

Yine Araplarda yaygın olan kullanıma göre, kuvvetli olan isim diğerine tağlib edilir. Örnek:

الأب + الأم = الأبوان - الوالد + الوالدة = الوالدان

Burada da el-Eb ve el-Valid kelimeleri tağlib olarak gelmişlerdir⁴⁴.

9 - Akıl:

Bu kurala göre de akıl sahibi olanlar diğerine tağlib edilirler. En-Nahvü'l-vâfi adlı eserin yazarı Abbas Hasan şöyle der: Akıl sahipleri diğerlerine tağlib edilir.
Örnek:

Salih ile el-Uşfûr (serçe) = es-Salihanالصالحان = صالح + العصفور

'Es-Salihani Yuğarridani' (iki salih ötüyor) misalinde Salih lafzı el-üşfûr kelimesine tağlib edilmiştir⁴⁵.

Bu bilgilerden sonra şimdi de tağlib konusu ile ilgili; kronolojik sıralamayı ele alarak, önce cahiliye döneminde, daha sonra Kur'an ve hadislerde ve daha sonra da genel olarak İslâmî kaynaklarda yer alan tağliblerden ulaşabildiklerimizi veriyoruz:

F -Tağlib Örnekleri

1- Cahiliye döneminde tağlib örnekleri

Tağlib'in cahiliye dönemine kadar uzandığı, özellikle şiirde daha çok yer aldığını söyleyebiliriz. Bunlardan bir kaçını örnek olarak veriyoruz:

الدُّحْرَضَانُ: وهما ماءان او موضعان ، يقال لأحدهما: دُحْرَضُ وَالْآخَرُ: وَسَيْح

Ed-Duhrudan: İki su veya iki yer. Biri Duhrud diğeri Vesi⁴⁶

الْحُرَّانُ : أخوان، يقال لأحدهما: الحُرُّ ، وللآخر: أُيُّ

El-Hurran: iki kardeş. Biri el-Hurr, diğeri Ubey.

الضُّمَّرَانُ: جبلان ، أحدهما الضُّمَّرُ وَالْآخَرُ: الضَّائِنُ

Ed-Damran: İki dağ. Biri ed-Damr, diğeri ed-Dain⁴⁷.

2 - Kuran'da tağlib örnekleri

Tağlib olan kelimelerin Kuran'da da geçtiğini daha önce söylemiştik. Kur'an'da sadece dört yerde geçmekte olan tağlipler şu şekildedir⁴⁸:

el-Ebevan: Baba ve Anne⁴⁹ الأب والأم

el-Validan: Valid ve Valide⁵⁰ الوالد والوالدة

el-Bهران: Deniz ve Nehir⁵¹ البحر والنهر

el-Meşrikan: Doğu ve Batı⁵² المشرق والمغرب

3 - Hadislerde tağlib örnekleri

Hadis-i şeriflerde geçen tağlibler ise şöyledir:

el-Esvedan: Yılan ve Akreb⁵³ الحية والعقرب

el-Esvedan: Hurma ve su⁵⁴ التمر والماء

el-Beyyi'an: Satıcı ve Alıcı⁵⁵ البائع والمشتري

el-Ömeran: Ömer b. El-Hattab ve Amr b. Hişam⁵⁶ عمر بن الخطاب و عمرو بن هشام

عمرو بن هشام

el-Asran: Sabah ve İkinci⁵⁷ العصر و الصبح

el-Ezanan: Ezan ve Kamet⁵⁸ الأذان والإقامة

el-Berdeyn: Sabah ve Akşam⁵⁹ البردين : الغداة والعشي

4 - Diğer tağliblerden örnekler

el-Ehmeran: Altın ve Za'feran⁶⁰ الأحرمان: الذهب والزعفران

el-Etyeban: Yemek ve Cima' الأطيبان: الأكل والجماع

el-Ecvefan: Ağız ve Ferc الأجوфан : الفم والفرج

el-Esğeran: Kalb ve dil الأصغران : القلب واللسان

el-Ekberan: Himmet ve Beyin الأكبيران : الهمة واللب

el- Melevan: Gece ve Gündüz الملوان : الليل والنهار

el-Asran: Gece ve Gündüz العصران : الليل والنهار

ez-Zehdeman: Zehdem ve Kerdem الزهدمان : زهدم وكردم

el-Eyheman: Sel ve Yangın الأيهمان : السيل والحريق

el-Cedidan: Gece ve Gündüz⁶¹ الجديدان : الليل والنهار

eş-Şemsan: Kوكبا المشتري والزهرة⁶² eş-Şemsan: كوكبا المشتري والزهرة

ed-Deman: Ciğer ve Dalak الدمان : الكبد والطحال

ez-ZehraVan: Bakara ve Ali İmran sureleri الزهراوان : سورتا البقرة وآل عمران

eş-Şeyhan: Ebubekir ve Ömer eş-Şeyhan : أبو بلثو وعمر

es-Sahihan: Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim صحیح البخاري و صحیح مسلم

ed-Dürretan: Değirmenin iki taşı ed-Dürretan : حجرا الرحي

et-Tarafan: dil ve Ferc الطرفان : اللسان والفرج

el-İ'şaan: Akşam ve Yatsı el-İ'şaan : المغرب والعتمة العشان

el-Kerretan: Sabah ve Akşam الكرتان : الصبح والمساء

el-Uluvvan: Karın ve Ferc العلوان : البطن والفرج

el-Ferkedan: Kuzey kutbuna yakın iki yıldız الفرقدان: نجمان قريبان من القطب الشمالي

el-Keriman: Hac ve Cihad الكريمان : الحج والجهاد

el-Merretan: Şer ve Büyük iş المرتان: الشرّ والأمر العظيم

el- Mühlikân: Savaş ve Sel المهلكان : الحرب والسيل

en-Nahsan: Zühal (Satürn) ve Merih(Mars) gezegenleri النحسان : كوكبا زحل والمريخ

en-Naiyan: Saçların ağarması ve Yaşlılık الناعيان : الشيب والكبر

en-Neyran: Güneş ve Ay النيران : الشمس والقمر

المحرتان: الهجرة الى الحبشة والهجرة إلى المدينة

ARAP DİLİNDE TAĞLİB SANATI VE ÖRNEKLERİ

- el-Hicretan: Habeşistan ve Medine'ye yapılan iki hicret
el-Hadiyan: Göz ve İz والعين والأثر الهاديان : العيون والأثر
el-Vai'yan: Kulak ve Göz والسمع والبصر الواعيان : السمع والبصر
el-E'meyan: Gece ve Bulut veya Sel ve Yangın والأعميان: الليل والسحاب او السيل والحريق
el-Eğzaran: Deniz ve Yağmur والبحر والمطر الأعززان: البحر والمطر
el-Emerran: Fakirlik ve İhtiyarlık والامران : الفقر والهرم
el- Behran: Arap ve Rüm denizi بحر العرب وبحر الروم البحران: بحر العرب وبحر الروم
el-Burdan: Zenginlik ve Afiyet والبُردان : الغنى والعافية
el-Beliyyetan: Hastalık ve Fakirlik والبليتان: المرض والفقر
es-Saviyan: Köy ve Şehir والثاويان : البدو والحضر
el-el-ceşan: Güç ve Gençlik والجيشان : القوة والشباب
el-Heceran: Altın ve Gümüş والحجران: الذهب والفضة
el-Hüsneyan: Zafer ve Şehadet والحسنيان: النصر والشهادة
el-Hareman: Mekke ve Medine والحرمين : مكة والمدينة
el-Hafekan: Doğu ve Batı والحافقان: الشرق والغرب
el-Hainan: Açlık ve Çıplaklık والحائنان: الجوع والعري
ed-Daran: Dünya ve Ahiret والداران : الدنيا والآخرة
el-Irakan: Küfe ve Basra والعراقان: الكوفة والبصرة
el-Enfan: Burun ve Ağız والأنفان: الأنف والشم
el-Hiretan: Hire ve Küfe والحيرتان: الحيرة والكوفة
es-Sebahan: Sabah ve Akşam والصباحان: الصباح والمساء
es-Seferan: Sefer ve Muharrem والصفيران: صفر ومحرم
el-Ğadevan: Sabah ve Akşam والغدوان : الغداة والعشى
el-furatan: Dicle ve Fırat والفراتان: دجلة والفرات
el-Fercan: Ağız ve Kubul (ön avret yeri) والفرجان: الفم والقبل
el-Karyetan: Mekke ve Taif والقريتان: مكة وطائف
el-Mervetan: Sefâ ve Merve والمروتان: الصفا والمروة
el-Meteran: Yağmur ve Rüzgar والمطران: المطر والريح
el-Musulân: Musul ve el-Cezire والموصلان: الموصل والجزيرة
el-Ebyedan: Yağ ve Gençlik والأبيضان: الشحم والشباب أو اللبن والماء
el-Esreman: Zaman ve Ölüm veya Süt ve Su والاثومان: الدهر والموت
el-Ecvefan: Karın ve Ferc الجوفان: البطن والفرج
el-Ehmedan: Güvenlik ve Selamet والأحمدان: الأمن والسلامة
el-Ehmeran: Za'feran ve Altın والأحمران: الزعفران والذهب
el-Eh'besan: Küçük ve büyük Abdest والأخبثان : البول والغائط
el-E'hderan: Yeşillik ve Ağaç والأخضران: العشب والشجر

- el-Ezellan: Merkep ve Katır الحمار والوتد الأذلان
- ed-Daiban: Güneş ve Ay الشمس والقمر الدابان
- el-Esmeran: Su ve Buğday veya Su ve Ok الماء والقمح الأسمران
- el-Esraman: Kurt ve Karga الذئب والغراب الأصرمان
- el-Fercan: Sicistan ve Horasan⁶³ سجستان وخراسان الفرجان
- el-Ezheran: Güneş ve Ay الشمس والقمر الأزهران
- el-Ekheyhan: Fil ve Katır الفيل والجاموس الأقهيان
- el-Mescidan: Mekke ve Medine meşidleri المسجدان : مسجد مكة ومسجد المدينة
- el-Misran: Küfe ve Basra⁶⁴ الكوفة والبصرة المصران
- el- Mahalletan: Tencere ve Değirmen taşı الخلتان: القدر والزحى
- el-Ebteran: Köle ve Kervan العبد والعير الأبتران
- الحاشيتان: ابن المحاض وابن اللبون
- el- Haşiyetan: İki yaşına girmiş erkek deve ve üç yaşına girmiş erkek deve نخلتان: واديان بتهمامة⁶⁵ Na'letan: Tihame'de iki vadi
- Ebanan: İki dağ (Beyaz dağ ve siyah dağ) ابان الأبيض وأبان الأسود ابانان: جيلان؛
- el-Eyheman: Sel ve Gece السيل والليل الایهمان
- el- Askeran: Mekke'deki Ararat ve Mina mevkileri عسکران: عرفة ومنى
- el-Mukeşkeşetan: Kâfirun ve İhlas sureleri الممَشَّقَشَتان: سورتا الكافرون والإخلاص
- el- Kirşan: el-Ezd ve Abdilkays kabileleri الكرشان: الأزد وعبد القيس
- el-Ehessan: Köle ve Merkep العبد والحمار الأحصان
- ez-Zevcan: İki eş (Zec ve Zevce) الزوجان: الزوج والزوجة
- İbn Siki⁶⁶: “Şöhret veya telaffüz kolaylığından dolayı iki isimden birinin diğerine tağlîbi” ifadesini kullandıktan sonra bu isimleri şöyle sıralar⁶⁷:
- el-A'mran: A'mr b. Cabir ve A'mr b. Cuveyye عمرو بن جابر و عمرو بن جُوَيَّة العُمُران
- ez-Zehdeman: Zehdem ve Kays زَهْدَمان: زَهْدَم وقيس
- الأحوصان: الأحوص بن جعفر وعمرو بن الأحوص
- el-Ahvesan: Ahves b. Ca'fer ve A'mr b. El-Ahves الحَصْتَنان: الحنتف وأخوه سيف ابنا أوس بن جمهري
- el-Hentefan: el-Hentef ve kardeşi Seyf (Evs b. Himyeri'nin iki oğlu)
- el-Musa'ban: Musa'b b. Zubeyr ve oğlu İsa المصعبان: مصعب بن الزبير وابنه عيسى
- الحثيبان: عبد الله بن الزبير وأخوه مصعب
- el-H'ubeyban: Abdullah b. Ez-Zubeyr ve Kardeşi Musa'b البُحَيْران: بُحَيْر و فُرَاس ابنا عبد الله بن سلمة الحيزر
- el-Buceyran: Abdullah b. Selemetu'l-Hayr'in iki oğlu olan Bucayr ve Furas
- el-Hurran: el-Hurr ve kardeşi Ubey الحُرران: الحُرُّ وأخوه أُبَيّ
- el-Ekre'an: Ekra' b. Habis ve kardeşi Mersed الأقرعان: الأقرع بن حابس وأخوه مرثد
- الأقمسان: الأقمس وهبيرة ابنا ضَمَّ
- el-Ekse'an: Damdam'ın iki oğlu olan el-Ekse' ve Hubeyre

- el-Bureykân: İki kardeş olan Barik ve Bureyk بارك وبُرَيْك وهما: أخوان، وهما: البريكان: أخوان، وهما: بارك وبُرَيْك
- الطَّلِيحَتَان: طَلِيحَة بن خُوَيْلِد الأَسَدِي وأخوه حِبَال
- et-Tuleyhatan: Tulayha b.Huveylid el-Esedî ve kardeşi Habl
- el-Hazimetan: Hazime ve Zabine حَزِيمَة وَزَيْنَة الحَزِيمَتَان: حَزِيمَة وَزَيْنَة
- ed-Duhrudan: Duhrud ve Veşi' (iki nehir) مائِن دُحْرُضَان وَوَشِيْع مائِن دُحْرُضَان وَوَشِيْع
- en-Nibaceyn: Nibac ve Nebtel النَّبَاحِيْن: نِبَاح وَنَبْتَل النَّبَاحِيْن: نِبَاح وَنَبْتَل
- el-Basratn: Basra ve Küfe⁶⁸ البَصْرَتَان: البَصْرَة وَالكُوفَة البَصْرَتَان: البَصْرَة وَالكُوفَة
- er-Rekketân: Rekka ve er-Rafika الرَّقَّتَان: الرَّقَّة وَالرَّفَاقَة الرَّقَّتَان: الرَّقَّة وَالرَّفَاقَة
- el-Ezanan: Ezan ve Kamet الأَذَانَان: الأَذَان وَالإِقَامَة الأَذَانَان: الأَذَان وَالإِقَامَة
- el-Î'şaan: Akşam ve Yatsı العِشَاءَان: المغرب والعِشَاء العِشَاءَان: المغرب والعِشَاء
- el-Meşrikan: Doğu ve Batı المِشْرِقَان: المِشْرِق وَ المِغْرِب المِشْرِقَان: المِشْرِق وَ المِغْرِب
- Sübeyran: Sübeyr ve Hira (iki dağ) سُبَيْرَان وَهِيْرَة سُبَيْرَان وَهِيْرَة
- Seyfan: Kılıç ve Okun ucundaki demir سَيْفَان: سَيْف وَ سِنَان سَيْفَان: سَيْف وَ سِنَان
- ed-Demran: ed-Demr ve ed-Dair (iki dağ) الصَّعْمَرَان: الصَّعْمَر وَالصَّائِر، جِبَالَان الصَّعْمَرَان: الصَّعْمَر وَالصَّائِر، جِبَالَان
- el-Cemuman: el-Cemum ve el-Hal (iki dağ) الجَمُومَان: الجَمُوم وَالحَمَال، جِبَالَان الجَمُومَان: الجَمُوم وَالحَمَال، جِبَالَان
- الأَخْرَجَان: الأَخْرَج وَشِوَاج، جِبَالَان، البَرْكَان: بَرْك وَنِعَام وَادِيَان
- el-Ahrecân: el-Ehrec ve Suvac (iki dağ), el-Berkân: Berk ve Nia'm (iki vadi) العِشَاءَان: العِشَاء وَسَائِلَة وَادِيَان العِشَاءَان: العِشَاء وَسَائِلَة وَادِيَان
- eş-Şatbetan: Şatbe ve Saile (iki vadi) القَمْرِيَان: وادي القمير ووادي حرس القَمْرِيَان: وادي القمير ووادي حرس
- el-Furatan: Fırat ve Dicle الفُرَاتَان: الفُرَات وَدُجَيْل الفُرَاتَان: الفُرَات وَدُجَيْل
- İbn Sikkît; iki ismin ittifakından dolayı tağlib olarak tesniye gelen isimler babında da şu isimleri sıralar⁶⁹:
- التَّغْلِبَتَان: ثَعْلَبَة بن جَدْعَاء وَثَعْلَبَة بن رُومَان
- es-Sa'lebetan: Sa'lebe b. Ced'a ve Sa'lebe b. Ruman القَيْسَان: قَيْس ابن عَتَّاب وَابن أَخِيَه قَيْس بن هَدْمَة
- el-Keysan: Kays b. Attab ve Kardeşi oğlu Kays b. Hedeme الكَعْبَان: كَعْب بن كَلَاب وَكَعْب بن رَبِيْعَة
- el-Ka'ban: Ka'b b. Külâb ve Ka'b b. Rabi'a الخَالِدَان: خَالِد بن فَضْلَة وَخَالِد بن قَيْس
- el-Halidan: Halid b. Fadle ve Halid b. Kays الدُّهْلَان: ذَهَل بن ثَعْلَبَة وَذَهَل بن شَيْبَان
- ez-Zühlan: Zühl b. Sa'lebe ve Zühl b. Şeyban الحَارِثَان: الحَارِث بن ظَالِم وَالحَارِث بن عَوْف
- el-Harisan: el-Hars b. Zalim ve el-Hars b. Avf العَامِرَان: عَامِر بن مَالِك بن جَعْفَر وَعَامِر بن الطَّفِيْل بن مَالِك بن جَعْفَر
- el-A'miran: A'mir b. Malik b. Ca'fer ve A'mir b. Et-Tufeyl b. Malik b. Ca'fer الحَارِثَان: الحَارِث بن قَتِيْبَة وَالحَارِث بن سَهْم
- el-Harisan: el-Hars b.Kutaybe ve el-Hars b. Sehm⁷⁰ السَّلْمَتَان: سَلْمَة بن قُشَيْر (وهو سلمة الشر) وَسَلْمَة بن قُشَيْر (وهو سلمة الخير)
- Selemetan: Seleme b.Kuşayr (Selemetu'ş-Şer) ve Seleme b. Kuşayr(Selemetu'l-Hayr)⁷¹
- العَبْدَان: عِبَاد الله بن قُشَيْر وَعِبَاد الله بن سَلْمَة بن قُشَيْر

