

NÜŞHA

YIL: IV
SAYI: 14
YAZ 2004

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Muammer Sarıkaya

Arap Göç Edebiyatında Aforizmalar

Ahmet Bostancı

Arapçada Dua Üslûbu

İbrahim H. Karşlı

Kur'an Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbu'l-'Ayn'ın
Değerlendirilmesi

Mehmet Şirin Çıkar

Ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri
Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı

Hüseyin Gazi Topdemir/İbrahim Ethem Polat

Türk Matbaacılığının Gelişiminde Bir Sayfa: Cevâib Matbaası

Musa Yıldız

Yahyâ Hakkî'nin Kunnâ Selâsete Eytâm Adlı Öyküsü

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 7.500.000 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: IV, Sayı/Issue: 14, Yaz/Summer 2004

Nüsha

Yıl: 4, Sayı: 14, Yaz 2004
Üç Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

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

Yayın Kurulu (Editorial Board)
Doç. Dr. Hicabi Kırlangıç
Doç. Dr. Derya Örs
Doç. Dr. Musa Yıldız

Danışma Kurulu (Advisory Board)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Çakır (19 Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülüçü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)

Redaksiyon:
Hasan Almaz
Muhammet Hekimoğlu
İbrahim Ethem Polat
Kemal Tuzcu

Yönetim yeri:
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 : 25.000.000 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 Kırlangıç adına)
Posta çeki no:
Hicabi Kırlangıç, 1001965

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti
Tel: 0312 2299928

I S S N 1 3 0 3 - 0 7 5 2

A N K A R A 2 0 0 4

İÇİNDEKİLER

❑ Muammer Sarıkaya

Arap Göç Edebiyatında Aforizmalar.....7

❑ Ahmet Bostancı

Arapçada Dua Üslûbu25

❑ İbrahim H. Karşlı

Kur'an Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbu'l-'Ayn'ın Değerlendirilmesi49

❑ Mehmet Şirin Çıkar

Ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı71

❑ Hüseyin Gazi Topdemir/İbrahim Ethem Polat

Türk Matbaacılığının Gelişiminde Bir Sayfa: Cevâib Matbaası.....79

❑ Musa Yıldız

Yahyâ Hakkî'nın Kunnâ Selâsete Eytâm Adlı Öyküsü103

❑ İbrahim Özay

Arap Poetikası (Tanıtım)115

❑ Kerem Kamil Koç

Meninski Sözlüğü (Tanıtım)117

CONTENTS

❑ **Muammer Sarıkaya**

The Aphorisms in the Arabic Migration Literature7

❑ **Ahmet Bostancı**

Praying Styles in Arabic25

❑ **İbrahim H. Karşlı**

The Evaluation of the First Arabic Dictionary Kitâb al-‘Ayn in the Context of the Qoranic Commentary49

❑ **Mehmet Şirin Çıkar**

Az-Zajjâji’s Approaches on Grammar Among His Boks: al-İdah fi ‘ileli’n-nahv and al-Jumel fi’n-nahv71

❑ **Hüseyin Gazi Topdemir/İbrahim Ethem Polat**

A Page in the Development of Turkish Printing: Cevâib Press.....79

❑ **Musa Yıldız**

Kunnâ Selâsete Eytâm by Yahia Hakkî103

❑ **İbrahim Özay**

Arabic Poetic115

❑ **Kerem Kamil Koç**

Meninski’s Dictionary117

SUNUŞ

Dergimiz bu sayısında altı makale ve iki tanıtım yazısıyla çıkıyor okuyucusunun karşısına. Birbirinden ilginç olduğunu düşündüğümüz bu makaleler ve tanıtımlarla dergimizin yazar ve makale sayısındaki çeşitlilik her geçen gün daha da artıyor.

Alanında önemli bir boşluğu doldurduğuna inandığımız dergimizin sürekliliğini sağlayabilmek ve zamanında çıkabilmek için verdiğimiz mücadele ara sıra küçük gecikmelerle aksasa da, değerli okuyucularımız bu sayıyı okuyup incelerken, biz onlara bir kez daha ulaşabilmek sevinci ve heyecanıyla çoktan bir sonraki sayının yayın çalışmalarına başlamış oluyoruz.

Bir sonraki sayıda görüşmek umuduyla...

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 incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarını tanıyan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları 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- Dergimize gönderilen çalışmalar, yayımlansın ya da yayımlanmasın, yazarlarına iade edilmez.

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

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

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kağıdı boyutunda "word belgesi" olarak yazılmalıdır (kenar boşlukları dört yandan 2,5 cm, 12 punto Times New Roman ve 1,5 satır arayla) ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

10- 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.

11- 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.

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

Muammer Sarıkaya*

Özet: Bir duygu veya düşüncenin kısa ve özlü ifadelerle anlatımı demek olan aforizmanın ilk örneklerine ilmi, felsefi ve kültürel eserlerde, dağınık olarak rastlanmaktadır. Ancak 17. yüzyıl başlarından itibaren aforizma, Batı'da bağımsız bir yazın türü olarak ortaya çıkmış ve Lübnan'dan Amerika'ya göç eden Hıristiyan Arap yazarlar aracılığıyla Arap dünyasına geçmiştir. Bu çalışmada aforizmanın tanımı yapıldıktan sonra, birbirine yakın türler olmaları bakımından aforizma, mesel (atasözü) ve epigramla karşılaştırılmış, aforizmanın Araplardaki ilk temsilcileri olan er-Reyhânî, Cibrân ve Nu'ayma'nın aforizmaları incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Aforizma, Arap Göç Edebiyatı, er-Reyhânî, Cibrân, Nu'ayma

The Aphorisms in the Arabic Migration Literature

Summary: Many short speeches said wisely are appeared in the classical heritage of the Arabic literature through many scientific and intellectual works and through many tales of suffis. In spite of that those speeches are not appeared as a kind of literature like aphorism which has been dealt with as a literary kind from ancient times. So that they are not accepted by literary critics as a literary kind by itself. It can be said that the main representatives of the aphorism writings in the Arab world are al-Rayhânî and Djibrân and Nu'ayma who emigrated from Lebanon to the USA.