- el-Abdân: Abdullah b. Kuşayr ve Abdullah b. Seleme b. Kuşayr⁷²
 ربيعان : ربيعة بن عُقيل و ربيعة بن عامر بن عُقيل
 Rabi'atan: Rabi'a b. Ukayl ve Rabi'a b. A'mir b. Ukayl⁷³
 العوفان : عوف بن سعد و عوف بن كعب بن سعد
 el-A'vfân: A'vf b. Sa'd ve A'vf b. Ka'b b. Sa'd⁷⁴
 el-Malîkan: Malik b. Zeyd ve Malik b. Hanzele بن حنظلة
 المُبَيْدَاتان: عُبيدة بن معاوية بن قشير و عبيدة بن عمرو بن معاوية
 el-Ubeydetan: Ubeyde b. Mua'viye b. Kuşayr ve Ubeyde b. A'mr b. Mua'viye
 İbn Sekkit; isim yerine lakab olarak gelen tağlibleri de şöyle sıralamaktadır:⁷⁵
 الحُرَّقَان : تميم و سعد، ابنا قيس بن ضلبة
 el-Hurketan: Kays b. Sa'lebe'nin iki oğlu olan Teym ve Se'd
 الكُرْدوسان: قيس و معاوية ، ابنا مالك بن حنظلة بن مالك
 el-Kürdusan: Malik b.Hanzele'nin iki oğlu: Kays ve Mua'viye⁷⁶
 المزروعان : كعب بن سعد و مالك بن كعب بن سعد
 el-Mezru'an: Ka'b b. Se'd ve Malik b.Ka'b b.Se'd⁷⁷
 el-Ecreban: İki kabile olan Abs ve Zübyan oğulları بنی عُبَس و بنی ذبیان
 الانكدان : مازن (بن مالك بن عمرو بن تميم) و يُرْبُوع (بن حنظلة)
 El-Enkedan: Mazin (b.Malik b. A'mr b.Temim) ve Yerbu' (b. Hanzele)
 el-Kıraşan: el-Ezd ve Abdul Kays الأزد و عبد القيس الكراشان
 el-Cuffan: Bekr ve Temim الحُفَّان : بكر و تميم
 el-Kâhînan: Kurayza kabilesinden iki kuşak بطنان من قُرَيْظَة
 الحنثيلان : ثعلبة بن سعد بن ذبيان و محارب بن حفصة
 el-Hunseyan: Sa'lebe b. Se'd b. Zübyan ve Muharib b. Hafsa
 el-Halîfan: Esed ve Tayy kabileleri⁷⁸ أسد و طيء
 es-Simmitan: Kelb'in iki oğlu olan Zeyd ve Muaviye الصِّمِّتان: زيد و معاوية ، ابنا كلب
 الأغلطان: عوف بن عبد الله و قريظ بن عبيد بن أبي بكر
 el-Ağlezân: A'vf b. Abdillâh ve Kurayz b. Ubeyd b. Ebibekr
 الصريرتان : كعب بن عبد الله و ربيعة بن عبد الله
 es-Seriretan: Ka'b b. Abdillâh ve Rabi'a b. Abdillâh
 المسمعان : عامر و عبد الملك ، ابنا مالك بن مسمع
 el-Musmia'n: Malik b. Musmi'in iki oğlu A'mir ve Abdilmelik
 الشَّعْثَمَان: شعثم الأكبر حارثة بن معاوية و شعثم الصغير شعيب بن معاوية
 Eş-Şa'seman: Büyük Şa'sem Harise b. Muaviye ve Küçük Şa'sem Şuayb b. Muaviye
 el-Mulahheban: Bekr Kabilesinden iki adam الملحيان : رجلين من بكر
 المسلبان : عمرو و عامر من بني تميم الله
 el-Müsalleban: Teymullah oğullarından A'mr ve A'mir
 el-Karizan: A'neze kabilesinden iki adam القارطان : رجلان من عنزة
 المضران : قيس بن الناس بن مضر و حنذف امرأة إلياس بن مضر
 el-Mudaran: Kays b.en-Nas b.Mudar ve İlyas b.Mudar'ın eşi Hinde⁷⁹

el-Erkeman: Ca'fer'in iki oğlu Mervan ve Huzeyn مران و حزين ابنا جعفر

el-Ahmakan: Hanzele b. A'mir ve Rebia' ⁸⁰ حنظلة بن عامر و ربيعة

Sonuç

Tağlib; islam öncesi ve sonrası dönemlerde başta Kur'an ve hadisler olmak üzere, özellikle dil ve edebiyat kaynaklarında azımsanmayacak derecede kullanılan bir dil kuralı olarak literatürde yerini almıştır.

Arap edebiyatının edebî türleri olan şiir, nesir, hitabet, resail ve mesellerinde yer alan tağlibler, Araplar tarafından daha çok telaffuz kolaylığı amacıyla yönelik olarak kullanılmış, aynı zamanda Arap dilinin zengin dil yapısını farklı bir üslup ile ifade etme imkanını sağlamıştır.

Dilbilgisi açısından tesniye konusu ile yakın benzerlikten dolayı, gramer kaynaklarında çoğu zaman tesniye babında ele alınmıştır. Ancak kendi içindeki farklı özelliklerle literatüre geçen tağlib; tesniyeden farklı, özgün bir dil ve edebiyat sanatı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

'Haremeyn', 'Ebeveyn', 'Valideyn' gibi tağlib olan bazı kelimeler Türkçe'ye de geçmiştir.

Durum böyle olunca; tağlibi yok saymak veya bundan uzak durmak mümkün değildir. Bu sebeple araştırmacıların Arap diline has olan bu zengin dil kuralını çalışmalarında kullanmaları ve ondan yararlanmaları kaçınılmazdır.

¹ İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-vasit*, (ğ-l-b) maddesi, Çağrı yayınları, İstanbul,1989, II, 657- 658

² Bedreddin Muhammed b.Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu'l-halebi, Kahire 1958, III, 30

³ Muhammed Said İsbir - Bilal Cundi, *eş-Şamil, mu'cem fi ulûmi'l-luğati'l- Arabiyye ve mustalahatihâ*, Daru'l-avde, 2.bs.Beyrut 1985, s., 326; Hikmet Akdemir, *Belâğat terimleri ansiklopedisi*, Nil yayınları, İzmir 1999, s., 320

⁴ Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat lugatu* (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Enderun yayınevi, İstanbul 1973, s.,140; Taceddin Uzun, *Arapça sarf-nahiv terimleri sözlüğü*, Damla ofset, Konya 1997 s.,125

⁵ eş-Şeyh Mustafa el-Ğalayinî, *Camiu'd-durûs el-Arabiyye*,el-Mektebetu'l-Asriyye,10.bs., Beyrut 1966, II,13-13

⁶ İbn Akil, *Şerh İbn akil*, (thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid) Dar İhyau't-turasi'l-Arabi, Beyrut, ts. I, 56; H. Karaman - B. Topaloğlu, *Arapça Dilbilgisi IV* (Sarf-Nahiv), 8.bs., İstanbul 1977, s.37

⁷ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vafî*, 5.bs., Daru'l-Maarif, Mısır, 1975, I,117

⁸ Abbas Hasan, a.g.e., I,118

⁹ Abbas Hasan, a.g.e., I,117

¹⁰ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, "el-Müsenna et-tağlibi ve turasu'l-Arabiyyeti fihî", *Mecelletu'd-dirasat el-luğaviyye*, cilt II, sayı 3, Riyat 2000, s,18

¹¹ Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e., s.,140

¹² eş-Şamil, a.g.e., s., 326; Abbas Hasan, a.g.e., I,118

¹³ Abbas Hasan, a.g.e., I,118 (dipnot 6)

¹⁴ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 17

¹⁵ Ebu'l-Hüseyn Zekeriya, *es-Sahibî*, (thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu'l-halebi, Kahire 1977, s.,7

- ¹⁶ Abdurrahman Celeleddin es-Suyutî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envaiha*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1986, II,190
- ¹⁷ *ez-Zerkeşi*, a.g.e., s., 313
- ¹⁸ Cemaluddin İbn Hişam el-Ensarî, *Muğni'l-lebib*, (thk: Mazin el-Mübarek-Muhammed Ali Hamdallah), 5.bs. Darü'l-fikr, Beyrut 1979, s., 900-901
- ¹⁹ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 17; Mesud b. Ömer (Sa'd et-Taftazanî), *Muhtasarü'l-meâni*, Üçler matbaası, İstanbul 1975, s.,135-136; Ali el-carim, Mustafa Emin, *en-Nahyu'l-vadîh fi kavaidi'l-luğati'l-Arabîyye*, daru'l-maarif, 22.bs. Mısır 1965, II,116 (dipnot 3)
- ²⁰ Sa'd et-Taftazanî, a.g.e., s.,135-136
- ²¹ Sa'd et-Taftazanî, a.g.e., s.,135-136
- ²² Ali b. Ebi Talib'in iki oğlu
- ²³ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s, 48
- ²⁴ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s, 30
- ²⁵ Arap süvarilerinden iki kardeş. Bkz: Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s, 32.
- ²⁶ el-Muberrid, a.g.e., III,85
- ²⁷ El-Muberrid *el-Kamil* adlı eserinde “el-Basretan” lafzı yerine; “el-İrakan” ifadesini kullanmıştır. Bkz: Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Muberrid, *el-Kâmil*, (thk:Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ts. III, 85
- ²⁸ “el-Bakir” kelimesi sabah demektir. Erken gelen anlamında sabahı belirten sıfat.
- ²⁹ “er-Raih” kelimesi akşam demektir. Gidici anlamında akşamı belirten sıfat
- ³⁰ Ebû Ali İsmail b. El-Kasım el-Kalî el-Bağdadî, Kitabu'l-emali, Daru'l-kitab el-ilmiyye, Beyrut, ts., II,56; II,56; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II, 185
- ³¹ Bir rivayete göre ise, dua yerine (sadaka) lafzı kullanılmıştır. Bkz: Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s.,37
- ³² Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 37
- ³³ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 37
- ³⁴ es-Suyûtî, a.g.e., Hadis no : 445, I,70
- ³⁵ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 30
- ³⁶ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 51-52; et-Taftazanî, a.g.e., s.,135-136; ez-Zerkeşi, a.g.e., III, 301
- ³⁷ Muhammed Said İsbir-Bilal Cuneydî, a.g.e., s., 336
- ³⁸ Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 51-52
- ³⁹ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s.,54
- ⁴⁰ ez-Zerkeşi, a.g.e., III, 301
- ⁴¹ ez-Zerkeşi, a.g.e., III, 301-312
- ⁴² Abdurrahman Celeleddin b. Ebübekr es-Suyütî, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-luğa ve envâiha*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1986, II,186
- ⁴³ Abbas Hasan, a.g.e., I,118 (6.dipnot)
- ⁴⁴ Abbas Hasan, a.g.e., I,118 (6.dipnot)
- ⁴⁵ Abbas Hasan, a.g.e., I,118 (6.dipnot); Abdurrezzak b.Ferac es-Saidî, a.g.e., s.,51-59; ez-Zerkeşi, a.g.e., III, 301-303
- ⁴⁶ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 39 ⁴⁶
- ⁴⁷ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s., 39-40
- ⁴⁸ Abdurrezzak b. Ferac es-Saidî, a.g.e., s., el-Bakare, 2/ 83
- ⁴⁹ en-Nisa, 4/11
- ⁵⁰ el-Bakara, 2/83
- ⁵¹ el-Fatır, 35/12
- ⁵² ez-Zuhruf, 43/ 38

- ⁵³ *Ebu Davûd*, I,566; et-*Tirmizi*, II,233Buhari, Buyu', 19
- ⁵⁴ *Fethu'l- bari*, IX,527, Hadis no: 5383, 5442
- ⁵⁵ Buhari, Buyu, 19
- ⁵⁶ Ali el-Kari, *el-Esrarü'l- merfu'a*, (thk:Muhammed b. Lutfi es-Sebbağ) 2.bs., el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1986, hadis no: 62, s.132
- ⁵⁷ Celaleddin Abdurrahman b. Ebübekr es-Suyûtî *el-Camiu's-Sağir*, Daru'l-fikr, Beyrut ts., hadis no: 3657, I, 566; Ebu Ömer el-Kurtubi, *Behcetü'l-mecalis ve unsu'l-mucalis*, (thk:Muhammed Mursi el-Havlî), Daru'l-kütüb el-ilmiiyye, 2.bs. Beyrut 1981, I,91
- ⁵⁸ Buhari, Ezan, 14
- ⁵⁹ es-Suyûtî, el-Camiu's-Sağir, a.g.e., II, 615, hadis no: 8792; Ebu Ömer el-Kurtubî, a.g.e., I, 92
- ⁶⁰ Ebu Ömer el-Kurtubî, a.g.e., I, 92-93; Ebü'l-A'la el-Mea'rri, *Risaletu'l-ğufuran*, Daru's-sadr, Beyrut 1989, s.,20
- ⁶¹ Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Hunâi, *el-Muntahab min garibi kelami'l-Arab*, (thk: Muhammed b.Ahmed el-Umer), Camiatu ümmi'l-kura yayınları, Mekke 1989, I,387; Abdulkahir el-Curcani, *Esraru'l-belağa fi ilmi'l-beyan*, (thk: es-Seyyid Reşid Rıza-Usame Salahuddin Meymene), Daru İhyai'l-ulûm, Beyrut 1992, s.,178; Ebu Ömer el-Kurtubî, a.g.e., I,92-93
- ⁶² Mahmut b. Muhammed Hilal, *Cevletun fi riyadi'l-ilm ve'l-ma'rife*, er-Reyyan yayınevi, Beyrut 1994, s.,107
- ⁶³ Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e. II,174
- ⁶⁴ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e. II,174
- ⁶⁵ en-Nah'letan: Biri Nahletu's-Şamiyye diğeri ise Nahltu'l-Yemaniyye
- ⁶⁶ İbn Sekkit olarak bilinen Yakûb b. İshak (802-858) yılları arasında yaşamış büyük dil ve edebiyat alimidir. Bkz: Hayreddin ez-Ziriklî, el-A'lam, Daru'l-İ'lm lil melayin, 8.bs., Beyrut 1989, VIII, 195
- ⁶⁷ Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II, 185
- ⁶⁸ Bu örnekte Basra'nın Küfe'ye tağlibi, Basra'nın daha eski ve daha meşhur oluşundandır.
- ⁶⁹ Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e. II,187
- ⁷⁰ Bahile kabilesinden olan iki Haris, Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,
- ⁷¹ Kuşayr kabilesinden olann iki Seleme, Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187 Abdullah, Ukayl kabilesinden olan iki Ukayl,
- ⁷² Kuşayr kabilesinden olann iki Abdullah, Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187
- ⁷³ Ukayl kabilesinden olan iki Ukayl, es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187
- ⁷⁴ Sa'd kabilesinden olan iki Sa'd, Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187
- ⁷⁵ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,188
- ⁷⁶ Malik b. Zeyd Menat oğullarından iki Kürdüsan, Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187
- ⁷⁷ Ka'b b. Sa'd b. Zeyd Menat oğullarından, Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,187
- ⁷⁸ Bir görüşe göre ise Halifan; Esed ve Ğatafan kabileleridir. Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,188
- ⁷⁹ Bu örnekte Kays; Nas'ın, o da Mudar'ın oğludur. Hidaf ise; Mudar'ın oğlu olan İlyas'ın eşidir. Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,188
- ⁸⁰ el-Ahmakân: Cahiliye döneminde Hanzele ve Rebia'ya verilen isimdir. Kendilerine Mudar'ın iki ahmağı anlamında 'Ahmağa Mudar' denilirdi. Bkz: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, a.g.e., II,188-189

İLK DEVİR İSLÂM TARİHİNDE KURRÂ' KAVRAMI¹

G. H. A. Juynboll

Çeviren: Yusuf Alemdar*

Özet: Özgün adı, “*The Qurra’ In Early Islamic History*” olan bu makalede, “kurrâ” kavramının etimolojik yapısı incelenmektedir. Yazar, makaleyi kaleme alırken her ne kadar bize çok yakın zamanlarda yapılan (M. A. Şaban ve G. Martin Hinds’e ait) iki çalışmadan yola çıkmış olsa bile; kendisinin asıl esin kaynağı, İslâm Tarihi eserlerinde anlatılan hâdiselerdir. Öteden beri Müslümanlar arasında “kurrâ” kelimesinin “K-R-E (=okuma)” kökünden türediği yönündeki düşüncenin genel kabul görmesi, dolayısıyla onun “Kur’an okuyucuları” ve beraberinde “takvâ ehli kimseler” olarak bilinip benimsenmesi bir yana; yazar bu araştırmasında oldukça cesur bir tavır takınarak radikal bir teori ortaya koymaktadır: Geleneksel söylemin aksine, “kurrâ”nın menşei “K-R-Y (karye)” harflerine dayanmaktadır ve bu haliyle “kurâ”, “köylüler, bedevî (göçebe)ler; açıkçası ‘gayr-i medenî (görgüsüz) insanlar” vb. manalara gelmektedir. Buna göre “kurrâ” ile “kurâ” terimlerinin eşanlamlı sözcükler olduğunu savunan yazar, tarihsel olaylar ve onların yorumlarına ek olarak; Kur’an’da geçen “karye” lafızlarının ne şekilde (olumlu-olumsuz), nerede (mekkî-medenî sürelerde) ve hangi bağlamda (öven-yeren) kullanıldıkları hususunu da iddiâsını temellendirmek için delil saymaktadır. Netice itibâriyle; elindeki verilerden, “kurrâ”nın karşılığı olarak biraz da aşağılayıcı, küçük düşürücü ve hakâret içerici böylesi bir sonuç çıkaran yazarın bu tezi, her koşulda tartışmaya açıktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Kurrâ’, Kur’an okuyucuları, Karye, Kurâ, Köylüler, Çöl, Medine, Kentliler

The Qurra’ In Early Islamic History

Summary: In this present study, which was originally titled “*The Qurra’ in Early Islamic History*”, the etymology of the concept of “qurrâ” is discussed. Although the author was oriented by two current studies (by M. A. Shaban and G. Martin Hinds) he basically inspired from the historical episodes which took place in the sources of Islamic History. It is widely accepted view among Muslims that the word “qurrâ” was derived from the Arabic root of “Q-R-E (=reciting)” the meaning of which was taken as “Qur’an reciters” or “pious people”. In opposition to this traditional understanding, the author puts forward a new radical theory in this study. He assumes that the root of the word “qurrâ” was derived from “K-R-Y (qarya/village)” and in this sense the word “qurâ” means “villager, nomadic (bedouin)s” and in particular “uncivilized (i.e. rude) people” etc. in its etymological background. The author claims that the word “qurâ” is the synonymous of the word “qurrâ”. Besides the historical arguments and their interpretations the author also depends his arguments on the verses of the Qur’an. In this respect, he evaluates how the repeated words were used (with positive or negative connotations), where they were revealed (in Mecca or Madina), and in which context (praising or condemning) they were employed. Briefly, the meaning which carries pejorative, impolite and inferior connotations given by the author to the etymology of the word “qurrâ” is open for further discussion.

Keywords: Qur’ân, Qurrâ’, Qur’ân reciters, Qarya, Qurâ, Ahl al-qurâ/Villagers, Bâdiya/Desert, Madîna/City, Ahl al-mudun/City people.

Oldukça yakın döneme ait basılı iki eserde, ilk devir müslüman tarihi metinlerinde geçen *kurrâ*’ teriminin iki çelişkili yorumuyla karşılaştım. Son zamanlara

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Sivas. (alemdar@cumhuriyet.edu.tr)

İLK DEVİR İSLÂM TARİHİNDE KURRÂ' KAVRAMI

kadar bu kavram, genel olarak 'Kur'an okuyucuları' anlamında ele alınmıştır. Bahsettiğim iki çalışma, M. A. Şaban'ın *İslâm Tarihi (H.132/M.600-750)'ne Yeni Bir Yorum*²'u ile G. Martin Hinds'in *(Milâdî) Yedinci Yüzyıl Ortalarında Küfe'nin Politik Mütefikleri ve Onların Arkaplanı*³ adlı araştırmalarıdır. Şaban, *kurrâ*'nın; *Kâf-Râ-Hemze* kökünden değil de, *Kâf-Râ-Yâ'* kökünden türemiş bir tabir olduğunu düşünür ve onu, *ehlü'l-kurân*'ın bir eş-anlamlısı olan 'köylüler' olarak tefsir eder. Şaban'ın ileri sürdüğü delil etkileyici⁴; ancak bana göre bu konuyla ilgili daha pek çok şey söylenebilir. Diğer taraftan Hinds daha muhafazakâr bir görüşü destekler ve bu terimi 'Kur'an okuyucuları' olarak te'vil eder. Bununla birlikte o, onlara yeni bir boyut kazandırır⁵.

Hiç kimse, ilk devir İslâm tarihinde hem 'köylüler'in, hem de 'Kur'an okuyucuları'nın *kurrâ'* kavramının karşılığı oldukları konusundaki varsayıma meydan okuyamaz. Bu makalenin amacı, *kurrâ'* deyiminin farklı bağlamlardaki manalarına çözüm getirmektir. Bu arada Şaban'ın önerdiği yorum, yeniden gözden geçirilecektir.

Tartışmaya başlamak için en uygun tarihi olay *müseyyerûn*⁶ adlı bir grupla ilgilidir. Bunlar, dönemin valisi Said b. el-Âs tarafından 33/653'te Küfe'den kovulan insanlardır. Bu hikâyenin birçok versiyonu vardır ki; bunların ikisinden biri, Seyf b. Ömer ve Vâkîdî'nin rivâyeti ile Taberî'de; diğeri ise, Ebû Mihnef'in⁷ rivâyeti ile Belâzurî'de nakledilmiştir. Bu üç anlatımda; Said'in, Küfe'den küçük bir grubu, fethedilen toprakların⁸ ganimetinin dağılımı konusunda kendisiyle -kabul edilemez bir biçimde- tartıştıklarından dolayı sürgün ettiği hususunda birbirleriyle aşağı-yukarı mutâbakat arzeder. Said Osman'a, onları sürgün etme izni istemek için bir yazı gönderir. Sözü burasında Ebû Mihnef'ten bir alıntı yapmak istiyorum: "Küfe'yi, Mâlik el-Eşter ve onun şu anda burada bulunan arkadaşları yüzünden zabt edemiyorum. Onlar; yani *kurrâ'* olarak bilinen bu kişiler, biraz aptallar." Seyf'in rivâyetinde de, bu insanlara atıfta bulunmak için *kurrâ'* kelimesi yer almaktadır; Vâkîdî'nin bu bölümle ilgili metni ise, bir kesintiye uğramıştır.

Osman Said'e, onları Suriye'ye, Maviye'nin yanına göndermesini tavsiye etti. Ardından Osman Muaviye'ye bir mektup yazarak onu şu tarzda uyardı (Seyf'in aktarımı): "Küfe sakinleri sana, doğuştan sorun çıkarma huyları olan birkaç kişi gönderiyor; onların gözünü yıldır ve onlarla sıkı mücadele et..." (Bu uyarı üzerine) Muaviye onları karşısına aldı ve onlarla münâkaşa etti. Yine Seyf'in bildirimine göre o şöyle dedi: İslâm döneminde onur (*şeref*) elde ettiniz, (başka) insanları(n sahip olduğu bir hayli yer) fethettiniz, onların makam ve mevkilerini ele geçirdiniz. Aldığım duyuma göre, Kureys'e karşı sizde bir nefret oluşmuş; fakat eğer O (Peygamber) onlardan olmasaydı, sizler önceden olduğunuz gibi zelim bir şekilde [eski meskenlerinize] dönerdiniz." Onlar münazaralarında gayr-i medenî olarak davrandıklarında -ki; Vâkîdî'ye göre onlar, Maviye'nin sakalını tuttular- Muaviye çok öfkelenmiş ve onlardan birini ciddi bir şekilde azarladı. (Seyf'in haberi): "Sana gelince Şa'sâ'; senin köyün (*karvetüke*) bütün Arap köylerinin en fenası, (çürümüş, kokuşmuş) en iğrenç bitkiler⁹ orada, en berbat *vâdiye* sahip, işledikleri günahlar sebebiyle adı kötüye çıkmış, en kalitesiz komşuları olan, gururun hiçbir vakit konaklamadığı bir yerdir; eğer bir adam rezillik içinde oraya yaşamaya giderse, ondan dolayı o kınanır ve bu da onun şöhreti için bir ayıp sayılırdı. Bu köyün sakinleri en aşağılık isimlere (*lakaplara*) ve en seviyesiz damatlara sa-

hip olmuşlardır...” vs.

Sonra Muaviye Osman’a yazarak *müseyyerûna* dair hissettiklerini bildirmiştir. Seyf’in naklinde; “adamlar bana geldiler; ne beyinleri, ne de dinleri var. İslâm onları belâ (problem), takvâ da serkeş (sarhoş) yapmış. Asla Allah’ı istemiyorlar, saçma-sapan konuşuyorlar. İlgilendikleri tek şey; *ehlü’z- zimme*¹⁰ zenginleri[ni çekememeleri, yani onların mal varlıklarını kıskanmaları] yüzünden barışı (hu-zûru) bozmaktır. Bu mektubun, Vâkîdî’nin kaydettiği varyantında mânidâr sözcükler buluruz: “Sen (yani Osman), bana şeytanın dili ve onun dikte ettirmesiyle konuşan insanlar gönderdin¹¹. Onlar; *min kâbeli’l-Kur’an* (Kur’an tarafından, yani Kur’an yandaşları) olduklarını -söyleyerek- geldiler¹².” İlk anda bu metni, *Kur’an* kelimesinden *nûnu* atmak sûretiyle *min kâbeli’l-kurâ*, (yani) ‘köylerden’ biçiminde okuyarak düzeltmek istedim. Fakat aşağıda ele alınacak diğer argüman (kanıt)lardan dolayı bu düşünceden vazgeçmek zorunda kalacaktım. Hal böyle olunca, eğer bu satırı literal (lafzî) anlamıyla alırsak, onu ‘Kur’an adına’ olarak tercüme etmemiz gerekecektir. Bu değerlendirmeye göre onlar, kendilerini Kur’an’a karşı özel bir âşinâlık (yakınlık)ları bulunanlar -veya, hatta gerçek manada Kur’an okuyanlar- olarak gördükleri anlaşılıyor. Bununla birlikte bu olayın farklı açıklamalarında, Kur’an okumayı bir tarafa bırakın; Kur’an’ın kendine neredeyse hemen hiç referans olmadığına bakılırsa, bu, ihtimal dahilinde görülme-yebilir. Bu doğrudur; zira Seyf’in versiyonunda biz, Muaviye’nin bu insanları sadece bir defa ziyaret ettiğine ve onları, birbirlerine Kur’an okumayı öğretirken gördüğüne rastlarız¹³. Diğer taraftan onlar, öylesine aptal ve sorun çıkarıcı (problemli insan)lar olarak aşağılanır ve onların atalarının alçaklığı hatasız olarak öyle bir vurgulanır -ki, pasajdaki *karye* sözcüğünü hatırla-; bu nedenle bende onları, Kur’an bilgileri yüzünden diğer müslüman-kardeşlerine sosyal açıdan örnek olabilecek seçkin bir insan sınıfı olarak değil, genellikle dışlanan çapulcu bir halk tabakası olarak görme temâyülü başgösterdi. Dahası; metin, onlar *kurrâ’* olarak *isimlendirilirler* der; aksine onlar *kurrâ’dırlar* demez. Bu noktada bende, Şaban’ın önerisine uyma; yani *kurrâ’* kelimesini, sanki *Kâf-Râ-Yâ’* kökenliymiş gibi algılama ve onu ‘köylüler’ olarak çevirme eğilimi ağır bastı.

(Bir) kişi (çıkıp şöyle bir soru) sorabilir: Şimdiye kadar herkes tarafından sıkça kullanılan bu tabirin, pratikte ‘Kur’an okuyucuları’ anlamında ele alınması gerçeğinin izahı nedir (veya nasıl yapılacaktır)? Bu terime aynı anda her iki manayı taşıyabilme imkanı verebilecek muhtemel başka bir bakış açısı var mıdır? Şaban, *kurrâ*’nın, bizzat kendilerinin gitgide ‘azalmakta olan prestijlerini yükseltmek için’ takındıkları bu ünvanın daha da karmaşıklaşmasını teşvik etmiş olabilecekleri görüşünü ileri sürer¹⁴. Ne yazık ki Şaban, bu cazip çözüm için bir delil ortaya koymaz. Bununla birlikte ben, İbn E’sem’in *Kitâbü’l-Fütûh* adlı eserinde aynı olayın açıklamasından esinlenerek yapılacak bir metin kritiğinde, bunun orada da desteklendiği sonucunu çıkarıyorum. İbn E’sem’in sonradan bir hikâyeye dönüştürdüğü¹⁵ bu açıklama, çeşitli müellifler tarafından nakledilen değişik rivayetlere¹⁶ dayandırılır.

Böylece İbn E’sem, Said b el-Âs’ın yeni atanmış bir vali olarak Küfe’ye nasıl girdiğini ve kendileriyle vakit geçirmek için seçkinler (*esrâf*) ile Kur’an okuyabilenleri nasıl davet ettiğini anlatır ki, o bu konuda şöyle demişti: “...Benim en çok sevdiğim kimseler Kur’an’ı çok güzel okuyanlardır.” İbn E’sem’in, öyküsünü anlatırken, belirgin olarak ‘okuyucular’ karşılığında kullandığı *kurrâ’* kelimesi

üzerinde tökezlediği gayet açıktır. Yukarıda bahsedilen sözlü münazaradan sonra Said Osman'a şunu yazmıştır: “el-Eşter’in yanında bulunan bazı insanlar “*yez’amînâ ennehüm el-kurrâ’ ve-hüm es-süfehâ*” (kendilerine *kurrâ’* süsü veriyorlar; halbuki onlar [gerçekte] aptal (veya câhil)dirler. İbn E’sem’in, kendisine iletilen bu mektubun metnini köklü olarak değiştirmiş olabileceği kanaatinde bulunabilmemiz için hiçbir gerekçe yoktur. Üstelik metnin ifade tarzı, yukarıda alıntısını yaptığımız Ebû Mihnef versiyonu tarafından da hemen hemen desteklenir vaziyettedir. Lügat manasıyla alındığında bu cümle şu anlama gelir: O insanlar, yani *kurrâ’*, *başkalarının kendilerini Kur’an okuyucuları olarak düşünmelerini arzuladılar; fakat onların gösterişe dayalı tutumları genel kabul görmemiştir*. Onlar sürüldükten sonra, onların ardında Kûfe’de kalan diğer *kurrâ’*-daşlar, Osman’a mektup yazarak çok sayıda kardeşlerinin sürgüne gönderildiğinden şikayet ederler. Öteki kaynaklardan (Ebû Mihnef, Belâzürî) biliyoruz ki; buradaki imzalar, Kûfe(’nin)-*kurrâ’*’sı olarak bilinenlere aittir ki, bunların isimleri gizli tutulmuştur. Bununla birlikte İbn E’sem, onun notunu şöyle kaydeder: “...*Min kurâ* (köyler) *ehlü’l-Kûfe*”¹⁷ Başka bir deyişle; burada tarihçiyi, oldukça net bir şekilde, gayet iyi bilinen ‘köylüler’(deyimi) ile imza sahiplerine atıfta bulunmakta olduğunu görüyoruz.

Osman mektubu okuduktan sonra, o mektubu kendisine getiren şahsa şu soruyu sordu: “Bu mektubu kimler (nasıl kimseler) yazdı?” Mektubu getiren de, ki, biz onun Kûfe *kurrâ’*’sından biri olduğunu biliyoruz; yine güya [bir Kur’an okuyucusu] taklidini sürdürerek ona şöyle cevap verdi: “Onlar Kûfe sakinlerinin iyileri (*sulehâ*’sı), güzel Kur’an okuyucuları (*kurrâ’*’sı), dindar (*müttakî*) ve değerlilerinden (*fudalâ*’sından) olan insanlardır”¹⁸. Acaba ben; İbn E’sem’in rivayetinin, o günlerde *kurrâ’* halâ ‘köylüler’ olarak biliniyordu; ancak önceden Şaban tarafından belirtildiği üzere onlar, insanların kendilerini Kur’an okuyucuları olarak algılamalarını sağlamak için çok uğraşıyorlardı tezini isbata dair gerekli veriyi sunduğu yönündeki neticeyi elde etmede haklı çıkmış oldum mu¹⁹?

Bu kişilerin Kur’an okuyucuları olmadıklarıyla ilgili teoriyi destekleyen henüz *su/gün yüzüne çıkmamış*²⁰ (ve burada zikredilmeyen) daha bir sürü kanıt bulunmaktadır. *Müseyyerünun* meşhur reisi Mâlik el-Eşter’in, savaşa gitmeden önce askerlerine hitap ederken Kur’an’ın, insanları ateşleyici (heyecanlandıran, galeyana getiren ve harekete geçiren) âyetlerine hiç başvurmaması tuhaf değil midir²¹. Diğer ünlü bir Kur’an okuyucusu olan Yezîd b. Kays da böyle yapmamıştır²². Öte yandan Ali, konuşmasını Kur’an’dan pek çok alıntılarla süsler. Bununla beraber biz, hiçbir yerde el-Hâris b. Abdillâh el-A’ver ve Alkame b. Kays en-Nehâî dışında sözü edilen *kurrâ’*’dan hiç kimseyi Kur’an(’ın) *kıraati*yle birebir ilişki içinde bulamıyoruz²³.

Kurrâ’ kelimesi, ‘köylüler’ anlamına gelir şeklindeki iddiayı savunulabilir varsayarak şu soru sorulmalıdır: Neden ‘köylüler’, yani *kurrâ’* veya *ehlü’l-kurâ*, İslâm’da bu kadar kötü bir ün kazanmışlardır? Niçin onlar aptal, cahil ve düşük seviyeli insanlar olarak nitelendirilmişlerdir? Ve gerçekte onlar kimlerdir?

Lisânü’l-Arab’daki KRY maddesi; *karyetün* (‘köy, kasaba’) kelimesinin, *kârin* (‘sâkin’) ile birlikte *bâdiyetün* (‘çöl’) ve orada oturan *bâdinin* zıt anlamlısı olduğunu belirtir. Bizler bu karşılıklıta, Arapların yerleşik hayat ile göçebe yaşam tarzı arasındaki -uçurumu andıran- ikilemi kolayca anlarız. Buna rağmen, yine de hiçbir şey, *karyenin* kötü bir şöhreti temsil ettiğini göstermez. Öte yandan,

Kur'an'a baktığımızda tamamen bundan farklı bir şey buluruz.

Karye sözcüğü, çoğulu *kurâ* ile birlikte Kur'an'da elli yedi defa geçmektedir ki, bunların ellişi açıkça olumsuz anlam taşıyan bir bağlamda yer almaktadır. Bunlar, örneğin çoğunlukla; Mekke, Sodom, Antioch (Antakya) ve Şuayb'in şehirleri olan Ad ve Semûd gibi inançsız, dik başlı ve günahkar insanların kentlerini dile getirmek için kullanılmıştır. Mekke, kutsallık içeren *Ümmü'l-kurâ* ismini; yani 'köylerin anası' adını taşımaktadır. Çünkü orası, müslüman yorum-bilim (tefsir ve te'vil)ine göre; o *ehlü'l-kurâ*'nın *kiblesi*, hac için toplanma yeri ve bütün köylerin en fazla saygı gösterilenidir. Bu şekillenmenin gerekçesi olarak iki ayrı neden ileri sürülmüştür: (1) Çünkü yeryüzü onun altında (kalan bir seviyede) konumlandırılmıştır; ve (2) yine çünkü, ilk ev orada inşa edilmiştir²⁴. Kelimenin, Medenî *sûre*lere göre Mekkî *sûre*lerde olumsuz anlamda geçme oranı, dörtte bir nibetindedir.

Kur'an'da *medîne* lafzının sıklığını araştırdığımızda, onun da Mekkî *sûre*lerde iki kez menfî manada kullanıldığını görürüz ki, bunlardan biri kayda değer özelliktedir. (XXXVI. Sûre, 20. âyet). Zira orada âyet isyankar bir *karyenin* eş-anamlısı olarak yer alır. *Medîne* kelimesi Mekkî *sûre*lerin tümünde dokuz kere geçer. Bu da, Muhammed'in bu sözcüğü Hicretten önce bildiğinin bir isbatıdır. Hicreti müteakiben, ki; Muhammed'in misyonu iki *karyede*, yani Mekke ve Tâîf'te başarısızlığa uğramanın akabinde O, Yesrib'e yerleşti. İşte o zamandan sonra *medîne* kelimesi artık Kur'an'da olumsuz anlamda kullanılmaz oldu. *Medîne* teriminin Muhammed'in politik düşüncesindeki önemi, zannediyorum üzerinde durduğumuz tartışmadan birazcık sapmayı mazur görür ki; yine de bu ayırımı, konumuzla yakından ilgilidir.

Muhammed, hayatında *medîne* lafzını ilk duyduğunda, kendi ana dilinde onu, *karye* sözcüğünün müteradifi olarak düşündüğünü farzedebiliriz. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse; Mekke'deki Arapların, sakinlerini sürekli oturmakla zaman geçirmeye alıştıran yerleşim birimini ifade etmek için telaffuz ettikleri *karye* deyimini; Muhammed'e göre, Arap olmayanların kullandıkları *medîne* kelimesinin eş-anamlısı idi. Bu sözcük, belki de Arapça'ya Arâmice'den Yahudiler ve/veya Hristiyanlar tarafından sokulmuştur. Genel olarak söylemek icabederse; insanlar kendi ana-dillerinden olan bir kavramın başka bir dildeki -veya en azından diğer bir dil grubuna ait- karşıtını, ikisinin de kendi günlük konuşma dillerinin bir parçası olan ve aynı manaya gelen iki lafızdan daha kolay tanıyabiliyorlardı.