Keywords: Aphorism, Arabic migration literature, al-Rayhânî, Djibrân, Nu'ayma

* Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (e-posta: muammersarikaya@hotmail.com)

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

1. Arap Göç Edebiyatında Aforizmalar

Aforizma, bir konuyla ilgili olarak bilinmesi gereken ana düşünceyi birkaç sözcükle özetleyen hikmetli ifade; çarpıcı bir vukufu, derinlikli bir kavrayışı dışı vuran özlü söz¹; bir gözlem veya duygunun özlü söz şeklinde indirgenmiş, süzölmüş halidir.

Geleneksel anlamda edebiyat, duygu, düşünce ve hayallerin okuyucuda heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde sözle ifade edilme sanatıdır². Batıda lirik, epik, dramatik, didaktik ve pastoral gibi kısımlara ayrılan edebiyat türleri içerisinde aforizmalar, didaktik edebiyat başlığı altında ele alınmaktadır.

Bir düşünceyi, bir bilgiyi aktarmak amacıyla yazılan didaktik eserler, okurun aklına seslenir; duygu yönü az olduğundan kuru bir anlatımı vardır. Kafiye ve ölçülerinden dolayı akılda kolay kaldığından, bilgiler bu yolla verilir. Didaktik edebiyatın türleri ise aforizma, epigram (iğneleme), deneme ve bilmece gibi gnomik (özdeyiş) biçimler; fabl (öykünce) ve parabol (mesel) gibi parabolik biçimler ve satir (yergi, taşlama), parodi ve travesti (gülünçleme) gibi satirik biçimler olmak üzere üçe ayrılmaktadır³.

XVII. asra kadar anlamları kısa yoldan ifade etmek, dinleyici veya okuyucunun zihninde daha uzun süre kalıcı olmasını sağlamak için bir araç olarak görülen aforizmalar, ilk kez İngiliz filozof Francis Bacon (1561-1626) tarafından bağımsız bir edebî tür olarak kabul edilmiştir. Fransız yazar Francois De La Rochefoucauld (1613-1680)⁴ ve Fransız filozofu Blaise Pascal (1623-1662) daha sonra bu anlayışı devam ettirmiştir. Aforizma yazarlığında Alman filozoflar haklı bir üne sahiptir. Bu bağlamda Alman filozof, fizik ve astronomi profesörü George Christoph Lichtenberg (1742-1799), yazdığı Aphorismen (Aforizmalar)⁵ adlı eseriyle aforizma yazarlarının öncülerinden ve dört büyük ustasından biri kabul edilmektedir. Nietzsche bu eserden “tekrar tekrar okunması gereken dört Alman nesir eserinden biri” olarak bahsetmektedir. İsviçreli filozof Johann Heinrich Fussli (1741-1825)⁶ ve Alman yazar Arthur Schopenhauer (1788-1860)⁷ aforizma yazıcılığının önde gelen isimleridir.

Aforizmalar asıl ününü Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)⁸, Franz Kafka (1883-1917)⁹, Cibrân (1883-1931)¹⁰’ın arkadaşı olan Henri Michaux (1899-1984)¹⁰ ve Polonyalı Stanislaw Jerzy Lec (1906-1966)¹¹ ile kazanmıştır.

Didaktik edebî türler içerisinde mesel ve epigram, kısa ve özlü sözler olmaları bakımından aforizmaya benzemekle beraber, şekil, üslûp ve konu bakımından her birinin kendine has özellikleri vardır. Biz bu çalışmamızda söz konusu bu edebî türleri, özelliklerini ve aforizma ile aralarındaki farkı kısaca ortaya koyduktan sonra Arap Göç Edebiyatı’nın aforizmalarını inceleyeceğiz.

a. Mesel (Atasözü)

Atasözleri, insanların uzun gözlem ve tecrübeler sonunda vardıkları hükümleri hikmetli düşünce, öğüt ve örneklemeler yolu ile veren, bir çoğu mecâzî anlam taşıyan; yüzyılların oluşturduğu biçimle kalıplaşmış bulunan; daha çok sözlü gelenek içinde nesilden nesle geçerek yaşayan anonim nitelikteki özlü sözlerdir¹². Öğüt vermek, örnek göstermek, sözümüze güç katmak, duygu ve düşüncelerimizi kısa yoldan aktarmak istediğimiz zaman atasözlerinden yararlanırız. Darb-ı mesel (çoğulu: durûb-ı emsâl), cümle-i hikemiyye, darb-ı kelâm, kelim-i kibar ve emsâl kavramları da atasözüyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Atasözlerinin ilk söyleyeni başlangıçta belli olmakla birlikte zamanla unutulmuş ve anonim halk edebiyatı kapsamında ele alınmıştır. Atasözleri bağımsız bir edebiyat türü olmayıp, manzum ve mensur eserlerde ve didaktik edebî türlerde malzeme olarak kullanılmıştır. Atasözlerinin bir kısmı ölçülü ve kafiyelidir. Mecaz, cinas, intak, kinaye, teşbih ve tezat gibi sanatlar bol olarak kullanılmaktadır.

Atasözlerinin kavramsal ve biçimsel olarak bazı özellikleri vardır. Atasözleri çoğunlukla genel geçer bir kural niteliğindedir ve geçen zaman diliminde doğruluğu kanıtlanmıştır. Belirli bir kalıpta ve belirli kelimelerle kalıplaşmış sözler oldukları için donuklaşmışlardır. Sözcük yapıları farklı olmakla birlikte ifade ettikleri anlam bütün dillerde ortaktır. Bu nedenle kelimeler yer değiştirirse veya bir kelime yerine başka bir kelime kullanılırsa atasözü olmaktan çıkar. Atasözlerinde kurallı cümlelerden ziyade devrik yapı kullanılır.

Arapçada أمثال çoğulu “darb-ı mesel”, “atasözü”, “özdeyiş”, “özlü söz”, “ibretli söz” gibi anlamlara gelmektedir. Bir ifadenin mesel olabilmesi için sözün kısalığı, teşbih ve kinâye gibi edebî sanatların güzelliği, ses uyumu ve kulağa hoş gelmesi gibi biçimsel şartların yanında, anlatılmak istenen durum ile meselin konu bakımından birbirine benzemesi, yaygın olarak kullanılması ve normal kültür düzeyine sahip insanlar tarafından o ifadenin mesel olduğunun bilinmesi şartları aranır¹³.

Arap meselleri beş grupta ele alınmaktadır: 1. Asıl meseller. 2. Meselimsi tabirler. 3. Bir fikri, bir vasfı teşbih yoluyla anlatan mesel gibi yaygın ifadeler. 4. Mesel gibi yaygın kullanılan dua ve tekerlemeler. 5. Hikmetli sözler ve vecizeler. Bunlardan son iki gruba giren kısa ve özlü sözleri aforizma olarak nitelemek mümkündür.

Emsâl Arap dilinde oldukça eskidir. Birçok dilci Cahiliye Dönemi’nden itibaren şiiirlerde örneklerine sıkça rastlanan mesellerin derlenmesi ve toplanması işine önem vermiştir¹⁴. Bu amaçla yazılan eserlerde meseller alfabetik olarak veya kalıplarına göre sıralanmış, her bir meselin hakikî anlamı yanında içerdiği mecâzî anlamı, tespit edilebilmişse ilk kez kim veya kimler tarafından kullanıldığı, hangi olay üzerine söylendiği gibi konular ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Arap dilinin kaynaklarından birisi olan, Kur’an ayetlerinde ve Hz. Peygamber’in hadislerinde de yer aldığı için anlam, sanat, este-

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

tik ve ahkâm bakımından önemli olan mesellerin derlenmesi ve toplanması bağımsız bir edebiyat çalışması olarak ele alınmış ve haklarında müstakil eserler kaleme alınmıştır.

Atasözleri, sözcükleri bir millete ait olsa da anlam olarak insanlığın ortak kültür mirasıdır. Örneğin *إنك لا تحني من الشوك عنبا* “Dikenden üzüm toplayamazsın”, *إذا كنت كذوباً فكن ذكوراً* “Yarın, bekleyeni için yakındır”, *إن غدا لناظره قريب* “Yalancıysan iyi bir hafızaya sahip ol”, *أكلتم تمرى وعصيتم أمرى* “Hurmamı yediniz ancak emrime karşı çıktınız” ve *إذا جاء أجل البعير حام حول البير* “Eceli gelen deve kuyu etrafında dolanır” gibi Arap atasözlerinin birçok dilde benzerini bulmak mümkündür¹⁵.

Aforizmalar kısa, özlü, duygu ve düşünce yüklü ifadeler olmaları ve söylenmelerindeki amaç bakımından atasözleri ile ortaktır. Ancak bazı aforizmalarda yazar, öğüt vermenin yanı sıra ilkelerini aşılama, felsefesini yayma, taraftar toplama, ruhunu arındırma ve gerçek hayatta yüz yüze gelmeye cesaret edemediği gerçeklerle kelimelerin büyüdü dünyasına sığınarak yüzleşme amacı taşır. Aforizma, yazarının uzun tecrübeleri sonucunda ortaya çıkabildiği gibi anlık düşünceleri olarak da söylenmiş olabilir. Bir aforizmanın ortaya çıkış süreci en fazla yazarının hayatı kadardır. İlk söyleyeni bellidir ve günümüze kadar da ilk sahibine isnat edilerek gelmiştir.

Aforizmalarda sözün etkili olması asıldır; sanat yapma amacı taşımazlar. Bu nedenle kullanılan sanatlar cinas, tezat, seci ve teşbihle sınırlıdır. Cümlelerin uzunluğunun sınırı yoktur. Bazen birkaç kelime, bazen kısa bir paragraf, bazen de Nietzsche'nin aforizmalarında olduğu gibi birkaç sayfa sürer. Kısa bir aforizmaya, siyasal-ideolojik bütün bir açıklamayı sığdırabilmek mümkündür. Aforizmalar genel kabul gören ifadeler değildir; gerçekliği ve doğruluğu kişilere göre değişir. Ayrıca doğrulukları da kanıtlanmamıştır. Kavram olarak kalıplaşmış ve donuklaşmış ifadeler olmayıp farklı yazarların elinde farklı şekillere girebilmektedir.

b. Epigram

Epigramın sözlük anlamı, nükteli deyiş, nükteli betim, yafta ve kitabe yazısıdır. Bir terim olarak hiciv ve sosyal eleştiri içeren, genellikle nazım halinde olan, dörtlülüklerden oluşan, düşünce bakımından yoğun, eğlenceli, espirili, kısa, parlak ve özlü sözlerdir. Her çeşit konu üzerine yazılmış kısa manzumelere, yerme amacıyla yazılmış, nükteli bir şekilde sonuçlanan kısa şiirilere, bir anıtın üzerine yazılmış olan kısa ve çoğunlukla manzum, bazen nesir halindeki yazıtlara, mezarların, heykellerin, anıtların ya da adak yerlerinin üstüne kazınan destansı veya içli yazılara da epigram denilmiştir¹⁶. Antik Yunan'dan itibaren Seneca¹⁷ ve Latin yazar Martial¹⁸ ilk kez Yunanlılar tarafından edebî bir tür olarak kullanılan epigramın kurucusu olarak kabul edilirler¹⁹.