Yine biz, *medîne* kelimesinin bilinen artı bir anlama sahip olduğunun; yani ilaveten 'hükümranlık alanı' manasına geldiğinin Muhammed'in gözünden kaçmadığını varsayabiliriz²⁵. Bu ek anlamı Muhammed'e öğretme payesinin, Yesrib Yahudilerine verilmesi gerektiği netmiş gibi gözükabilir; ancak Mekke'deki Yahudilerin veya Hristiyanların, zamanında onu bu kelimeyle tanıttıkları daha inandırıcı gelmektedir. Kaldı ki, çoğulu *medâin* ile birlikte *medîne* sözcüğü, oldukça yoğun biçimde Mekkî *sûre*lerde geçmektedir ve biri hariç, her seferinde Yahudî ve Hristiyan efsanelerine dayalı bir kontekste ortaya çıkması çok dikkat çekicidir. Bahsettiğimiz gibi, Hicretten sonra bu lafzın menfî manası tamamen kaybolmuştur.

Muhammed, *medîne* kelimesinin aynı zamanda 'egemenlik bölgesi' anlamını

taşıdığını farkettikten sonra; bu sözcük, kendine ait rolü, O'nun *kavram dünyası*²⁶nda oynamaya başlamıştır. Bu rol aşağıdaki şekilde yeniden kurgulanabilir. Muhammed 'hakimiyet sahası'nın ne manaya geldiğini tam olarak kavrayamamış olabilir; lakin O bunu, İlahî bir korkuyla ve bilahere de ilhamla doldurmuş olabilir.

Bir ara O'na, Yesrib'in çok uzaklarından gelen birkaç kabile mensubu yaklaştı. Yesrib Araplarına göre Peygamber'in Mekke'deki vaazları, *kâhinler* sınıfının bir temsilcisinin aktivitelerinden öte bir şey ifade etmiş olmamalıydı. Bir dâva olarak İslâm'ın, onların nezdinde pek fazla önemi yoktu. Fakat onlar Muhammed'e karşı, bir insanın, tavsiye ve öğütlerine güvendiği bir gelecek okuyucusuna (geleceği gören, anlayan ve yorumlayan; yani gelecekte haber veren bir kişiye) gösterdiği saygıyı içten içe hissetmeye başlamışlardı. Evs ve Hazrec kabileleri, bu Mekkeli *kâhinin* ara-bulucu (*hakem*)²⁷ olarak bir fonksiyon ifa etmesi yönünde müdahalede bulunmasını istediklerinde, Muhammed bu teklifi kabul etti ve söyleneceği göre de Evs ve Hazrec müzakerecilerinin derhal İslâm'a girmelerini sağladı. Olasıdır ki, bu aşamada O, diğer amillerin yanısıra aşağıdaki iki sebepten ötürü çok memnun kalmıştır:

(1). Kabileler arasında *hakem* olma rolünün getirdiği sosyal statü, O'nun Mekke'de elde edebileceği herhangi bir mevkiden daha üstündü. Bu durum, O'nun, insanları kendi dinine inandırmayı daha da kolaylaştıracak olması anlamına gelmiştir.

(2) Yesrib'de, Mekke'de yaşayan Yahudilerin aksine, kendilerine ait *karye*lerde oturan pek çok yahudi bulunmaktaydı. Bu Yahudi *karyelerini*, şu veya bu şekilde kendisine ait bir 'hükümler alanı', bir *medîne* (site devleti) fikrini gerçekleştirebileceği yerler olarak aklından geçirmiş olamaz mı? Ve eğer Yahudi *karyelerindeki* politik yapılanma tatmin edici bir görüntü verecek idiyse, yargıçlık (şeflik) yapmak adına Arap *karyelerinden* ibaret olan kendi toplumunu oluşturma aşamasında, o politik yapıyı bir örnek olarak kullanamaz mıydı?

Hatta Muhammed'in, Yahudilerinki de dahil Yesrib'in bütün *karyelerinden* meydana gelen geniş bir 'egemenlik bölgesi' -ki, O, bu deyimini içini nasıl doldurursa doldursun²⁸- yaratma düşüncesiyle de flört etmiş (irtibat kurmuş) olabilir. Bu fikir sadece bir tahminden ibaret değildir. Muhammed'in, her halükârda kendini, bir kez daha Yesrib'in Yahudi kabilelerini yönetecek bir Yahudi peygamberi olarak hissettiği, en azından kendini bu role güç-bela hazırlamaya muktedir olabileceği zehabına kapıldığı akıldaki tutulmalıdır. Bunun dışında O, aynı zamanda Arap kabilelerinin hakemliği/liderliği işlevini yerine getirmiş olacaktı. Muhammed'in Yahudilerle olan ilk ciddi temasında O, onlarla; Arapların ve Yahudilerin ortak atası ve monoteizm (tek tanrılı din)in kurucu-önderi olması hasebiyle İbrahim'in konumunu tartıştığı söylenir. O sırada Yahudiler O'na gülmüşler ve O'nu yeni bir Yahudi peygamberi olarak tanımayı reddetmişlerdir. Bu durum IV. *Sûre*'nin 150. âyetinde tam da şöyle tasvir edilir: "Bizler (yani Yahudiler), (peygamberlerden/-in) bazılarını inanıyor, bazılarını inanmıyoruz"²⁹. Yine Arap kabilelerinden O'na bağlanıp bağlanamama hususunda karar veremeyen ve *münâfikûn* diye bilinen zümre de; Muhammed'in, peygamberliği ile ilgili planlarını bozmuşlardır. Bizler; başlıca amacı, Mekke'yle etkili bir şekilde rekabet etmek olan Muhammed'in, Yesrib'de kurmaya çalıştığı ekonomik birlikte³⁰, *medîne* terimini düşünürken aklından geçmiş olması muhtemel gözükürken ütöpik politika-

nın sezintilerini farkedebiliriz.

Konudan biraz ayrılıştan sonra *karye* ile ilgili değerlendirmeye yeniden başlanabilir.

Biyografisinden izlediğimiz kadarıyla, Muhammed Yesrib'e yerleştikten sonra; politik, ekonomik ve dinî alanların dışında, bir de etkin sosyal motiflerle beslenmiştir. Bununla birlikte, Buhârî'den³¹ nakledilen aşağıda verilecek bir hadiste belirtildiği gibi; Yesrib, tâ baştan beri Muhammed'in gözünde Mekke'ye benzer bir *karye* gibidir: “*Ümirtü bi-karyatin te'küülü'l-kurâ*” (Bana [diğer *kayeleri* yiyen] bir *karyeye* sığınmam emrolundu). Daha sonraki yıllarda Medînetü'n-Nebî, Yesrib adının yerini almış³² ve *medîne* kelimesi, yukarıda müzakere edilen ve Arâmice olan yan anlamı dışında, *karyeden* başka bir mana ifade etmeye başlamıştır. Bu, aşağıda yer alan İbn Hanbel'den rivayet edilen bir sözle desteklenir. Bir adam başka birine sorar: “*E-fi medînetin tesküünü ev fi karyetin? Kâle: Lâ, bel fi karyetin*” (Bir *medîne*de mi, yoksa bir *karyede* mi oturuyorsunuz? O da cevaben şöyle dedi: Hayır, bir *karyede*³³).

‘Öteki *kayeleri* yutan *karye*’ deyişi, bizim, gerçekte Medîne diye adlandırdığımız *karyeler* grubunda neyin tesis edildiğinin harika bir fotoğrafını çizer. Bizler, Arap ve Yahudi kabilerinin farklı iskan yerlerini, farklı *karyeler* olarak tasavvur etmeliyiz. Bunların biri veya bunlardan küçük bir grup, yakınında bulunan diğerleri üzerinde bir hegemonya (sulta/baskı) kurmuştur. Kezâ bizler, Kur'an ve Hadis yorumlarından, Muhammed ve onun takipçileri tarafından ‘yutulan (hükmedilen)’ bir *karyeyi* nasıl resmedebileceğimizin açık ipuçlarını elde edebiliriz. Bu, Medine'den iki mil mesafede (uzaklıkta) bulunan ve geçmişte Muhammed'in yaşadığı bir Yahudi kabilesi olan Nadîr *karyesi* ile alakalı (bir olaydır. LIX. *Sûre* 14. âyeti³⁴ Beydâvî'nin tefsiriyle³⁵ şöyle der: “Onlar (yani Yahudiler ve *münâfiklar*) gayet muhkem bir şekilde kuşatılmış şehirlerin dışında [Arapçası: *kuran muhassanetin*] (yani etrafı surlar/ana-giriş kapıları [*dürüb*] ve çukurlar/hendekler [*hanâdik*] ile güçlendirilmiş; veya duvarların arkasından³⁶) (yani [kendilerinin] özel yaşama olan aşırı düşkünlüklerinden dolayı³⁷) size karşı büyük güç oluşturarak, yani birleşmiş ve anlaşmış olarak savaşmayacaklar. Onların kendi aralarında cesaretleri yüksek düzeydedir ve sen onları müttelik sanırsın; halbuki onların kalpleri dağınıktır. Bu böyledir; çünkü onların anlayışları kıttır.” Bizler, (şimdi burada) adetâ Muaviye, Osman ve Said b. el-Âs'ın; kendilerini *kurrâ*' diye niteleyen insanları aşağılayarak, onları küçük düşürücü konuşmalarını içeren ve yukarıda/-ya kaydedilerek sunulan metni yeniden dinliyor gibi değil miyiz?

Lisânü'l-Arab'dan anlaşıldığı kadarıyla; *karye* kelimesi, az önce işaret edildiği üzere *bedv*, ‘çöl’ sözcüğünün karşıtı olarak ele alınır. Bundan yola çıkarak bizler, *karye* sakinlerinin daha yüksek bir sosyal statüye sahip oldukları ve bir anlamda da *hâzır*, ‘yerli’ sınıftan oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Taberî'de; bir grup köylünün, yerleşik hayat yaşamayan başka bir (bedevî) gruba; kendilerinin diğer köylülerle muharebede, göçebelerden daha yetenekli olduklarını söylediklerine dair bir rivayet bulunmaktadır. Bedevîler de köylülerin aksine, kendilerinin savaşın nasıl bir şey olduğunu bildiklerini söylerler.³⁸ Öte yandan, Peygamber'e isnad edilen bir hadisin bildirdiğine göre; *ehlü'l-kurâ*, yerleşik olmayan (çöle ait) gelenekle özdeşleştirilir. Peygamber, kertenkele yemenin, *karavîyun*³⁹ ile eş-değer mesabede olduğunu belirtmiştir. Nitekim *ehlü'l-kurâ*, yani (meskûn mahallerden uzak yerlerde) yalnız ama yerleşik hayat yaşayanlar

İLK DEVİR İSLÂM TARİHİNDE KURRÂ' KAVRAMI

(*dıyâ*)⁴⁰ ile çöl gezginleri kertenkele yerler; şehir insanı (*ehlü'l-müdün*) ise bunu yapmaz⁴¹. Kişi neredeyse *karaviyün* kelimesinde, bir modern Mısır deymi olan *beledîn*in öncül habercisini tanıır gibidir.

Ben, Kûfe gibi bir kentin, aynen Medine gibi şehir merkezinin çevresine doğru serpilmiş *karyelerin* veya *karye* öbeklerinin bulunduğunu söyleme riskine giriyorum⁴². Medine'den Kûfe'ye kayan insanlara, *karyelerdeki* yerleşim birimleri gösterildi. Örneğin; *müseyyerûn* Kûfe'ye döndüklerinde, zamanın valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî onları tekrar oraya yerleştirdi (*ve-sekkene Ebû Mûsâ'n-nâs*)⁴³. Benzer şekilde, Muhammed'in; Kaynuka, Nadîr ve Kureyza Yahudi kabilelerinin *karyelerde* terkettileri yerleri, çöl ehlinden yeni ihtidâ etmiş olanlara tahsis etmiş olması çok manidâr gözüküyor. Muhammed, kuvveti ancak kendi takipçilerini, kendine yakın bir çevrede güçlü ve organize bir topluluk olarak tutma yoluyla elde edebileceğinin tam bilincinde olmalıdır. Yerleşik olmayan her şeyin, neden Mekke'de olduğundan daha etkili bir biçimde, yerleşik hayat tarzından daha düşük seviyede sayılma sebebi, muhtemelen budur. Önceki Yahudi *karyelerinin* yeni sakinleri, son zamanlara kadar gezgin olduklarından; ki zaten, göçebe yaşam sivilinin özelliklerinin çoğu kendilerinde görülür⁴⁴ ve sezilir⁴⁵ idi; İslâm'a girmiş olmalarına rağmen kendilerine yukarıdan bakılmaktaydı. Ve artık *ehlü'l-kurâ* deymi (veya Şaban'ın iddiasını ve gerideki sayfalarda sunulan ilave delilleri kabul edersek) *kurrâ*' terimi, küçük düşürücü bir anlam kazanmış, Kur'an diline eklenmiş ve sosyal mülahazalarla canlı tutulmuştur. Bundan böyle *karyelerin* sakinleri, ister yerleşik hayat yaşasın, isterse yaşamasın; onların sosyal statüleri, *Medine* yerlileri tarafından hor-hakir görülmüştür⁴⁶.

Şu ana dek, *kurrâ*' kavramının yorumunun ne kadar karışıklığa sebep olduğunu gördük. İslâm tarihinde ortaya çıkan çeşitli metinlerde *kurrâ*' diye bilinen kesimle ilgili önemli bir hadise daha vardır. O bağlamda terimin ne anlam ifade ettiğini görmek ilginç olabilir. Sözkonusu olayların zamanı, bizim yukarıda şimdiye değin üzerinde durduğumuz İslâm tarihinin oldukça erken bir devrinden, Muhammed'in prestijinin henüz doruk noktasına ulaşmadığı bir dönemden alınmıştır. Bu vak'a, Uhud savaşıdan hemen sonra Hicretin 4. yılında Bi'r-i Meûne'de katledilen -kırk veya yetmiş- müslüman(lar)la alakalıdır. Onlar, Muhammed tarafından -W. Montgomery Watt'ın kullandığı tabirle- 'misyonerler' olarak, kendilerine İslâm dâvasını anlatmak (tanıtmak) amacıyla bir kabileye gönderilmişlerdi. Aniden pusudan saldırıya uğramalarının ardından, ikisi hariç hepsi şehit olmuşlardı⁴⁷.

Bu hadiseyle ilgilenen ilk devir Müslüman araştırmacılarından birkaçına müracaat ettiğimizde, bu şehitleri dile getirmek için kullanılan ifadelerin çeşitli metinlerde çok farklı olduğunu görüyoruz.

İbn İshâk (ö. 150/767) -çoklu *isnâd*:- *Min hıyeri'l-müslimîn* (Müslümanların en iyilerinden); ve: *Müsemmeynâ min hıyeri'l-müslimîn* (Onlar en iyi müslümanlar olarak isimlendirildiler)⁴⁸.

Vâkıdî (ö. 207/823) -çoklu *isnâd*:- *Şebâbetün yüsemmevne'l-kurrâ* (*Kurrâ*' olarak adlandırılan genç insanlar)⁴⁹.

İbn Sa'd (ö. 230/845) -çoklu *isnâd*:- 1. Vâkıdî ile aynı, 2. *Ve-kânû yüd'avne finâ'l-kurrâ* (Aramızda *kurrâ*' olarak çağırılırlardı)⁵⁰.

Halife b. Hayyât (ö. 240/854): İbn İshâk ile aynı⁵¹.

Belâzurî (ö. 279/892): *Ensâbü'l-Eşrâf*'ında bir niteleme yok.

Ya'kûbî (ö. 284/897) -*isnâdsız*:- ...*Ve-neferan min eshâbihi fi tis'atin ve-ısrîne* (aynıyla iktibas) *âmmetühüm bedrîyun* (...Çoğu Bedir savaşında yer almış ashabından yirmi dokuz (aynen alıntı) kişilik bir grup)⁵².

Taberî (ö. 310/923) -çoklu *isnâd*:- *Müsemmeynâ min hıyeri'l-müslimîn* (Müslümanların en iyileri olarak isimlendirilmişlerdi)⁵³.

Hadîs koleksiyonlarında bazıları, yukarıda henüz zikredilenlere az-çok benzeyen nitelendirmeler buluruz. Örneğin; İbn Hanbel'in *Müsned*'inde şunu okuruz: *Künnâ müsemmihimü'l-kurrâ' fi zemânihim* (O günlerde biz onları *kurrâ'* olarak çağırırdık)⁵⁴. Diğer taraftan, bu tür vasıflandırmalarda çok yüceltici ekler de buluruz. Meselâ; *Yukâlû lehümü'l-kurrâ'* (Kendilerine *kurrâ'* denilirdi) ve sonra aşağıdaki tasvir eklenir: ...Geceler boyunca birlikte Kur'an okudular ve onun üzerinde (onu anlamaya) çalıştılar. Gündüzleri de mescide su taşırlardı. Yine onlar, *ehlü's-suffe* ve fakirlere yiyecek temin etmek için odun toplayıp satarlardı⁵⁵.

Bu örneklerden yola çıkarak, önceki haberlerde yar alan *kurrâ'* kavramını Kur'an okuyucuları olarak tefsir etmenin, İbn Hanbel'den nakledilen son metne rağmen, muhtemelen yanlış olduğu netlik kazanmış olabilir. Yine de her halükârda son metne ilişkin çeşitli akıl yürütmeler dikkate alınmalıdır.

Suffe ehlinin tarihselliği, en azından onların çok fakir kimseler olduğu gerçeği, Watt tarafından şüpheyle karşılanır⁵⁶. İlgili rivayet; belki de ilk etapta yapılan nakillerden epey sonra oluşturulan (daha doğrusu kurgulanan) bir tarihin, tarihî olmayan abartılarla süslenmiş ve takvaya büründürülmüş bir uydurmasıdır (senaryosudur). Bu fikir, Vâkıdî'ye ait yukarıda verilen alıntının devamı tarafından da desteklenir. Bu devam, '*kurrâ* olarak çağırılan' gençlerin bir tanıtımıdır ki, bu, İbn Hanbel'deki rivayete çok benzer. Onun, *kurrâ*'nın orijinal eski tasviri olabileceğini düşündüğüm için, (burada) bir tercümesini vereceğim ki, onun temelinde İbn Hanbel'deki anlatım vardır; işte o gelişti ve şimdiki şeklini aldı. Vâkıdî'de şöyle der: "Akşam olduğunda birlikte ders çalışmak ve *namaz* kılmak için Medine'nin bir yerine giderlerdi. Gündüz olduğunda ise, Allah Resûlü (S.A.V.)'ne mahsus odalara (O'nun hücrelerine) tatlı su taşır ve yakacak odun toplarlardı. Yakınları, onların mescitte kaldıklarını düşünürken; mescitteki kişiler de, onların akrabalarıyla birlikte kaldıklarını zannederlerdi." Bu açıklamada da belli olduğu gibi; Medineli arkadaşlarının kafasında, onların belirgin olarak ika-met yerlerinin neresi olduğu (tam olarak nerelerde yatıp-kalktıkları) ve geçinmek için ne yaptıkları doğrultusundaki sorularla ilgili kuşku ortaya çıkmıştır. Sonuçta bu izahtan; onların, yaşamlarını hizmet etmekle kazanan, açıkçası ticaret ve tarımla ilişkisi olmayan sade bir grup oldukları anlaşılıyor.