Epigramlar, atasözleri gibi özlü sözler olmalarına rağmen anonim olmaları, söyleyeninin belirli olması, donuklaşmış ifadeler olmaması, ağırlıklı olarak hiciv ve eleştiri içermeleri ve genellikle manzum olmaları bakımından atasözlerinden ayrılırlar.

Araplarda epigramın ilk örneklerine es-Sumeysir adıyla meşhur olan Endülüslü şair Ebu'l-Kâsım Halef b. el-Ferec (ö. 480/1087)'in, dörtlükler halindeki son derece sade ve tabii şiirlerinde rastlanmaktadır. Bir şiirinde şöyle der²⁰:

وقت بالزهراء مستعبرا	معتبرا أُنْدَب أَشْتَاتَا
فقلت : يا زهرا ألا فارجمي	قالت : وهل يرجع من ماتا
فلم أزل أبكي وأبكي بها	هيهات يغني الدمع هيهاتا
كأنما أثار من قد مضى	نوادب يندبن أمواتا

Zehra'yı durdurdum gözyaşı dökerek; ders çıkararak ve yasın her türlü-sünü tutarak

Dedim ki: Zehra geri dönemez misin? Dedi: Ölen hiç geri döner mi?

Durmadan ağlıyorum, onu da ağlatıyorum. Heyhat, gözyaşları artık faydasız

Göçüp giden sanki canlandırdı yeniden, ölümlere yas tutan kadınları.

Çağdaş Arap yazarlarından Tâhâ Huseyn de birçok aforizma ve emsale yer verdiği *Cennetu 'ş-şevk (Diken Bahçesi)* isimli bir eser kaleme almıştır. Ancak eleştirmenlere göre Tâhâ Huseyn'in bu eserinde yer verdiği kısa diyaloglar şeklindeki yazılar, aforizma ve emsalden daha çok sosyal bir eleştiridir ve epigrama daha yakındır²¹. Yazar, *Cennetu 'ş-şevk*'in önsözünde şöyle der: “İnsanlar, yaklaşık çeyrek asırdan daha uzun bir süreden beri yayınladığım edebiyatla ilgili kitaplarda iki konuyu soruşturduğumu açıkça görebilirler; gördüğüm ve hissettiğim duygu ve düşünceler ve Arap dilinin ilk âlimlerde görülmeyen yeni edebî türleri ortaya koyma yeterliliğine sahip oluşu”²²

Tâhâ Huseyn, yaşlı hoca ve genç öğrenci arasında geçen diyaloglarda, toplumdaki aksaklıkları ve siyasetteki bozulmaları, anlamca yoğun, kısa ve tumturaklı ifadelerle eleştirmektedir. Ona göre epigram, duygular yerine aklın hâkim olduğu nesir şeklindeki serbest şiirdir.

Genç öğrenci yaşlı hocaya dedi:

Hangi okuyucu sana daha sevimlidir?

Yaşlı hoca genç öğrenciye dedi:

*İçtenlikle okuyan, öğüt verircesine eleştiren, açıkça görüşünü ortaya koyan, yapmacık ifadelerden kaçınan ve görüşünü ağzında gevelemeden düzgün bir şekilde söyleyen*²³.

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

Tâhâ Huseyin’le popüler olan epigram yazarlığının Araplardaki en önemli temsilcileri *İnfiçâru’r-rûh (Ruhun Patlaması)* isimli eseriyle Sâmih el-Huseynî, *Meşhed lem yektemil ba’du (Tamamlanmamış Türbe)* adlı eseriyle ‘Abdullah ‘Arâyis, *Unşûdetu’z-zân (Kayın Ağacının Terennümleri)* adlı 40 epigramdan oluşan çalışmasıyla ‘Îd Sâlih, *Mustebâhan yurafrifu’r-rahik* adlı 17 epigramlık çalışmasıyla Muhammed Hamîd el-Misrî ve 30 parçadan oluşan *Min sîreti’s-sakr (Şahinin Yaşamı)* adlı eseriyle Mustafa el-‘Âyidî’dir. Örneğin ‘Îd Sâlih, *Mevsim* adlı epigramında şöyle der²⁴ :

الطقس تغير / لكنى مقرر / أتقلب في نار الفتنة / لا زلت- / ولا زالت عيناها / تدفع صاروخاً تلو الصاروخ / ولا
زال التفجير وثقب الأوزون / سؤالان غريبان / شتاءين التحما

Mevsimler değişiyor / Ben yerimde sayıyorum / Fitne ateşinde dönüp duruyorum / Ben hâlâ / Hâlâ ateşin gözleri / Birbiri ardınca füze fırlatıyor / Patlama ve ozon deliği hâlâ / İki ilginç soru / Birbirine karışmış iki kış.

2. Göç Edebiyatında Aforizma

Arapçada aforizma, شُدْرُ çoğulu شُدُور kelimesiyle karşılanmaktadır. Klasik sözlüklerde şuzûr’un “özlü söz”, “vecize” ve “özdeyiş” anlamlarını bulmak mümkün değildir²⁵. “Toprakta çıkan küçük altın parçacıkları, gerdanlık vb. bir takının parçalarından her biri, küçük inci” gibi anlamlara gelen شُدْرُ , tecrübeler ve yoğun felsefî çabalar sonucunda ortaya çıktığı için sahiplerince oldukça değerli sayılan aforizmalar için mecâz yoluyla kullanılmıştır.

Modern Arap Edebiyatında ise bağımsız bir mesel ilminin yer almadığını, bunun yerine mesellerden farklı olarak aforizma türünde eserlerin yazıldığını görüyoruz. İlk kez XIX. Asrın ikinci yarısında Lübnan’dan Amerika’ya göç eden ve orada Mehcer edebiyatı olarak bilinen bir edebî akım geliştiren Arap yazarlarda rastladığımız bu türün ilk temsilcileri Emin er-Reyhânî, Cibrân Halil Cibrân ve Mihail Nu‘ayma’dır. Tâhâ Hüseyin de *Cennetu’s-şevk*’inde aforizma tarzını denemiştir.

Bu dört yazardan Tâhâ Huseyn’nin yazıları aforizma kapsamında ele alınmadığından, diğer üç yazarın aforizmaları birbiriyle karşılaştırıldığında Cibrân ve Nu‘ayma’nın aforizmalarının hem kaynak hem de üslup bakımından er-Reyhânî’nin aforizmalarından oldukça farklı olduğu görülür. Bu farkı ortaya koyabilmek için belirli konulardaki aforizmalarını karşılaştırmak yerinde olacaktır:

a. Emin er-Reyhânî’nin Aforizmaları

Modern Arap edebiyatında aforizma yazımına dikkat çeken ve ilk kez bu türde eser veren yazar Emin er-Reyhânî (1876-1940)’dır²⁶. Kuvvetli bir şair, iyi bir gözlemci, yetkin bir filozof ve koyu bir Arap milliyetçisi olan er-Reyhânî, Arap edebiyatının klasiklerini okuyarak özümsemiş, Batılı yazarlardan da ilham alarak ahlak, ilim, edebiyat, özgürlük, devrim, hakikat,

şüphe, hikmet, vatanperverlik ve siyaset konularındaki aforizmalarına yer verdiği *Buzûr li'z-zâri 'în (Çiftçilere Tohumlar)*²⁷ adlı eserini kaleme almıştır.

Reyhânî, İngiliz filozof Thomas Carlyle (1795-1881) sayesinde Doğu kültürünü ve özellikle Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'yi tanıdıktan sonra Arap tarihi, kültürü ve medeniyeti ile ilgilenmeye başlar. "Mazlumun savunmanın imanının en yüce göstergesi"²⁸ olduğunu söyleyen er-Reyhânî, Arap ülkelerinin sefaletten kurtulmaları ve aralarında süregelen savaşların sona ermesi için seyahatler yapar. Bu geziler sayesinde Arap toplumunu, dil ve edebiyatını, tarih ve kültürünü yakından tanıma fırsatı bulur.

er-Reyhânî'nin aforizmaları, etkilendiği Doğu kültürünün mesellerine daha yakındır. Batılı yazarların aforizmaları ile Cibrân ve Nu'ayma'nın aforizmaları arasında bir köprü işlevi gördüğü için aforizmaları ne tam Batı'lı, ne de tam Doğu'ludur; ikisinin ortasında ve fakat Doğu'ya daha yakındır. Diğerlerinin aforizmalarına göre lafızlar daha kısa, cümleler daha özlü, anlamlar daha yoğun ve mantıksal doku daha sağlamdır. Kelime oyunlarına ve mantıksal paradokslara yer yoktur. Lafızlardan anlamları çıkarmak için yoğun bir zihin faaliyeti gerekmez. Seci, cinas ve aliterasyon gibi edebî sanatları sıklıkla kullanmıştır.

er-Reyhânî aforizmalarında Cibrân ve Nuayma'ya göre daha tutarlı bir kişiliğe sahiptir. Son ikisinde aforizmalar felsefî bir görünüm arz ederken; er-Reyhânî daha dingin bir ruh yapısına, rahat bir yaşam standardına ve sınırsız gezi ve inceleme yapma imkanına sahip olduğu için aforizmaları düşünce boyutunu ihmal etmeyen edebî birer vecize gibidir.

"Doğruluk ve ağırbaşlılık ek ki güven ve huzur biçesin."²⁹

"Hiç kimseye kin beslemeden yaşamak; kimsenin düşmanlığını kazanmadan sevmek; kimseyi küçük görmeden yücelmek; benden aşağı olanları ezmeden ve üstün olanları kıskanmadan ilerlemek istiyorum."³⁰

er-Reyhânî'nin bazı aforizmaları karşılaştırma esasına dayanır; iyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıtlıklar üzerine kuruludur. Bu haliyle aforizmalar ef'alu (... أَفْعَالٌ مِنْ...den daha üstün, daha iyi, daha güzel) kalıbında söylenmiş Arap atasözlerini çağırıştır.

"Seni güldüren sıkıntı, ağlatan nimetten daha iyidir."³¹

"Zorlukların gülünç tarafını gören akıl, sadece üzücü taraflarını gören akıldan daha üstündür."

er-Reyhânî'nin aforizmalarında lafız ve mana arasında bir denge vardır. Söz ve anlam miktar olarak birbirine denktir.