Dahası, o dönemlerde kendilerine Kur'an okuyucuları şerefini kazandıracak biçimde Kur'an'ın tamamını veya çoğunu ezbere/-den okuyabilecek kırk -veya yetmiş- kişinin bulunmasının mümkün olmadığı da belirtilmelidir. Ayrıca Muhammed'in, ashabından -önde gelen- Kur'an okuyucuları takımını, hep birlikte tehlikeli bir göreve gönderecek kadar dikkatsiz davran(a)mayacağını da hesaba kattığımdan, buna hiç ihtimal vermiyorum. Hadi bir an için tartışma gereği diyelim ki, onları gönderdi. Peki neden kaynaklarda, o kadar fazla miktarda

Kur'an bilgisinin ziyan edildiğine dair hiçbir emare yok? Muhammed niçin kendi nezdinde özel yerleri olan seçkin sınıfının o kadar üyesinin hayatını mahvetsin? Bütün bunlara ilaveten, o şehitlerin vefatlarının Bi'r-i Meûne'de vukû bulduğu yaygın kanaat olarak biliniyor gözükmemesine rağmen, onlardan hiçbirinin, biyografi sözlüklerinde (tabakât ve terâcim kitaplarında) Kur'an bilgisine sahip birileri olarak bahsedilmemesinin garipliği de ayrıca münakaşa edilebilir. İbn Hacer⁵⁷, Vâkıdî⁵⁸, nin zikrettiği on dokuz kişiden sadece ikisine, İslâm'ı, ötekilere nispeten önceden kabul edenler olarak vurgu yapar; geri kalan çoğu ise, zaten hicretten sonra Müslüman olmuştur. İbn Hacer, İslâm'a girişi, Uhud savaşından sonra gerçekleşen yalnızca birinin ismine yer verir ki; bu da onun, Bi'r-i Meûne'de ölümle karşılaşmadan evvel geçirdiği sadece dört ay demektir (Müslüman olarak yaşadığı dört aya tekâbül etmektedir)⁵⁹.

Peki şayet bu *kurrâ'*, Kur'an okuyucuları değil idiyeler, kimlerdi onlar? (Yoksa) Onlar 'köylüler' miydi? Diğer bir söyleyişle; bu kitle, Muhammed'in, Medine'yi meydana getiren muhtelif *karyeler*de kendilerine oturma-yerleri tahsis ettiği sonradan Müslüman olan insanlardan mı oluşuyordu? Son derece şüpheli olmasına rağmen; kaynaklarda ismi geçmeyen, fakat her şartta sayılarının abartılmış olarak kırk veya yetmiş olarak gösterilen Bi'r-i Meûne'de öldürülmüş insanların durumu böyle olabilir. Kaynaklarda adı bulunanlardan on ikisi Hazrec kabilesinden, üçü Evs'ten, dördü de sırasıyla Gatafan, Süleym, Kinâne ve Huzâî'dendirler. Bu son dört kişi, gerçekte yukarıda açıklanan 'köylüler' anlamındaki *kurrâ'* tanımının çağrıştırdığı mananın karşılığı ile örtüşebilir. Hazrec ve Evslilere gelince; her şeyden önce onlar, Muhammed'in ticaret ortaklığını talep etmiş kabilelere mensup bulunan ve Ensar olma şerefini elde edip de Yesrib'de O'nun önde gelen arkadaşı çevresini oluşturan zümre olmasına rağmen; Muhammed Yesrib'e gelmeden evvel ve *karyeler* grubunu, yani Yesrib'i, ki; bununla, yukarıda açıklandığı üzere, ne anlam kastederse etsin; *Medinetü'n-Nebi'*ye tahvile teşebbüs etmeden önceki *karye* sakinlerinden başkaları değillerdi. İbn Hacer'in *İsâbe*'sinde, Vâkıdî tarafından sözü edilen *kurrâ'*nın tümü içerisinde hiç kimse vasat düzeyde bir övgüden daha fazla (normalin üstünde) bir övgüyle methedilmez. Onların çoğu bir satırda geçiştirilmiştir⁶⁰.

Tüm bu argümanlar, bütün halinde *kurrâ'* tabirinin 'köylüler' olarak te'vili lehine işaret etmektedir. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçen bir rivayette, kelimeyi bundan başka bir şekilde anlamak neredeyse imkansızdır: *İnne ünâsen min hamkâ kurrâ'iküm yez'amunâ enne hudâbe'l-lihâ harâm* (Sizin *kurrâ'*nızın en ahmaklarından bazıları, sakalları boyamanın haram olduğunu iddia ediyorlar. III 1, p. 150). *Hiyâru'l-müslimîn* deyimi, belki de 'iyi, âdil Müslümanlar' anlamından öte başka bir mana taşımaz. Nitekim burada *hiyâr* sözcüğü, onların sosyal arkaplanlarından ziyade inançlarının güçlülüğü ile bağlantılı olan yüceltmeye yönelik bir şeye karşılık gelir. Lâkin, yukarıda şimdiye kadar söylenenler bir tarafa; bizler, *kurrâ'* teriminin yorumuyla ilgili karmaşıklığın nasıl ortaya çıktığını halâ bilmiyoruz. Bundan dolayı 'köylüler' kelimesinin 'Kur'an okuyucuları' anlamına tıpatıp uyup-uymadığı veya en azından onunla ilgisi olup olmadığı sorusu, haklı bir sorudur. Bu soruya cevap vermek tehlikeli bir görevdir. Çünkü; en azından benim öngördüğüm kadarıyla, onun hakkında, üzerine bir teori inşa edilebilecek sonuca ulaştırıcı hiçbir dayanak bulunmamaktadır. Bununla birlikte ben, çok dikkatli bir şekilde dile getirmem gereken bir teori denemesine girişeceğim. Bu teori, aşağıdaki kanaatlerden kaynaklanmıştır.

Bi'r-i Meûne'de *kurrâ'* olarak şöhret bulan kırk -veya yetmiş- kişi katledildiğinde bir vahiy gönderilmiştir. Bu vahyin, bir ara Kur'an'ın bir parçası olduğu düşünülmüştür. Ondan sonra da bu, ya neshedildi veya unutuldu⁶¹. Kur'an'da yer almayan bu vahiy şöyle der: *Belliğhü annâ kavmenâ annâ (kad) lekînâ rabbenâ fe-radiye annâ ve-erdânâ* veya diğer bir varyantta *ve-radînâ anhü* (Kavmimize bizden bahsederek deyin ki, biz Rabbimize kavuştuk; O bizden razı oldu, bizi de razı etti veya biz de O'ndan razı olduk⁶²). Nihaî tahlilde bu metnin nesh edilmesi, kesinlikle büyüleyici bir etkiye sahip değildir. Hakikaten bu metni, Kur'an'ın herhangi bir konteks (yer)ine yerleştirmek zordur. Bu cümleyi, Bi'r-i Meûne'de ölümle yüz yüze gelmiş ve yakınları için son bir mesaj bırakan kurbanların âhir kelâmları olarak değerlendirmekten başka bir seçenek de yoktur. Sözün tonu biraz ağırdır ve ister İslâm öncesi *kâhînin* ciddî nitelikli tilâveti olsun, isterse Müslümanların liderinin sıkça Tanrı'dan aldığını itiraf ettiği İlâhî vahiylerin kıraati olsun; bu metnin 'okuma' olarak bilinen şeyle yakından alakalı bir şey (içerik) dönüşmesi düşünülemez değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, iki insan ölümden kurtuldu ve kötü haberi getirdikleri Medine'ye döndüler. Anlatıldığına göre Muhammed, o bilginin kendisine iletilmesinin ertesi günlerinde, bu alçak katillere karşı Tanrı'nın gazabının üzerlerine yağması için uzunca bir süre epeyce yalvarmıştı⁶³.

Söylediklerinde olumlu bir kanıt olmadığını bilen bir insanın gerekli bütün sağduyusuna sahip olarak ben; belki de şehitlerin, yani Bi'r-i Meûne'deki *kurrâ'*nın, Muhammed'in sürekli bedduâlarıyla yakın ilişki içerisinde ve ciddî bir tarzda ifade edilen, veya denilebilir ki 'okunan' bu son sözleri, İlâhî vahyin, yani okunan bir metnin bir parçası haline gelen *kur'an* olarak tasarlanmış olabileceği görüşünü tahmin ediyorum. Bilâhare, olayın ardından geçen uzun zamandan sonra, *kurrâ'* kelimesinin 'köylüler' biçimindeki orijinal karşılığı bu bağlamda kaybolarak Kur'an'ın bir parçası olduğu varsayılan bir şeyin okunmasına yönelik irtibat, kelimenin KRE kökünden geldiği şekilde yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Esâsen 'köylüler' anlamına gelen *kurrâ'* kavramının yan anlamı olan 'Kur'an okuyucuları' manasını kazandığı fikrini, bu zayıf deliller temelinde formüle etmeye cesaret etmiş bulunuyorum.

¹ Aslında "The *Qurrâ'* In Early Islamic History" isimli bu makale, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. XVI, sy. II-III, Leiden 1973, s. 113-129'da İngilizce olarak yayımlanmıştır. Makaleyi Türkçe'ye aktarırken orijinaline sadık kalmaya özen gösterdik. Ancak tasarrufta bulunmaktan kaçınmadığımız üç noktayı burada belirtmekte yarar görüyoruz:

1. Yazar, makalede geçen dipnotları numaralandırırken sayfaları bağımsız olarak ele almış ve her bir sayfaya 1'den başlayarak müstakil dipnot numaraları verme yöntemini benimsemiştir. Biz ise buna uymadık ve makaleyi bir bütün olarak değerlendirdik. Bu bütüncülük içerisinde, makalede yer alan tüm dipnotları, -kendimizin ilâveleriyle birlikte- baştan sona seri numaralandırma sistemiyle kodlamayı yeğledik. Ancak şu kadar var ki, bizim eklediğimiz notların sonuna parantez içerisinde çeviren (çev.) kaydını koyduk.

2. Motamot tercümede karşılaşılan sıkıcılık ve anlaşılabilirlik sorunlarını aşmak; dolayısıyla çeviriye akıcılık ve anlaşılabilirlik özelliği kazandırmak amacıyla, müellifin tercih ettiği noktalama işaretleri ve üsluptan biraz sapma eğiliminde bulunduk. Böyle bir inisiyatif kullanarak, tercüme, Türkçe imlâ kuralları ve ifade tarzı gözetilerek kaleme alındı. Zira, bununla hitap edeceğimiz genel (Türk) okuyucu kitlesinin mentalitesini düşünmek gibi bir zorunluluğumuz vardı.

3. Bunların dışında bir de, anlatımı, dolayısıyla konuyu daha anlaşılabilir kılmak için

bazı ifadeleri açmak ve açıklamak adına -cümlelerin akışını bozmayacak şekilde- uygun parantez-içi şerhler kullanma yoluna başvurduk ve bunu ana metnin konteksi içinde yaptık.

² Cambridge 1971.

³ IJMES, II, 1971, s. 346-367'de.

⁴ Bkz. s. 23 ve 51, özellikle I. not.

⁵ Bkz. s. 358 vd.

⁶ Kelime anlamı; "sürgün edilenler, göçebe hayatı yaşayanlar ve kaba-saba insanlar" demek olan "müseyyerûn"; aynı zamanda Mezhepler Tarihi'nde "kaderiyye" diye bilinen "kadercilik akımı mensupları (kaderiyyûn)" manasına da gelmektedir. (çev.)

⁷ Bkz. Taberî, *Anneals* (literetürde *Taberî Tarihi* diye bilinen *Kronikler*) ed. M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901, I, s. 2907-2921 ve Belâzurî, *Ensâbü'l-Esrâf*, V, ed. S.D.F. Goitein, İsrail 1936, s. 39-47. Not: Yerine göre "tab", neşr, basım-yayım"; yerine göre de "tahkikini yapan ve yayına hazırlayan kişi" anlamlarına gelen "edition/editor" sözcüğünü değiştirmeyi uygun bulmadık ve olduğu gibi kısaca "E/ed." olarak bıraktık. (çev.)

⁸ Bkz. Ya'kübî, *Tarih*, ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1883, II, s. 173 vd.

⁹ Araştırması: *entenühâ nebtin*; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, ed. C. J. Tornberg, Leiden 1867-1876, III, s. 110'da *nebtin* yerine *beyten* olarak geçer.

¹⁰ Sözlükte, "boyunduruk altında bulunan halk tabakası" manasına gelen "zimme ehli"nin hukuk terminolojisindeki karşılığı; "herhangi bir İslâm memleketinde meskûn (ikâmet eden) ve -bir çeşit vergi olan- 'harac'a tabi tutulan gayr-i müslim vatandaşlar"dır. (çev.)

¹¹ Bu betimlemede, falcılar aracılığıyla konuşulan ruhlar, ciddî olarak anımsanmalıdır; bkz. Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, ikinci baskı, Berlin 1897, s. 134, 2. not.

¹² Hinds tarafından da alıntı yapılmıştır, s. 359.

¹³ Bkz. I, s. 2925. 'Kur'an' kelimesi bulunmamasına rağmen, bana göre bağlam, kastedilenin sıradan bir okuma dersi olmadığını açıklamaktadır.

¹⁴ Bkz. s. 51.

¹⁵ II, s. 169-183.

¹⁶ Bunun bir listesi için bkz. c. II, s. 147 vd., Haydarabad 1969.

¹⁷ II, s. 180.

¹⁸ II, s. 183.

¹⁹ Ebû Mihnef'in şu rivayeti için bkz. Taberî, I, s. 3369; aralarında *kurrâ'* olarak isimlendirilen pek çok kişinin bulunduğu Hâricîlere karşı Ali'nin bizzat kendisi ağır bir dil kullanmıştır: ...*el-Mücrimüne 'llezîne leysû bi-kurrâ'in li'l-Kur'an*... (...Kur'an okuyucuları olmayan mücrimler...). Yine bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, III, s. 468. Sonraki kaynaklarda da yer alan *kurrâ'* ile ilgili bu karışıklığı gözlemleyebiliriz. Aşağıda İbn Mâce'nin *Sünen* (ed. M. Fuad Abdülbâkî, I, s. 94, hd. no.:256)'nden alınan rivayet, *kurrâ'* kelimesiyle bu bağlamda ne tür insanların kastedildiği konusunda bazı spekülasyonlara yol açar mahiyettedir: ...*Yâ Resûlellah, ve-men yedhulühû? Kâle: Ü'idde li'l-kurrâ'i'l-murâ'inâ bi-e'mâlihîm. Ve-inne min abğadi 'l-kurâ'i ila'llahi'llezîne yezürüne'l-ümerâ'e [...] el-ceveretâ.* (Ey Allah'ın Peygamberi buraya [yani cehennemnin en alt tabakasına] kim gelecek? O dedi ki; orası, işlerini riyâ (gösteriş) için yapan *kurrâ'* için hazırlanmıştır. Gerçekten de despotik emirleri (zorba yöneticileri) ziyaret edenler Tanrı'nın en nefret ettiği *kurrâ'* dandır.)

²⁰ Latince bir ifade olan "*e silentio*"nun; "sessiz-sakin, gizli-saklı, söylenmeyen, açığa vurulmayan, karışmayan, esrarengiz, sır dolu, gizemli" vb. manaları bulunmaktadır. (çev.)

²¹ Örneğin bkz. Taberî, I, s. 3294.

²² Bkz. Nasr b. Müzâhim, *Vak'at Siffîn*, ed. Abdüsselâm M. Harun, ikinci baskı, Kahire 1382, s. 247 vd.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Das Biographische Lexicon der Koranlehrer (=Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ')*, ed. G. Bergstrasser ve O. Pretzl, Leipzig 1933-1935, no: 923 ve 2135.

²⁴ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, ed. H. O. Fleischer, Leipzig 1846-1848, I, s. 299 (VI, 92).

²⁵ Bkz. EI 1'den alınmıştır, *madîna* maddesi (Buhl).

- ²⁶ Almanca bir deyim olan “*Gedankenwelt*”in asıl anlamı; “fikir/düşünce dünyası, akıl/zihin yapısı, bilgi-sezgi birikimi”dir. Ancak biz tercümenin siyak-sibakına daha uygun düşeceği kanaatiyle yukarıdaki karşılığı vermeyi tercih ettik. (çev.)
- ²⁷ *Kâhinlere*, iki çarpışan güç arasına girmeleri ve onların arasını bulmaları için müracaat edilirdi; bkz. Toufic Fahd, *La Divination Arabe (Arap İlahiyatı)...*, Strasbourg 1966, s.118.
- ²⁸ ‘Constitution of Medina (Medine’nin Yasal Düzeni)’, bkz. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, s. 221-225.
- ²⁹ Benim argümanıma gölge düşürdüğü için Arberry’nin tercümesinden alıntı yapmadım.
- ³⁰ Bkz. Şaban, s. 11 vd., onu ‘Commonwealth (siyasi birlik)’ olarak isimlendirir.
- ³¹ *Fedâilü’l-Medîne*, 2. Bu hadisin sahih olup olmadığı mühim değil. Bu, tarihsel olarak konuşmak gerekirse, yeterince makul olan peygamberin mentalitesini yansıtır.
- ³² XXXIII. *Sûre*, 13. âyet, Yesrib’in bir isim olarak 6/627 yılı gibi geç tarihlerde halâ kullanımda olduğunu isbat etmesine rağmen.
- ³³ İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, VI, s. 445.
- ³⁴ Bkz. Richard Bell, MW, XXXVIII, 1948, s. 29-42’deki *Sûrat al-Haşr; A Study of its Composition* adlı çalışmasında *sûrenin* sadece Benû Nadîr’le ilgili olmadığını düşünür.
- ³⁵ Ed. Fleischer, II, s. 323; krş. Taberî, *Tefsîr*, Kahire 1954-1957, XXVIII, s. 47 vd.
- ³⁶ Şimdiye kadarki betimleme, hâl-i hazırda Tahran’ı andıran bir şehrin varoşlarındaki yarı-gezginlerin yerleşim birimlerine uymaktadır; yine bkz. *The Cambridge History of Iran*, c. I, Cambridge 1968, s. 425 vd. Uhud savaşı sırasında Medine’nin bir tasviri için bkz. Vâkıdî, *K. el-Meğâzî*, ed. J. M. B. Jones, I, s. 210, satır 14.
- ³⁷ Burada II/*Bakara Sûresi*, 96. âyetine telmih vardır. (çev.)
- ³⁸ Taberî, I, s. 1946, yine Şaban’da verilmiştir, s. 23. Hadis literatüründe ortaya çıktığı gibi, sonraki yıllarda gezgin ve yerleşikler arasındaki ikilem genişletilmiştir. İbn Mâce, *Sünen*, ed. M. Fuad Abdülbâkî, Kahire 1952, *Ahkâm 13*; ve Ebû Dâvûd, *Sünen*, ed. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire (±1935), III, s. 306’da der ki; bir bedevînin *sâhibü’l-karyeye* karşı şahitliği kabul edilmez.
- ³⁹ R. P. A. Dozy, *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, *qarya* maddesinde şöyle der: *Karavîyun*=(a.o.) *Ehlü’l-bâdiye*.
- ⁴⁰ Büyük ve kalabalık kentlerin dışında ve uzağında köy, mezra gibi taşranın kırsal kesimlerinde toplumdaki uzak, sanki tek başlarına (münzevî/a-sosyal) hayat sürenler. (çev.)
- ⁴¹ *Lisânü’l-Arab*, *kry* maddesi, İbnü’l-Esir’in *en-Nihâye fî Ğaribi’l-Hadis ve’l-Eser*, bkz. ed. Mahmûd et-Tenâhî ve Tâhir ez-Zâvî, Kahire 1963-1965, IV, s. 57’den iktibas edilerek.
- ⁴² Yine bkz. *Middle Eastern Cities. A Symposium...*, ed. Ira M. Lapidus, Berkeley ve Los Angeles 1969, s. 34, 64. sayfa ile karşılaştırarak.
- ⁴³ Belâzurî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, V, s. 47.
- ⁴⁴ Örneğin; yukarıda bahsedildiği şekilde kertenkelelerin tüketimi ile krş.
- ⁴⁵ Bkz. Taberî, I, s. 2909, satır 15, s. 2913, satır 12 ve s. 2920, satır 8. Buralarda onların yanlış veya akla yatkın olmayan biçimlerdeki ifadeleri defalarca ve farklı kelimelerle vurgulanır.
- ⁴⁶ *Medîne/karyenin* zıt anlamlıları hakkında daha fazla bilgi için okura *Middle Eastern Cities*, ed. I. M. Lapidus, s. 47-79 ve s. 122-158’deki iki çalışma tavsiye olunur.
- ⁴⁷ Siyasi arkaplanın daha iyi bir sunumu için bkz. Watt, *Muhammad at Medina*, s. 31 vd. Watt’ın ‘missionary (misyonerlik/din tebliğciliği)’ sözüne iştirak edilmeyebilir. Ben şahsen ‘emissary (muhabir/istihbaratçı)’ sözcüğünü tercih ederdim. Konumuzla ilişkili olmasına rağmen, bu meseleyle derinlemesine ilgilenmek uzun yer alabilir.
- ⁴⁸ İbn Hişam, *Sîre*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1858-1860, s. 648 vd.
- ⁴⁹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, ed. J. M. B. Jones, London 1966, I, s. 347.
- ⁵⁰ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr* (aslında *Kübrâ* olmalıydı), ed. E. Sachau a.o., Leiden 1905-1917, II 1, s. 36 ve 38.
- ⁵¹ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, ed. el-Ekrem ed-Dıyâ’ el-Ömerî, Nefes 1967, s. 38
- ⁵² *Tarih*, II, s. 75.
- ⁵³ I, s. 1443.