"Her savaş alanının ardında ikinci bir savaş alanı vardır."³²

"Umudun sınırı, çalışmanın sonu yoktur"

"Kim için yazdığım soruldu; okumak isteyen için, cevabını verdim."³³

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

“Kanaat, umutların zindanıdır.”³⁴

er-Reyhânî'nin bazı aforizmaları evrensel birer ilke şeklindedir. Özlü söz olması bakımından bunlara aforizma denilebilirse de, doğruluğunun kanıtlanmış olması bakımından atasözüne daha yakındır:

“Dostluğunu istiyorsan eğer, sürçtüğü için arkadaşını hesaba çekme.”³⁵

“Yazar isen kalemini, hakka karşı batılı desteklemek için hareket ettirme”³⁶

“Bilmiyorum diyen âlim, bildiğini iddia eden cahilden daha üstündür.”³⁷

“Ateşle desteklenmeyen özgürlük kalıcı olmaz.”³⁸

“Gerçek devrim, zamanın tohumlarını insanların kalbine ve akıllarına ektiği devrimdir.”³⁹

“Aydınlığı tanıdıktan sonra karanlığa geri dönmek isteyen hiçbir millet yoktur.”⁴⁰

“Beni anlayıncaya kadar senin düşmanımım.”⁴¹

“Uzlet güzeldir. Ancak uzletin güzel olduğunu söyleyebileceğin bir arkadaş daha da güzeldir.”⁴²

er-Reyhânî, aforizmalarında özgürlük ve dinsel hoşgörü sorununu da ele alır. Özellikle *el-Muhâlefetu's-sulâsiyye*'sinde akıllı ve bilge kişiliğiyle asi bir gazeteciyi canlandıran tilki; at, katır ve eşeklerin şahsında dinleri ve Hıristiyanlığın üç mezhebini yer yer aforizmayı andıran söylemlerle eleştirir.

“Bedenimin yaşaması için benden vicdanımı öldürmemi istiyorsunuz. Vicdansız bir bedenin ne faydası var? Vicdanımı kölelik zinciriyle prangaya vurulmuş görmektense, bedenimi kızgın ve alevli bir ateş ortasında görmeyi yeğlerim. Alın bedenimi, vicdanım bana kalsın!”⁴³

“Kutsal kitaplar hayatın yollarını aydınlatan kandillerdir; yoksa bilginin ölçüldüğü ölçütler değildir.”⁴⁴

“Allah'ı bilmek, Ondan umudu kesmemek ve günlük yaşantıda varlığını hissetmek bütün dinlerin en büyük gerçeğidir.”⁴⁵

“Bana inancının ne olduğunu söyle, sana hayatının değerinin ne olduğunu söyleyeyim.”⁴⁶

“Kötümserler nefsin aşırı bir şekilde kötülüğü emreden olduğunu söylerler; aslında iyiliği emrettiğini de söylememiz gerekir.”⁴⁷

“Yaptığın bir iyilik bir gecelik ibadetten daha hayırlıdır.”⁴⁸

er-Reyhânî'nin aforizmaları insanlara birer öğüt, geleceğe yönelik birer tavsiye, bazen yapılmasında hiçbir yarar olmayan bir işten sakındırma amacı taşır:

“Gelecek için yazan karşılığını hemen o anda göremez; içinde bulunduğu an için yazan ise geleceği göremez.”

“Cahilin ölümü hayat yolunda son; âlimin ölümü ise düşünce yolunda ilk duraktır.”⁴⁹

“Bize düşen, bizden üstün olanların kölesi, aşağı olanların efendisi olmak değildir.”

“Gerçek karşısında boyun bükmeyi, batıla karşı çıkmayı şiar edinin; karşı çıkmak itaat etmekten daha zordur.”⁵⁰

“Hedeflerin gücünden daha büyük olsun ki bugün yaptıkların dün yaptıklarından daha güzel olsun.”⁵¹

“Haset, bütün insanî güzellikleri yok eder.”⁵²

“Ruh ve beden, ilim ve din, kadın ve erkek, yöneten ve yönetilen, ilke ve yarar, taassup ve hoşgörü, özgürlük ve zulüm, insan ve doğa, ben ve sen arasındaki düşmanlık bitmez.”⁵³

b. Cibrân’ın Aforizmaları

er-Reyhani’nin izinden gidenlerden biri, er-Râbitatu’l-kalemiyye (Kalem Grubu) adlı edebî kulüpten arkadaşı ve dostu olan Cibrân (Cubrân) Halîl Cibrân (1883-1931)’dir⁵⁴. Cibrân, İngilizce olarak yazdığı, *The Forerunner (es-Sâbık: Geçip Giden)*, *The Madman (el-Mecnûn: Deli)* ve *The Sand and Foam (Remel ve zebed: Kum ve Köpük)* isimli eserlerinde aforizmalarına yer vermiştir. Daha sonra bu eserlerindeki aforizmalarının bir kısmını Arapçaya çevirerek *Hufne min rimâl eş-şâti’ (Bir Avuç Kum)* adıyla yayınlamış ve son olarak tamamen aforizmalardan oluşan *eş-Şuzûr (Aforizmalar)* adlı yapıtını vücuda getirmiştir⁵⁵.

Hayat ve ölümün aynı şey olduğuna inanan ve tenasühü savunan Cibrân, kâinatla ilgili bir aforizmasında şöyle der: “Kâinat görüntülerinin ardına gizlenen, kâinatla kâinatla kâinat için var olan düşünen kâinat! Sen beni duyuyorsun; çünkü her an benimlesin. Beni görüyorsun; çünkü sen hayat sahibi her şeyi görensiz. Ormanında bir kamyş olarak büyümesi ve meyve vermesi için ruhuma kelimelerinin tohumlarından birini at.”⁵⁶

Cibrân’ın bazı aforizmaları, bilinen aforizma kalıplarına aykırı olarak tanrıya yakarış tarzındadır: “Sana şükürler olsun Tanrım! Çünkü sen dilimin ifade edemeyeceği şeyleri kalbime yerleştirdin. Rabbim sana şükürler olsun ki sen bana gerçeği saptırmadan aynen olduğu gibi söylemeyi ve hakikat önünde utanç duygusuna kapılmadan susmayı öğrettin. Dudaklarımın arasına ima etmek yerine açıkça ifade etmeyi yerleştirdiğin için sana şükürler olsun Rabbim.”

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

Bu örneklerde de görüldüğü gibi Cibrân'ın aforizmaları genellikle hikmetli söz tarzındadır ve derin düşünce, özlü fikir ve duygu yüklü yoğunlaştırılmış sözlerden ibarettir.

Cibrân, birçok aforizmasını zıtlıklar üzerine kurar ve tezat sanatına başvurur. Örneğin şöyle der:

“Bazen bir işi zor görmemiz, o işin üstesinden gelmenin en kolay yoludur.”

“Birlikte güldüğün birisini unutabilirsin; ama birlikte ağladığın birisini asla unutmazsın.”

Kimi aforizmalarında soyut benzetmeler yerine somut teşbihlere başvurur. Mesela merhametle ilgili bir sözünde şöyle der: “Gözlerindeki şefkat damlaları, sonsuzluğun bağrında parlayan yıldızlardır.”

“Devlet adamı bir tilki, düşünürü bir hokkabaz ve sanatı yamama ve taklit olan ulusa ne yazık ki.” “Ne yazık o ulusa ki bilgeleri yıllardır dilsizdir ve güçlülere beşiktedir henüz.”⁵⁷

“Gevezeliği bilgi, susmayı cehalet ve yapmacıklığı sanat zannedenlerden uzağım.”⁵⁸

Cibrân, Hıristiyan olmasına rağmen Kur'an'ı ve bazı temel İslâmî kaynakları okumuş⁵⁹, âyet ve hadislerin mefhumunu aforizmalarına yansıtmıştır. Mesela “Bağışta bulunduğunda iyilikseversin. Ancak bunu yaparken karşındakinin çırılçıplak utangaçlığını görmemek için yüzünü çevirmeyi unutma” sözüyle “Mallarını Allah yolunda harcayıp da arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönülünü kırmayan kimseler var ya...”⁶⁰ âyeti ile “...başına kakmak ve incitmek suretiyle yaptığımız hayırlarınızı boşa çıkarmayın”⁶¹ ayetlerine telmihte bulunmaktadır.

Cibrân insanları birbirine yakınlaştırmanın ve aralarındaki sınırları kaldırmanın peşindedir. Bu nedenle söylediği bazı aforizmaları, öğüt vermenin yanı sıra birer temel kural niteliğindedir: “Eğer çirkinlik diye bir şey varsa o da gözlerimizdeki önyargılı ölçekler ve kulaklarımızı tıkayan balmumunun ta kendisidir.”⁶² “Sen körsün, ben de sağır ve dilsiz. Öyleyse ver elini birbirimizi kavrayabilelim.” İnsanın kendisini tanımasının güçlüğüne de şöyle dile getirir: “Yalnızca bir kez naçar kaldım: Sen kimsin? diye soranın karşısında.”⁶³

Cibrân'ın eserlerinde savunduğu fikirler düşünce dünyasının dışı vurumudur. Tefekkürü önem verir ve gece gündüz ayrımı yapmadan insanları düşünmeye davet eder:

“Çoğu zaman geceyi dinlenmenin mevsimi olarak düşünür ve anarsınız, oysa gerçekte gece aramanın ve bulmanın mevsimidir.”⁶⁴

“Bana göre evlilik, eşlerin kendi yaratıcılarından daha büyük ve yüce bir çocuk yaratma arzusudur. Evlilik bu amacı gerçekleştirmek için eşler arasındaki karşılıklı saygıdır.”⁶⁵

Cibrân bazı aforizmalarında önemsiz bir olayı, hayvanları veya cansız varlıkları karşılıklı konuşarak dile getirir:

“Misafirperver kurt zavallı kuzuya: Ziyaretinizle evimizi şereflendirmek istemez misiniz? der. Kuzu cevap verir: Eviniz midenizde olmasaydı sizi ziyaret etmek benim için ne şeref olurdu!”⁶⁶

Cibrân’ın eserlerinde ilk anda kendini hissettiren iki temel konu vardır:

1. Ruhun özgürlüğü, dinler üstünlüğü, kanunlarla kuşatılamayacağı ve evrenselliği. Bu konulardaki görüşlerini iki aforizmasında şöyle özetler: “Seni, camiinde secde ederken, putuna diz çökerken ve kilisende dua ederken de seviyorum sevgili kardeşim. Çünkü ben ve sen tek bir dinin çocuklarıyız ki o da ruhtur.”⁶⁷

“İnsanın yaptığı kanunlara insanın aklı boyun eğer, ruhu değil.”⁶⁸

2. Dinlerin eleştirisi⁶⁹. Toplumların bozulmasında dinlerin etkisi olduğunu düşünen Cibrân, tanrıyı ve dinleri bir sorun olarak görür⁷⁰. Bu durum aforizmalarına da yansır ve tanrıyı şöyle tanımlar: “Hepinizin kalplerini içeren bir kalp, hepinizin sevgilerini kapsayan bir sevgi, hepinizin ruhlarını sarmalayan bir ruh, hepinizin sesini taşıyan bir ses ve hepinizin sessizliğinden daha derin ve sonsuz bir sessizlik.”⁷¹

“Vicdan, insan şekline girmiş tanrıdır; okunmaya ve yararlanmaya en layık edebiyat kitabıdır; hakikatin göğsümüzde çarpan ve nabızları bizi uyaran kalbidir.”⁷²