⁵⁴ *Müsned*, Kahire 1313, III, s. 255.

⁵⁵ *Müsned*, III, s. 270; Müslim, ed. M. Fuad Abdülbâki, Kahire 1955-1956, III, s. 1511.

⁵⁶ Bkz. El 2, *ahl as-suffa* maddesi.

⁵⁷ Âmir b. Führeyre, bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyî's-Sahâbe*, Kahire 1939, II, s. 247 ve

Nâfi' b. Büdeyl, krş. III, s. 514.

⁵⁸ *Kitâbü'l-Meğâzî*, I, s. 352 vd.

⁵⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, s. 517.

⁶⁰ Bi'r-i Meûne'den sonraki girişim olan *Gazvetü'r-Recî'*de; Mumammed, Ashabından diğer bir kısım insanı, Müslüman olmaları için çöldeki gezgin (bedevî) bir kabileye göndermiştir. Bkz. Vâkîdî, s. 354. Bu Sahabiler, *kurrâ'* olarak anılmamışlardır ve İbn Hacer'in *İsâbe*'sinde de, Kur'an'la ilgili herhangi özel bir bilgiye sahip olduklarına dair bir listeye dahil edilmemişlerdir.

⁶¹ Bkz. İbn Sa'd, II 1, s. 38, satır 11.

⁶² Bkz. İbn Sa'd, II 1, s. 38; Vâkîdî, I, s. 350; yine bkz. Nöldeke / Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, s. 246.

⁶³ Bkz. Müslim, I, s. 468.

AYN-I CÂLÛT'DA MOĞOLLARIN YENİLGİSİ ARAP MEDENİYETİNİ KURTARDI*

Nikola Ziyâde

Çeviren: İbrahim Ethem Polat**

Özet: 3 Eylül 1260 yılında Mısır'da hâkim olan Türk devleti Memlûkler ile İslâmî Doğuya saldırıya geçen Moğol ordusu arasında gerçekleşen Ayn-ı Câlût savaşının sonuçlarını eksen alan yazar bu sonuçların günümüze kadar Arap dili ve medeniyeti üzerinde etkilerini sorgulamaktadır. Yazarın bu sorgulamada vardığı temel çıkarsama ise Sultan Kutuz ve Baybars'ın başında bulunduğu Türk Memlûk ordusunun kazandığı zaferin Arap halklarının tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu ve bu zafer sayesinde Arap medeniyetinin yok olma tehlikesinden kurtulduğudur.

Anahtar sözcükler: Tarih, Memlûkler, Kutuz, Baybars, Moğollar, Ayn-ı Câlût, Arap Medeniyeti.

The Defeat of the Mongols in the Ayn Jalut War Saved The Arab Civilization

Summary: The effects of Ayn Jalut war on the 3rd of September in 1260 between the Mamluks and Mongol army are the main reason the author has taken into considerate the effl this day the author questions. Till this day, the author questions the outcome and the effects it has on the Arab language and civilization the author comes to the conclusion that this victory day, the Sultan Kutuz and Baybars who was the leaders of the Turk Mamluk army was a turning point in the history for the Arab public, due to this victory the Arap civilization was saved from the danger of being lost.

Keywords: History, Mamluks, Kutuz, Baybars, Mongols, Ayn Jalut, Arab Civilization.

* Profesör Nikola Ziyâde'nin İngiliz yayın organı BBC'ye bağlı olarak yayınlanan *el-Mustemî'u'l-'Arâbî* adlı dergide 1950 yılında yayımlanan "*Hasâretu'l-Mogol fi 'Ayn-Câlût Enkazet el-Hadârete'l 'Arabiyye*" adlı makalesi olup, günümüzde Media World Services Limited gurubuna bağlı olarak Londra'da basılan *el-Muşâhidu's-Siyâsî* adlı haftalık Arapça dergide tekrar yayımlanmıştır. Bkz. *el-Muşâhidu's-Siyâsî*, Yıl: 8, Sayı: 377, 1-7 Haziran 2003. Makalede verilen dipnotlar ve ayrıntılı kaynaklar bibliyografyası çevirmene aittir.

** Araş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Hicrî 656/1258 yılında Hülâgu'nün¹ başında bulunduğu Moğol ordusu Bağdat'a ulaşır şehri ele geçirdi. Süratle halkı katletmeye başlayan Moğol ordusu şehre dağılarak büyük bir yağmaya ve şehri yakıp yıkmaya girişti. Bu canî güruhlar öldürülenlerin kesik başlarından büyük bir yığınak yaparak üzerine çadır kurdular. Bağdat'ta ele geçirdikleri kitapları Dicle nehrine attılar. Başına gelen bu büyük felaketin hüznünden Dicle'nin suları karardı. Onun güveyi Bağdat mahzun oldu. Moğol ordusu atlarının toynaklarıyla çiğnemedikleri ne bir toprak parçası, ne de kökünden sökülüp atılmamış bir yeşillik bırakmaksızın yakıp yıkarak ilerlemeye devam etti. Acı ve kedere boğmadıkları tek bir yerleşim birimi bırakmadılar.

İşte Tekrit haykırıyor! İşte Halep yangın yerine dönmüş feryat içinde! İşte Dımaşk kahrolmuş! Suriye şehirlerinde yanan ateşleri söndürmeye sular kifayet etmez. Moğolların elleri güneye uzanarak ayakları Gazze, Nablûs ve Kerek'e ulaştı. Bu zaman diliminde Suriye ve Mısır'da hüküm süren Eyyübîler Devleti zayıf durumdaydı. Kahire'yi tehdit etmeye başlayan bu orduyu durdurabilecek bir güç ortada yoktu. Fakat iki Memlûk² olan Kutuz³ ve Baybars⁴ bu beladan İslam ümmetini kurtardı. Bu kurtuluş Filistin'in kuzeyinde bulunan Beysân'da Ayn-ı Câlût mıntıkasında gerçekleşti.⁵

Mısır Sultanı Kutuz, Mısır ordusuyla harekete geçti. Ona Suriye ordusu ve vatanını savunmaya katılan vatanperverler de eşlik etti.

Kutuz'un ve onun sağ kolu Baybars'ın başındaki ordu ile Moğol ordusu Gûr'da Merc b. 'Âmir'in komuta ettiği noktada karşı karşıya geldiler. Moğol ordusu hezimete uğrayarak ricat etti ve tekrar geçtikleri yerleri yakıp yıkarak kuzeye çekilmek zorunda kaldı.

Moğolların yaşadığı bu zorlu bozgunundan sonra ne oldu? Devletlerini Irak ve İran'da ve buraların doğusunda kurdular. Dünyanın bu kesimi büyük bir karanlığa boğuldu. İnsanlar yolunu kaybetmiş bir şekilde yaşamaya başladılar. Öndersiz, ışıksız yollarını aramaya başladılar. Arap medeniyetinin kaynakları Allah'ın muhafaza ettiği birkaç parça dışında silindi gitti.

Suriye ve Mısır'a gelince bu felaketten uzak güvende yaşadılar. Memlûklular bu bölgelerde güçlü bir devlet kurdular. Eleştirmenler Memlûklu devletini de eleştiri konusu yapacak kusur ve eksiklikler ortaya koysa da, bu devlet bulunduğu ülkelerde onun medeniyetini ve dilini korumuştur.

Memlûklar Arap kültürünü olgunlaştırmış, Arap düşüncesini geliştirmiş, Arap yaşamını güçlü sosyal bir yaşam olarak düzenlemiştir. Arap medreseleri hızla yayılmış ve üretken bir hâle gelmiştir. İşte mevcut fakülteler, işte muhteşem hastaneler, işte mükemmel telif eserler, ilim ve bilgi zenginliği içerisinde kendisine yeni sığınaklar bulmuş kitaplar, işte hepsi bugün gözlerimizin önünde. Tüm bunların üzerinde olan ise bu sert devlet adamlarının Allah'a ve insanlara yakınlaşma çabası içerisinde olmalarıdır.

Onlar, kurdukları üzerinden asırlar geçmesine rağmen hâlâ bakını ve gezeni büyüleyen eşsiz cami ve mescitlerle Allah'a, kurdukları medreseler ve hastanelerle de insanlara yakınlaşıyorlardı.

Halep, Hama ve diğer acı çeken kuzey şehirleriyle Suriye'ye gelince Memlûklerin düzenlemeleriyle yeniden eski gücüne kavuştu. Gösterdikleri büyük özen sonucu ticaret yeniden canlandı. Refah düzeyi arttı. Bâlis⁶ ve Menbec'de⁷ özellikle bir canlanma yaşandı. Tüm bunlar Memlûkler zamanında gerçekleşti.

Hicrî yedinci yüzyıl ortalarından sonra yazılmış tarih kitaplarını incelediğimizde insanların ilim ve düşünce erbabına katılmak için Suriye'ye oradan da Mısır'a gittiklerini görürüz. Bu esnada insanlar Irak'ı bir çalışma alanı olarak görmemekle birlikte ihtiyaç da duymamaktadırlar. Onlar için Halep ve medreseleri, Dımaşk ve akademileri, Kahire ve ilmî tedrisat yapılan minberleri cazibe merkezi olmuştur.

Bu ilmî merkezlerin halkları da eğitim için buralara akın eden insanlarla övünüyor ve onları güler yüzle karşılıyorlardı. Suriye ve Mısırlılar ülkelerine gelen hiçbir ilim erbabının girişine engel olmuyor, hiçbir şairin şiirlerini serbestçe nazmetmesine veya dinlenmesine herhangi bir yasak koymuyorlardı.

Mısır ve Suriye'de Memlûklu Devletinin kuruluşu Bağdat'ın çöküşünden sonra İslam'a itibar ve şerefini yeniden kazandırdı. Bağdat'ta Abbasî hilafetinin ortadan kaldırılmasından sonra onun sancağını yeniden yükseltti. Halifelik müessesesini en uzaktaki insanların bile ideolojisini benimsediği bir kurum hâline getirdi. Moğollar bile bizzat ona meyledip sonunda kendilerine din olarak kabul ettiler. Hatta İslam'ı en uzaklara kendileri yaydılar. Şayet tersi olsaydı da Moğollar Ayn-ı Câlût'ta galip gelselerdi olabilecekleri tasavvur edebilir miyiz? Bunu tam olarak bilemesek de bu konu üzerinde bir fikir jimnastiği yapabiliriz.

Moğollar Halep'i yerle bir ettiler; fakat onların geri çekilişlerinden sonra eski canlılığına kavuştu. Şayet Moğollar bu cephelerde muzaffer olsalardı Halep de Bağdat gibi bir yıkıntı hâline gelirdi. Dımaşk yerle bir olurdu. Moğollar Halep'e yaptıklarını ona yapamadılar; çünkü Memlûkler süratle savaşa girdiler.

Dımaşk Halep'in yaşadıklarını Timur eliyle yaşadı ve zayıf konuma düştü. Sanırım Emevî Camisi yok olur, diğer ibadet mekânları ve mescitlerin yanı sıra insanlar için değerli bilgiler Dımaşk'ın zengin kütüphaneleriyle yanıp kül olurdu. en-Nurî Hastanesi⁸ tahrip edilir, böylece Dımaşk ile birlikte diğer şehirlerdeki kıymetli yapılar da harap olmaktan kurtulamazdı.

Bu belanın Suriye'yi içine aldıktan sonra Mısır'a ulaştığını bir düşünün, meydana getirdikleri ihtişamlı binaları, medreseleri, gözleri kamaştıran eserleriyle Fatimîlerin Kahire'sini Moğolların medeniyet adına ne varsa yok ettikleri konusunda benimle aynı fikirde değil misin? Kahire'yi de ikinci bir Bağdat veya ikinci bir Halep'e çevirebilecekleri konusunda da benimle aynı fikirde değil misin?

Moğollar tüm bu beldelerde bütün bu tahribatları yapabilirlerdi.

Bendeki hakim görüş Arap dilinin çok gerileyeceğidir. Ölebileceğini söylemiyorum. Çünkü Arap dili hayat için yaratılmış ve bu sebeple Allah'ın

kitabının dili olarak seçilmiştir. Fakat bu dil geriler ve üretim hareketi orada sona ererdi. O zaman da bizde ne tabipler hakkında bilgiler veren İbn Useybi'a,⁹ ne tarih kitaplarıyla Makrîzî,¹⁰ ne Nuveyrî,¹¹ ne 'Umerî,¹² ne de Kalkaşandı¹³ yazdıkları büyük eserleriyle ortaya çıkardı.

Arap dili ne siyasî, ne de idarî ifade çeşitliliğiyle gelişebilir, ne de siyasî ıstılahları ve İbn Cemâ'a¹⁴, es-Subkî¹⁵, İbn Teymiye¹⁶ gibi tanıdığımız kişilerin fikhî mücadeleleri serpilip gelişebilirdi. Tabi ben burada amacı ortaya koyacak birkaç örnekten bahsediyorum. Bunlar önde gelenlerin sadece bazılarıdır.

Gördüğün gibi biz burada serbestçe beyin jimnastiği yapıyoruz. Şayet Moğollar hâlâ Suriye sahillerinde bir devletleri bulunan haçlılarla birleşselerdi, bunun sonucu ne olurdu? O sıralar Hıristiyan Avrupa dünyası Moğolları Hıristiyanlaştırmayı düşünüyor ve bu amaçla sık sık heyetler gönderiyordu. Şayet Moğollar haçlılarla doğrudan birleşselerdi neler olabileceğini düşünebiliyor musun? Böyle bir pozisyonda ne yapılıbilirdi.

Şüphesiz ki, böyle bir şey gerçekleşseydi Arap dünyasında büyük etkileri olurdu. Avrupa'nın nüfuzu artar, ulaşmak istedikleri her şeye bizim topraklarımızda sahip olurlardı.

Buraya kadar Ayn-ı Câlût'ta Moğollar galip gelselerdi ülkemizin başına neler gelebileceğini resmetmeye çalıştık. Demek ki, Suriye ve Mısırlıların bu zorba güce karşı koyuşu bugün için bir nimet oldu. Ayn-ı Câlût zaferi tarihimizde büyük öneme sahiptir. Yermük, Hittîn ve Ayn-ı Câlût üçgeni millî ve ruhî hayatımızın temel noktasıdır. Ona bu açıdan bakalım ve hiç aklımızdan çıkarmayalım.

¹ Hicri VII-VIII. yüzyıllarda İran'da hüküm süren ve Moğol hanedanının bir kolu olan İlhanlılar devletinin hükümdarı Hülâgu Han (ö.664/1265)'dir. Cengizhan'ın torunudur. Hicri 656/1258 yılında Abbasi hilafetinin başşehri olan Bağdat'ı ele geçirerek 508 yıllık Abbasi dönemini fiilen sona erdirmiştir. Bkz. Spuler, Bertold, "İlhanlılar", İslam Ansiklopedisi (M.E.B.), İstanbul 1987, V/2, 968-970; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (Komisyon), İstanbul 1989, IX, 63 vd.

² Memlûk kelimesi, Arapça (M-L-K) kökünden türetilmiş bir ism-i mefuldür. Sözlük anlamı, bir kimsenin sahip olduğu şeyler ve esir manalarında kullanılmıştır. Zamanla İslâm Tarihinde daha özel bir anlam kazanarak, savaşlar, ticaret ve diğer yollarla elde edilen esirlerin askerî amaçla eğitilmeleri sonucu teşkil edilmiş bir sınıfın adı olmuştur. İslam Tarihinde ilk defa memlûk kullananlar Abbasi halifeleri olmuştur. Bkz, Kopruman, Kazım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları/1090, Ankara 1989.

³ Türk Memlûk Devletinin üçüncü sultanı olan el-Melik Muzaffer Kutuz 1259-1260 yılları arasında kısa bir dönem hükümlük sürmüştür. Ayn-ı Câlût savaşındaki başarısı nedeniyle İslam tarihinde kendine müstesna bir yer edinmiştir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tekindağ, Şehabettin, "Kutuz", İslam Ansiklopedisi, VI, (M.E.B.), İstanbul 1967; Aktan, Ali, "Sultan Kutuz ve Ayn Calut Zaferi", *Atatürk Ün.*

İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 10, Erzurum, 1991, s. 187-188; Gökbel, Ahmet, *Kıpçak Türkleri*, Ötügen Yay., İstanbul 2000, s. 105-107.

⁴ Kıpçak Türklerinden olan Türk Memlûk Devletinin en meşhuru ve dördüncü sultanı el-Melik Zâhir Baybars 1260-1277 yılları arasında hüküm sürmüştür. Hem Haçlı ordularına, hem de Moğol saldırılarına karşı büyük başarılar göstererek Türk-İslam tarihine adını altın harflerle yazdırmıştır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Köprülü, Fuat, “Baybars I”, *İslam Ansiklopedisi*, (M.E.B.), İstanbul 1970, II, 357; Koçak, İnci, “Arap Kaynaklarında Türk Memlûk Sultanı Baybars”, *X. Türk Tarihi Kongresi Bildirileri*, (Ankara 22-26 Eylül 1986), III, Ankara 1991; Kopruman, Kazım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları/1090, Ankara 1989, s. 6 vd.; Özbek, Süleyman, *el-Meliku’-Zâhir Rukneddîn Baybars Hayatı ve Faaliyetleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Şubat 1988.

⁵ 3 Eylül 1260 yılında Filistin yakınlarında yer alan Ayn-ı Câlût köyünde gerçekleşen savaş, neticeleri bakımından tarihte gerçekleşen önemli savaşlardan biridir. Moğollar bu savaşta galip gelselerdi Mısır’a kadar ilerleyecekler, Mısır’da yerleşmeler bile Irak’da yerleştikleri gibi Suriye’de de yerleşecekler ve Yakın-Doğu’daki bütün İslam ülkeleri Moğol hakimiyeti altına düşecekti. Bu sebeple Ayn-ı Câlût zaferi sadece Mısır’ı değil aynı zamanda Suriye’yi de Moğol hakimiyetinden kurtarmıştır. Bu görüşler ve Ayn-ı Câlût savaşı hakkında geniş bilgi için bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, VI, s. 453-455; Özbek, Süleyman, “Moğol İstilasının Durak Noktası Ayn-Câlût Savaşı ve Sonuçları”, *Askeri Tarih Bülteni*, XVI/31, Ankara 1991, s. 11-21.

⁶ Şam’da bir yerleşim birimi olup Halep ve Rakkâ arasındadır. el-Hamevî, Yâkût, *Mu’cemu’l-buldân*, Dımaşk tarihsiz, I, 328.

⁷ Fırat nehri ile Halep arasında büyük bir yerleşim yeridir. el-Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân*, V, 205.

⁸ Nureddîn Mahmut Zengî’nin 1154 yılında Dımaşk’ı alınca kurduğu hastahanedir. Zamanımıza kadar yapısı ulaşan en eski hastahanelerden biri olan bu hastahane önemli bir tıp merkezi olmuştur. Hastahane de akıl hastaları için de bir bölüm ayrılmıştır. Nureddîn Mahmut Zengî, hastahaneye gelirler tahsis edip döneminde Ebu’l-Mecd b. Ebi’l-Hakem b. Ubeydillah el-Bâhilî’yi baştabibliğe tayin etmiştir. Daha sonra Selahaddin Eyyübî tarafından kadınlar için de bir bölüm ilave ettirilmiştir. Bkz. Şeşen, Ramazan, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 314.

⁹ Muvaffekuddîn Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Ebi Usaybi’a es-Sa’dî el-Hazrecî, Hicri 590/1194 yılında Dımaşk’da doğup hicri 668/1270 yılında Havrân’da ölmüştür. Tıp ve tabibler tarihini edebî metinlerle ele aldığı ‘*Uyunu’l-enbâ’ fi tabakâti’l-etubbâ’* adlı eseriyle ünlenmiştir.

¹⁰ Takıyyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî hicri 766/1364 yılında Kahire’de dünyaya gelmiş ve 845/1442 yılında aynı şehirde ölmüştür. XV. yüzyıl Memluk tarihçilerinin en önemlilerinden olup *Kitâbu’l-mevâ’iz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hatât ve’l-âsar* ile *Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk* adlı tarih kitaplarıyla ünlüdür.

¹¹ Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. ‘Abdiddâim el-Kindî el-Nuveyri, Mısır’ın Kavs beldesinde hicri 677/1279 yılında doğdu. Melik en-nâsır Muhammed b. Kalavûn döneminde Dîvânu’l-İnşâ’da uzun yıllar görev aldı. Hicri 732/1332 yılında doğduğu beldede vefat etti. Kitabet kurallarını ele aldığı *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb* adlı eseri meşhurdur.

¹² Şihâbuddîn Ebu'l-‘Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-‘Umerî, hicri 700/1201 yılında Dimaşk'ta doğup aynı şehirde hicri 749/1349 yılında ölmüştür. Tarih, biyografi ve Arap edebiyatı alanında pek çok eser veren ‘Umerî'nin bazı eserleri arasında *Mesâliku'l-‘Ebsâr fî memâliki'l-‘emsâr, eş-Şeteviyyât, Sabâbetu'l-müştâk fî'l-bedâ'i'i'n-nebeviyye, ed-da‘vetu'l-mustecâbe, Nubzetu'l-kâfiye fî ma‘rifeti'l-kitâbeti ve l-kâfiye, ed-dureru'l-ferâ'id fî muhtasarı kalâ'idi'l-‘ikyân* adlı eserleri meşhurdur.

¹³ Şihâbuddîn Ebu'l-‘Abbâs Ahmed b. Ali b. Adillah el-Kalkaşandî, Kahire'nin kuzeyinde yer alan Kalkaşande köyünde hicri 756/1355 yılında dünyaya geldi. Kahire'de Dîvânu'l-İnşâ'da uzun süre görev aldı. Arap nesrinin en önde gelen edebiyatçılarından olan Kalkaşandî, hicri 821/1418 yılında Kahirede öldü. Kitâbet sanatının inceliklerini, bir katibin özellikleri yanı sıra Arap nesrinden örneklerin yer aldığı *Subhu'l-a‘şâ* adlı eseri ile ünlenmiştir.

¹⁴ Muzaffer b. İbrahim ibn Cemâ‘a, hicri 544/1149 yılında Mısır'da Fustat beldesinde doğdu ve 623/1226 yılında aynı beldede öldü.

¹⁵ Behâuddîn Ebû Hâmîd Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Subkî, hicri 719/1319 yılında Kahire'de dünyaya geldi. Hicri 773/1372 yılında Mekke'de vefat etti. Ünlü bir hadis ve fıkıh alimidir.

¹⁶ Muhammed b. Hıdr el-Harrânî, İbn Teymiye olarak ünlenmiştir. Hicri 542/1148 yılında Harran'da doğmuş yine aynı şehirde hicri 621/1225 yılında ölmüştür. Ünlü bir fıkıh alimi olup İslam düşüncesinde önemli bir ekolünde temsilcisidir.

T A N I T I M

BELÂGAT BİRİKİMİMİZİ NASIL OKUMALIYIZ (Keyfe Nakra'u Turâsenâ'l-Belâgî)

Musa Yıldız*

Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Muhammed Berekât Ebû 'Alî'nin *Keyfe Nakra'u Turâsenâ'l-Belâgî* adlı kitabı, 1999 yılında Dâr Vâ'il li'n-Neşr yayınları arasında çıktı.

Ürdün'de kaldığım süre içerisinde kendileriyle tanıştığım, üretken ilim adamı Prof. Dr. Muhammed Berekât Ebû 'Alî'nin bugüne kadar yayınlanan eserleri tarih sırasına göre şu şekildedir:

1. *Suhriyyetu'l-Câhiz min Buhalâ'ihî*, 1.cilt 1974; 2. cilt 1979,
2. *el-Usûlu'l-Edebiyye fî Kitâbi'l-Beyân ve't-Tebyîn*, 1979,
3. *Nazârât ve Ârâ' fî'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, 1979,
4. *Lefetât ve Mevâkif*, 1979,
5. *Kadâyâ Belâgiyye ve A'lâm Belâgiyyûn min misl: es-Sûretu'l-Belâgiyye 'inde Behâ'uddîn es-Subkî*, 1.cilt 1979; 2.cilt 1983,
6. *el-Belâgatu 'Ardun ve Tevcihun ve Tefsîr*, 1983,
7. *fî Î'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1983,
8. *Me'âlimu'l-Menheci'l-Belâgî 'inde 'Abdu'l-Kâhîr el-Curcânî*, 1984,
9. *et-Tasavvuru'l-Edebiyyu 'inde 'Abdu'r-Rahîm el-'Abbâsî min hilâli Kitâbihi "Me'âhidi'd-Tansîs 'alâ Sevâhidi't-Telhîs"*, 1984,
10. *fî'l-Edebi ve'l-Beyân*, 1984,
11. *Menâhîc ve Ârâ' fî Lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1984,
12. *Mukaddimetun fî Dirâseti'l-Beyâni'l-'Arabî*, 1986,
13. *Mefhûmu'l-Ma'nâ beyne'l-Edebi ve'l-Belâga*, 1989,
14. *Sirru'l-'Arabiyye ve Beyânuhâ*, 1989,
15. *Tahkîku Kitâb: Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz li'r-Râzî (Dr. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î ile müşterek)*, 1989,
16. *Tahkîku Mahtûr: el-Îcâz fî 'İlmi'l-Î'câz li'z-Zafîrî*, 1989,
17. *Dirâsât fî'n-Nakdi'l-Edebî*, 1989,
18. *Buhûs ve Ârâ' fî'l-Beyân ve'n-Nakdi'l-Edebî*, 1989,
19. *Fennu'l-İhtiyâr ve'l-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 1996,

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

T A N I T I M

20. *İtticâhâtu 'l-Belâga fî 'l-'Asri 'l-Hâdir*, 1997,
21. *el-Âyetu 't-Tefsîriyye ve Mevki 'uhâ beyne 'l-Belâgati 'l-'Arabiyye ve 'l-Beyâni 'l-Kur 'ânî*, 1999,
22. *Keyfe Nakra 'u Turâsenâ 'l-Belâgî*, 1999,
23. *Dirâsât fî 'l-Î 'câzi 'l-Beyâni*, 2000,
24. *en-Nakdu 'l-Edebî ve Edebu 'n-Nakd*, 2001,
25. *el-Belâgatu 'l-'Arabiyye fî Dav 'i 'l-Uslûbiyye ve Nazariyyeti 's-Siyâk*, 2003.

Böyle değerli eserleri ilim dünyasına kazandıran yazar, orta boy yüz doksan beş sayfadan oluşan bu kitabına bir mukaddime ile başlar. Mukaddime kısmında neden böyle bir kitabı kaleme aldığını ifade ederken bu alanın otoritelerinin eserlerine atıflarda bulunur. Kitabını birinci bölüm, ikinci bölüm şeklinde bölümlere ayırmadan yedi başlık hâlinde konuyu ele alır. Bu başlıklar sırasıyla şöyledir: Giriş: Çağımızda belâgat birikimimizi okumaya davet, belâgat ve çağın karşı koymaları, Arap belâgatımızda kayıp halka, Suyûtf'ye göre teşbîh, 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî'ye göre isti'âre, Arap beyânı siyâseti, İmam-ı Buhârî ve Seçme Sanatı.

Sonuç kısmında yazar, Arap belâgatının geçmişteki kalıplarından sıyrılarak günümüze aktarılması ve çağımızdaki akımların ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini vurgular. Kitabın sonunda, eser adlarına göre alfabetik olarak sıralanan 163 adet Arapça ve 1 adet İngilizce olmak üzere toplam 164 kitabı içeren, bu alanda çalışma yapacaklara yararlı olacak bir kaynakça bulunmaktadır. Bu kitap ülkemizde Arap dili ve belâgatı alanında çalışan araştırmacılara yeni açılımlar sağlayacaktır.

Yoğun çalışma ve emek ürünü olan bu kıymetli eseri ilim dünyasına kazandıran velut ilim adamı Prof. Dr. Muhammed Berekât Ebû 'Alî'yi tebrik ederim.

T A N I T I M

ÜRDÜN ARAP ROMANI ÜZERİNE BİR DENEME 1960-1994 (et-Tecrîb fî'r-Rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-Urduniyye)

Musa Yıldız*

Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dil Merkezi öğretim üyelerinden Dr. Munâ Muhammed Muhaylân'ın *et-Tecrîb fî'r-Rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-Urduniyye* adlı kitabı, 2000 yılında Ürdün Kültür Bakanlığının katkılarıyla el-Mu'essesetu'l-'Arabîyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr yayınları arasında çıktı.

Ürdün'de kaldığım süre içerisinde kendileriyle tanıştığım ve birçok konuda yardımlarını gördüğüm Türkiye aşığı ve Türk dostu yazar, kitabının mukaddime kısmında, kendisinden önce Ürdün romanı ve romancılarıyla ilgili olarak yapılan çalışmalardan söz eder. Bu kitabına Ürdün'de ilk roman denemesi olan 1968 yılında yayınlanan Teysîr Sebûl'un *Ente munzu'l-Yevm* ("Bugünden Beri Sen") adlı romanıyla başlar ve on bir romancının yirmi romanını inceler.

Bu romanlar yazar adlarına göre şöyle sıralanabilir:

1. Kâsım Tevfik, *Mârîrûz Tu'abbiru Medînete's-Şems*, Beyrut 1985,
2. Mu'nis er-Rezzâz, *Ahyâ'un fî'l-Bahri'l-Meyyit*, Beyrut 1982,
3. Mu'nis er-Rezzâz, *Metâhetu'l-A'râb fî Nâtihâti's-Serâb*, Beyrut 1986,
4. Mu'nis er-Rezzâz, *İ'tirâfât Kâtim Savt*, Amman 1986,
5. Mu'nis er-Rezzâz, *Cum'a el-Kifârî Yevmiyyât Nekira*, Beyrut 1990,
6. Mu'nis er-Rezzâz, *ez-Zâkiratu'l-Mustebâhe ve Kubbe'atân ve Re's Vâhid*, Beyrut 1991,
7. Mu'nis er-Rezzâz, *eş-Şezâyâ ve'l-Fuseyfesâ'*, Beyrut 1994,
8. Mu'nis er-Rezzâz, *Muzekkirât Dinâsûr*, Beyrut 1994,
9. Ramadân Revâşide, *Min Hayâti Raculin Fâkidi'z-Zâkira ev el-Hamrâvî 1.cilt Beyrut 1992; 2.cilt Beyrut 1995*,
10. *Teysîr Sebûl*, *Ente Munzu'l-Yevm*, *el-'Amâl el-Kâmile*, Beyrut 1980,
11. Emîn Şenâr, *el-Kâbûs*, Beyrut 1968,
12. Yûsuf Damra, *Sahbu'l-Fevdâ*, Şam 1991,
13. Suleymân et-Tarâvne, *Mekâmâtu'l-Muhâl*, Amman 1991,
14. İlyâs Ferkûh, *Kâmâtu'z-Zebed*, Amman 1987,
15. Sâlim en-Nehhâs, *Evrâk 'Âkir*, Beyrut 1968,
16. İbrâhîm Nasrullah, *Berârî el-Hummâ*, 1.cilt Beyrut 1985; 2. Cilt Amman 1992,
17. İbrâhîm Nasrullah, *Û*, Amman 1992,
18. İbrâhîm Nasrullah, *Mucerredu İsneyn Fakat*, Amman 1992,
19. Gâlib Helsâ, *ed-Dihk*, Beyrut 1970,

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

T A N I T I M

20. Gâlib Helsâ, *es-Su'âl*, Beyrut 1979.

Yazar kitabında yukarıda sıralanan romanları beş bölümde inceler. Birinci bölümde romanların içeriklerini, ikinci bölümde roman anlatım tekniklerini, üçüncü bölümde olaylar ve şahıslar kadrosunu, dördüncü bölümde romanlarda zaman ve mekânı, son bölümde romanlarda kullanılan dili konu edinir.

Kitabın sonunda bulunan kaynakça ve romancıların kısa biyografilerini içeren ek, genel olarak Ürdün edebiyatı, özel olarak Ürdün romanı konularında çalışma yapacaklar için önemli bir rehber özelliğini taşımaktadır.

Aslında bir doktora tez çalışması olan bu eseri yayınlayarak ilim dünyasına kazandıran Dr. Munâ Muhammed Muhaylân Hanım'ı kutlarken; her türlü ilişkilerimizin iyi düzeyde olduğu Ürdün'ün edebiyatıyla ilgili bilimsel çalışmaların ülkemizde de yapılmasının ve bazı romanların Türkçemize çevrilmesinin toplumların birbirlerini tanımaları açısından yararlı olacağı kanaatini taşımaktayım.

T A N I T I M

SA'İD CÛDE ES-SAHHÂR'IN A'LÂMU'L-FİKRİ'L-'ARABÎ MUSAVVAR ("ARAP DÜŞÜNÇESİNİN ÖNDEGELENLERİ RESİMLİ") ADLI ESERİ

Ahmet Kâzım Ürün *

Modern Mısır edebiyatında romancılığının yanı sıra yayıncılığıyla tanınan Sa'îd Cûde es-Sahhâr tarafından kaleme alınan eserde, Arap dünyasında önde gelen şair, düşünür ve yazarlarına yer verilmiştir. Yazarın sahibi olduğu Mektebetu Mısır tarafından iki cilt halinde basılan kitapta, altmış sekiz ünlü simânın kısa hayatı, eserleri ve öne çıkan özellikleri anlatılmıştır. Çalışma, gerek yeni yetişen kuşağın kültürel birikimini artırması, gerekse Arap dünyası araştırmacıları için bir fikir oluşturması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Eserde, modern Arap edebiyatında şiir, hikaye, roman, tiyatro türünde öne çıkan pek çok şahsiyetin yanı sıra müzik (Ummü Gülsüm), düşünür (Ahmed Lutfî Seyyid), siyaset (Sa'd Zağlul), tarih (Abdurrahman er-Râfi'î), basın (Mahmûd 'Azmi), resim (Seyf Vânlı), heykeltıraş (Mahmûd Muhtâr) ve sinema (Nebîl Râğîb) gibi sanat dallarında da bir çok isme yer verilmiştir. Kitapta ilğimizi çeken diğer bir husus; hakkında bilgi verilen her şahsiyetin birer resmine de yer verilmiş olmasıdır.

Maalesef Türk kamuoyu, çevirilerin azlığı ve ilgisizlikten dolayı Arap dünyası hakkında fazla bilgi sahibi değildir. Arap dünyasının önde gelen entelektüellerinin incelendiği bu eserin dilimize kazandırılması, bu coğrafyadaki sanat kültür ve edebiyat etkinliklerinin Türkiye'de de tanınmış olmasını sağlayacaktır.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi

DİZİN

III. YIL DİZİNİ

A- YAZARLAR

- Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", sayı: 9, s. 23-33
- Alemdar, Yusuf, "İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ' Kavramı", G.H.A. Juynboll'dan çeviri, sayı: 11, s. 139-152
- Almaz, Hasan, "Doğu Dilleri Dergisi", sayı: 8, s. 33-40
- Atay, Tayfun, "Rûzbihân Baklı: Mistisizm ve İran Tasavvufu'nda Evliyâlık Retoriği" (Tanıtım), sayı: 8, s. 173-176
- Aydın, Şadi, "İran Meşrutiyet İnkılâbı ve Edebiyata Tesiri", İsmail Hâkimî'den çeviri, Sayı: 11, s. 85-100
- Can, H. Derya, "Vishnu Purana'dan İki Efsane", sayı: 9, s. 67-76
- Ceviz, Nurettin, "Modern Mısır Romanında Türk İmajı (1798-1914)", (Tanıtım) sayı: 8, s. 177-179
- Ceviz, Nurettin, "Şiir ve Şair", Mîhâ'il Nu'ayme'den çeviri, sayı: 11, s. 159-165
- Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", sayı: 10, s. 97-118
- Çağmar, M. Edip, "Araplarda Ad Koyma", sayı: 8, s. 91-105
- Çıkar, Mehmet Şirin, "Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmaları Bildiren İki Önemli Eser" (Tanıtım), sayı: 10, s. 175-176
- Çiftçi, Hasan, "İki Ünlü Şafînin İlginç Görüşmesi (Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr – Ebu'l-Hasan-i Harakani)", sayı: 9, s. 7-22
- Çiftçi, Hasan, "Fars Edebiyatında Şehrâşûb II", sayı: 8, s. 41-53
- Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki", sayı: 11, s. 23-40
- el-Hicâzî, Mahmûd Fehmî, "Sözlük Yapımında Modern Akımlar" (Çeviren: A. Kazım Ürün), sayı: 8, s. 157-172
- el-Hicâzî, Mahmûd Fehmî, "Sözlük Yapımında Modern Akımlar", (Çeviri: A. Kazım Ürün) sayı: 8, s. 157-172
- Emirçupani, Ahad, "Sâmâniler Döneminde Yöneticilerin Fars Şiirine Verdikleri Önem", sayı: 11, s. 115-121
- Ergin, Mehmet Mesut, "Arap Nahiv Tarihi (Târîhu'n-Nahiv'l-'Arabî fi'l-Maşriki ve'l-Mağrib)", (Tanıtım) sayı: 8, s. 181-182
- Ergin, Mehmet Mesut, "H. V. Yüzyılda Endülüs'te Mulûku't-Tavâ'if'in Ortaya Çıkışı ve Arap Şiirine Etkisi", sayı: 8, s. 129-146
- Ergin, Mehmet Mesut, "XVIII. Yüzyılda Bilâdu's-Şâm Tarihçileri", s. 207-208
- Gündüzöz, Soner, "Klâsik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", sayı: 8, s. 69-90
- Hâfiz, Sabrî, "Modern Arap Kısa Öyküsü I", çeviren: Azmi Yüksel, sayı: 9, s. 77-96
- Hâkimî, İsmail, "İran Meşrutiyet İnkılâbı ve Edebiyata Tesiri", Çeviren: Şadi Aydın, sayı: 11, s. 85-100
- İşler, Emrullah, "Arapça ve Türkçede Zamanlar –Karşıtsal Çözümleme-", sayı: 8, s. 55-68
- Juynboll, G. H. A. "İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ' Kavramı", Çeviren: Yusuf Alemdar, sayı: 11, s. 139-152
- Kâhyaoğlu, Yasin, "Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri", sayı: 11, s. 123-138
- Kâhyaoğlu, Yasin, "Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve "el-Kâmil" Adlı Eseri", sayı: 10, s. 83-96

DİZİN

- Kara, Ömer, “Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler (I) (Joseph Sadan’dan çeviri)”, sayı: 10, s. 63-81
- Kara, Ömer, “Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-II”, Joseph Sadan’dan çeviri, sayı: 11, s. 67-84
- Karabela, Nevin, “Arap Edebiyatı”, Şerafettin Yaltkaya’dan sadeleştirme, sayı: 9, s. 129-144
- Karaismailoğlu, Adnan, “Klâsik İnan Şiirine ve Şairlerine Yöneltilen İdeolojik Tenkitler: Övgü, Fars Edebiyatının Yüzünde Utanç Damgası ve İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri Kitapları”, sayı: 10, s. 7-17
- Karaismailoğlu, Adnan, “XX. Asırda Doğu’daki Klâsik Edebiyat ve Kültürler Üzerine Yapılan Genel Değerlendirmeler”, sayı: 11, s. 41-46
- Karşlı, İlyas, “Kur’ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen ‘İrz’ Kavramının Semantik Açısından İncelenmesi”, sayı: 9, s. 111-122
- Karşlı, İlyas, “Kur’ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen ‘İrz’ kavramı Hakkında Düşünceler”, sayı: 10, s. 131-143
- Kazan, Ramazan, “El-Kalkaşandi’nin Subhu’l-A’şâ Adlı Eseri ve Edebî Özellikleri”, sayı: 8, s. 107-128
- Kızılıcak, Abdullah, “H. XI. Yüzyıl Mısır Âlimlerinden Abdullah Ed-Denûşeri’nin Nahve Dâir Bir Risâlesi”, sayı: 9, s. 123-128
- Köse, Mustafa, “Muhammed Huseyn Heykel ve Millî Edebiyat Hakkındaki Görüşleri”, sayı: 9, s. 145-162
- Kunt, İbrahim, “Tâhirü’l-Mevlevî’nin Farsça Divançesi ve Tercümesi”, sayı: 9, s. 205-206
- Nu’ayme, Mîhâ’îl, “Şiir ve Şair”, Çeviren: Nurettin Ceviz, Sayı: 11, s. 159-165
- Öz, Yusuf, “Modern İnan Edebiyatı Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, sayı: 9, s. 35-54
- Özay, İbrahim, “İbn Zeydün’un Nûniyyesi”, sayı: 9, s. 97-109
- Özkan, Gülseren, “Halıcı Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi”, sayı: 8, s. 147-156
- Polat, İbrahim Ethem, “Ayn-ı Câlût’da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı”, Nikola Ziyâde’den çeviri, Sayı: 11, s. 153-158
- Polat, İbrahim Ethem, “Mehcer Edebiyatından İki Örnek: Reenkarnasyon Öyküleri”, sayı: 9, s. 211-213
- Polat, İbrahim Ethem, “Mısır’da Türk Bir Şair Ahmet Şevki (1868-1932)”, (Tanıtım) sayı: 8, s. 183-184
- Sadan, Joseph, “Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-II”, Çeviren: Ömer Kara, sayı: 11, s. 67-84
- Soydan, Celal, “İkbal Felsefesinde Kadının Yeri”, sayı: 9, s. 55-66
- Sugiyama, Ayşe Nur (Tekmen), “Toyokichi İenaga’nın Batı Asya Seyahatnamesi - İsfahan’dan Tahran’a -”, sayı: 10, s. 155-160
- Şafak, Yakup, “Ahmed Emri’nin F. Nafiz Uzluk’a Yazdığı Mektuplarda
- Temizel, Ali, “Konya’dan Dünya’ya Mevlâna ve Mevlevîlik”, (Tanıtım) sayı: 8, s. 185-187
- Temizel, Ali, “Marife: Bilimsel Birikim, Oryantalizm Özel Sayısı”, sayı: 9, s. 201-204
- Türkmen, Mustafa Nuri, “Osmanlı Devleti’nde XVII. Yüzyılın Son Çeyreğinde Halkın Üzerindeki Olağanüstü Vergi Yüğü”, sayı: 9, s. 193-200
- Uzunoğlu, M. Vecih, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri”, sayı: 8, s. 7-31

DİZİN

- Ünal, Ömer, “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, sayı: 9, s. 175-192
- Ürün, A. Kazım, “Sözlük Yapımında Modern Akımlar, (Mahmûd Fehmî el-Hicâzî’den çeviri)”, sayı: 8, s. 157-172
- Ürün, Ahmet Kâzım, “Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu Noktalar Panayırlardan Günümüz Fuarlarına”, sayı: 10, s.161-165
- Ürün, Ahmet Kâzım, “Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları”, sayı: 11, s. 47-66
- Ürün, Ahmet Kâzım, “Sa’îd Cûde Es-Sahhâr’ın A’lâmu’l-Fikri’l-‘Arabî Musavvar (Arap Düşüncesinin Önde Gelenleri-Resimli) Adlı Eseri” (Tanıtım), Sayı: 11, s. 171
- Yalar, Mehmet, “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi: Mukayeseli ve Analitik Bir Bakış”, sayı: 9, s. 163-174
- Yaltkaya, Şerafettin, “Arap Edebiyatı”, sadeleştiren: Nevin Karabela, sayı: 9, s. 129-144
- Yavuz, Mehmet, “Anadolu Selçukluları Devrinin Arapça Yazan Önde Gelen Müellifleri”, Sayı: 11, s. 7-21
- Yavuz, Mehmet, “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)”, sayı: 10, s. 119-129
- Yıldırım, Nimet, “Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye (I)”, sayı: 10, s.19-38
- Yıldız, Musa, “Belâgat Birikimimizi Nasıl Okumalıyız?” (Tanıtım), Sayı: 11, s. 167-168
- Yıldız, Musa, “Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği” (Tanıtım), sayı: 10, s.169-170
- Yıldız, Musa, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi ve Problemleri Konulu Çalışma Toplantısı Değerlendirmesi”, sayı: 9, s. 209-210
- Yıldız, Musa, “Ömer Ferit Kam Divan Şiirinin Dünyasına Bakış” (Tanıtım), sayı: 10, s. 171-173
- Yıldız, Musa, “Ürdün Arap Romanı Üzerine Bir Deneme 1960-1994” (Tanıtım), Sayı: 11, s. 169-170
- Yüksel, Ahmet, “İbnu’l-Hâcib ve “Risâle fi’l-‘Aşr”ı”, sayı: 10, s. 145-154
- Yüksel, Azmi, “Kavâ’id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikîne bihâ” (Tanıtım), sayı: 10, s. 167-168
- Yüksel, Azmi, “Modern Arap Kısa Öyküsü (Sabrî Hafez’dan çeviri)” (II), sayı: 10, s. 39-62
- Yüksel, Azmi, “Modern Arap Kısa Öyküsü I”, Sabri Hâfız’dan çeviri, sayı: 9, s. 77-96
- Ziyâde, Nikola, “Ayn-ı Câlût’da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı”, Çeviren: İbrahim Ethem Polat, sayı: 11, s. 153-158

B- MAKALELER

- “Ahmed Emri’nin F. Nafiz Uzluk’a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede’yle İlgili Bilgiler”, Yakup Şafak, sayı: 9, s. 23-33
- “Anadolu Selçukluları Devrinin Arapça Yazan Önde Gelen Müellifleri”, Mehmet Yavuz, sayı: 11, s. 7-21
- “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, Yakup Civelek, sayı: 10, s. 97-118
- “Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri”, Yasin Kahyaoğlu, Sayı: 11, s. 123-138

DİZİN

- “Arap Edebiyatı”, Şerafettin Yaltkaya, sadeleştiren: Nevin Karabela, sayı: 9, s. 129-144
- “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi: Mukayeseli ve Analitik Bir Bakış”, Mehmet Yalar, sayı: 9, s. 163-174
- “Arapça ve Türkçede Zamanlar –Karşıtsal Çözümleme-”, Emrullah İşler, sayı: 8, s. 55-68
- “Araplarda Ad Koyma”, M. Edip Çağmar, sayı: 8, s. 91-105
- “Ayn-ı Câlût’da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı”, Nikola Ziyâde, Çeviren: İbrahim Ethem Polat, Sayı: 11, s. 153-158
- “Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler (I)”, Ömer Kara (Joseph Sadan’dan çeviri), sayı: 10, s. 63-81
- “Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-II”, Joseph Sadan, Çeviren: Ömer Kara, sayı: 11, s. 67-84
- “Doğu Dilleri Dergisi”, Hasan Almaz, sayı: 8, s. 33-40
- “Ebu’l-Abbâs el-Muberrid’in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve “el-Kâmil” Adlı Eseri”, Yasin Kâhyaoglu, sayı: 10, s. 83-96
- “Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu Noktalar Panayırlardan Günümüz Fuarlarına”, Ahmet Kâzım Ürün, sayı: 10, s.161-165
- “El-Kalkaşandî’nin Subhu’l-A’sâ Adlı Eseri ve Edebî Özellikleri”, Ramazan Kazan sayı: 8, s. 107-128
- “Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye (I)”, Nimet Yıldırım, sayı: 10, s.19-38
- “Fars Edebiyatında Şehrâşûb II”, Hasan Çiftçi, sayı: 8, s. 41-53
- “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)”, Mehmet Yavuz, sayı: 10, s. 119-129
- “H. V. Yüzyılda Endülüs’te Mulûku’t-Tavâ’if’in Ortaya Çıkışı ve Arap Şiirine Etkisi”, Mehmet Mesut Ergin, sayı: 8, s. 129-146
- “H. XI. Yüzyıl Mısır Âlimlerinden Abdullah Ed-Denûşerî’nin Nahve Dâir Bir Risâlesi”, Abdullah Kızılcık, sayı: 9, s. 123-128
- “Hâkânî’nin Medâyin Harabeleri’ne Hüseyin Dâniş’in Yaptığı Tesdis”, Mehmet Atalay, Sayı: 11, s. 101-114
- “Halıcı Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi”, Gülseren Özkan, sayı: 8, s. 147-156
- “İbn Zeydûn’un Nûniyyesi”, İbrahim Özay, sayı: 9, s. 97-109
- “İbnu’l-Hâcib ve “Risâle fi’l-‘Aşr”ı”, Ahmet Yüksel, sayı: 10, s. 145-154
- “İkbal Felsefesinde Kadının Yeri”, Celal Soydan, sayı: 9, s. 55-66
- “İki Ünlü Şafînin İlginç Görüşmesi (Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr – Ebu’l-Hasan-i Hakanî)”, Hasan Çiftçi, sayı: 9, s. 7-22
- “İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ Kavramı”, G. H. A. Juynboll, Çeviren: Yusuf Alemdar, Sayı: 11, s. 139-152
- “İran Meşrutiyet İnkılâbı ve Edebiyata Tesiri”, İsmail Hâkimî, Çeviren: Şadi Aydın, sayı: 11, s. 85-100
- “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, Ömer Ünal, sayı: 9, s. 175-192
- “Klâsik İnan Şiirine ve Şairlerine Yöneltilen İdeolojik Tenkitler: Övgü, Fars Edebiyatının Yüzünde Utanç Damgası ve İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri Kitapları”, Adnan Karaismailoğlu, sayı: 10, s. 7-17
- “Klâsik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, Soner Gündüzöz sayı: 8, s. 69-90

DİZİN

- “Kur’ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen ‘Irz’ kavramı Hakkında Düşünceler”, İlyas Karşlı, sayı: 10, s. 131-143
- “Modern Arap Kısa Öyküsü II”, Sabrî Hafez (Çeviren: Azmi Yüksel), sayı: 10, s. 39-62
- “Modern Arap Kısa Öyküsü I”, Sabri Hâfız, çeviren: Azmi Yüksel, sayı: 9, s. 77-96
- “Modern İnan Edebiyatı Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, Yusuf Öz, sayı: 9, s. 35-54
- “Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları”, Ahmet Kâzım Ürün, Sayı: 11, s. 47-66
- “Muhammed Huseyn Heykel ve Millî Edebiyat Hakkındaki Görüşleri”, Mustafa Köse, sayı: 9, s. 145-162
- “Osmanlı Devleti’nde XVII. Yüzyılın Son Çeyreğinde Halkın Üzerindeki Olağanüstü Vergi Yükü”, Mustafa Nuri Türkmen, sayı: 9, s. 193-200
- “Sâmânîler Döneminde Yöneticilerin Fars Şiirine Verdikleri Önem”, Ahad Emirçüpani, Sayı: 11, s. 115-121
- “Sözlük Yapımında Modern Akımlar”, A. Kazım Ürün (Mahmûd Fehmî el-Hicâzî’den çeviri), sayı: 8, s. 157-172
- “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki”, Hasan Çiftçi, sayı: 11, s. 23-40
- “Şiir ve Şair”, Mîhâ’îl Nu’ayme, Çeviren: Nurettin Ceviz, Sayı: 11, s. 159-165
- “Toyokichi İenaga’nın Batı Asya Seyahatnamesi - İsfahan’dan Tahran’a -”, Ayşe Nur (Tekmen) Sugiyama, sayı: 10, s. 155-160
- “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri”, M. Vecih Uzunoğlu, sayı: 8, s. 7-31
- “Vishnu Purana’dan İki Efsane”, H. Derya Can, sayı: 9, s. 67-76
- “XX. Asırda Doğu’daki Klâsik Edebiyat ve Kültürler Üzerine Yapılan Genel Değerlendirmeler”, Adnan Karaismailoğlu, Sayı: 11, s. 41-46

C- TANITIM

- “Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmaları Bildiren İki Önemli Eser”, Mehmet Şirin Çıkar, sayı: 10, s. 175-176
- “Arap Nahiv Tarihi (Târîhu'n-Nahvi'l-'Arabî fi'l-Maşriki ve'l-Mağrib)”, Mehmet Mesut Ergin, sayı: 8, s. 181-182
- “Belâgat Birikimimizi Nasıl Okumalıyız?” (Tanıtım), Musa Yıldız, Sayı: 11, s. 167-168
- “Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği” (Tanıtım), Musa Yıldız, sayı: 10, s. 169-170

DİZİN

- “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi ve Problemleri Konulu Çalışma Toplantısı Değerlendirmesi”, Musa Yıldız, sayı: 9, s. 209-210
- “Kavâ'id el-Luğa et-Turkiyye li Ğayr en-Natikine bihâ” (Tanıtım), Azmi Yüksel, sayı: 10, s. 167-168
- “Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik”, Ali Temizel, sayı: 8, s. 185-187
- “Marife: Bilimsel Birikim, Oryantalizm Özel Sayısı”, Ali Temizel, sayı: 9, s. 201-204
- “Mehcer Edebiyatından İki Örnek: Reenkarnasyon Öyküleri”, İbrahim Ethem Polat, sayı: 9, s. 211-213
- “Mısır'da Türk Bir Şair Ahmet Şevki (1868-1932)”, İbrahim Ethem Polat, sayı: 8, s. 183-184
- “Modern Mısır Romanında Türk İmajı (1798-1914)”, Nurettin Ceviz sayı: 8, s. 177-179
- “Ömer Ferit Kam Divan Şiirinin Dünyasına Bakış”, Musa Yıldız, sayı: 10, s. 171-173
- “Rûzbihân Baklî: Mistisizm ve İran Tasavvufu'nda Evliyâlık Retoriği”, Tayfun Atay, sayı: 8, s. 173-176
- “Sa'id Cûde Es-Sahhâr'ın A'lâmu'l-Fikri'l-'Arabî Musavvar (Arap Düşüncesinin Önde Gelenleri-Resimli) Adlı Eseri” (Tanıtım), Ahmet Kâzım Ürün, Sayı: 11, s. 171
- “Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi”, İbrahim Kunt, sayı: 9, s. 205-206
- “Ürdün Arap Romanı Üzerine Bir Deneme 1960-1994” (Tanıtım), Musa Yıldız, Sayı: 11, s. 169-170
- “XVIII. Yüzyılda Bilâdu's-Şâm Tarihçileri”, Mehmet Mesut Ergin, s. 207-208