Cibrân’ın aforizmalarında eserlerinde olduğu gibi İngiliz şair ve ressam William Blake (1757-1827)’in, Doğu mistik düşüncesinin, Kutsal kitapların, Hz. Ali ve Ebu’l-‘Ala el-Ma‘arrî gibi edip ve şairlerin ve çağdaşı Nietzsche (1844-1900)’nin büyük etkisi vardır. Onun *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ü ve *Aforizmalar*’ı bir dönem Cibrân’ın etkisinde kaldığı eserlerdir. Özellikle Cibrân’ın bir çok aforizmasını içeren *en-Nebî (Ermiş)* adlı eseri, Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ünün bir kopyası olarak görülmüştür. Nietzsche’nin “Din adamları, günah, cehennem, öte dünya gibi kelimelerle insanları moral baskısı altına alırlar ve insanlar korkunç kavramlar karşısında hapsedilirler”⁷³ sözü Cibrân’ın dinler karşısındaki tutumunun temelini oluşturur.

c. Nu‘ayma’nın aforizmaları

Reyhânî ve Cibrân’ın etkisinde kalan Nu‘ayma (1889-1988)⁷⁴, aforizmalarını içeren *Kurm alâ derb (Geçitteki Asma)* ve *Vemedât ve şuzûr (Parıltılar ve Aforizmalar)* adlı eserlerini yazmıştır.

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

Nu‘ayma *Kurm alâ derb*’in önsözünde şöyle der: “Asmam bir patikanın kenarındadır. Üzümü de vardır, koruğu da. Ey yolcu! Asmamın meyvesinden yersen ve dişin kamaşırsa beni kınama!”

Nu‘ayma da aforizmalarında Cibrân gibi Tevrat’ın darb-ı mesellerinin, Hz. İsa’nın İncil’deki öğütlerinin, Doğu dinlerinin kutsal kitaplarındaki hikmetlerin, simgelerini hayvanlar âleminde alan Kelîle ve Dimne gibi eserlerin ve bazı Batılı yazarların aforizmalarının etkisindedir.

Nu‘ayma’nın aforizmaları felsefî düşüncelerinin tamamını özlü bir şekilde yansıtmaktadır ki bu aforizmalar, düşünce dünyası durulduktan ve felsefesi belirgin bir şekilde sistematik hale geldikten sonra yaklaşık altmış yaşına geldiğinde yazılmıştır.

“Nefsinden başka yol göstereni olmayan yolunu şaşırır.”

“Gözleri sürekli açık olanlar nasıl görürler!”

“Bana yaklaşmaları için insanlardan uzaklaştım.”

“Komşun, kalbine komşu olduğun kimsedir.”

“Her gün yüzünü defalarca yıkayan ancak kalbini bir kez olsun yıkamayan kimseye şaşarım.”

“Hayatın yok ettiği ölüleri saymak istedim sayamadım. Beni yutmak isteyen dirileri saymak istedim yine sayamadım. Sonra kendimi saydım, bir de baktım ki tek başımayım.”

Nu‘ayma hayat felsefesini de şu sözüyle ortaya koyar: “İnsan, ölüm için değil yaşam için; cehalet için değil, bilgi için; kölelik için değil, özgürlük için vardır.”⁷⁵

Nu‘ayma’ya göre yegâne gerçek insan ruhunda gizlidir; her şeyin kaynağı ruhtur. İnsanlardan ne kadar uzaklaşırsak kendimize o kadar yaklaşırız. Varlığın temel kanunu ise sevgidir. Sınırları ortadan kaldıran, hayatı zenginleştiren, hayata anlam katan, kalbi temizleyen duygu sevgidir. “Kâinatın dört temel ögesi vardır: m, h, b ve t (muhabbet/sevgi). Bu dört unsur “ben” de bir araya gelmiştir. Mükemmel bir kelimedir “ben”. Ondaki o gücü anlamadığınız ve o gücün efendisi olmadığınız sürece zenginliğiniz yoksulluk, barışınız savaş demektir. Parlak ışıkların altında uçmayı beklerken hapisanenin karanlıklarında titrer bulursunuz kendinizi.”⁷⁶ “Ne zaman daha önce tanımadığım birisiyle tokalaşsam, Allah mübarek kılsın, yeni bir fetih ve bitip tükenmek bilmeyen bir hazine derim.”

Ona göre imanı çözümlemek, tahlilini yapmak mümkün değildir. Şöyle der: “Kalemimi iki kez kırdım. İlki Allah’a olan imanımı tahlil etmek istediğimde, ikincisi de kendime olan güvenimi tahlil etmek istediğimde. Oysa bugün kalemimin kırık parçalarını birleştirdim ve sağladım. Kalemim

eskisinden daha sağlam oldu. Şimdi ise tahlil etmek yerine kaydetmekle meşgul.”

Nu‘ayma’nın birçok aforizması insan ve toplumların eleştirisini amaçlamaktadır:

“Hukuk tahsili yaptım; sırf hak ve adaletin kefen bezinin örüldüğü iplerin nasıl eğildiğini öğrenmek için.”

“Sende olmayan bir ayıbı nasıl bilebilirsin?”

“İnsanlar daha büyüğünü benimsemedikçe bir hurafeyi terk etmezler.”

Nu‘ayma edebiyat ve eleştiri konusunda şöyle der:

“Yazar olmak için sözlüğü pişirip yiyeni duymadın mı? Zavallı sindirim zorluğundan öldü. Sadece vasiyetini yazabildi.”

“Pek çok insan yazma sanatını güzel öğrenmek için ömrünü harcadı. Sırf cehaletini ilan etmek için.”

“Ne tuhaf! İnsanların göğsünde bitmesi için kalbimi kâğıtlara ekiyorum.”

Kimi aforizmaları ise gerçekliği kanıtlanmış, aksi iddia edilemeyecek atasözlerini çağrıştırmaktadır:

“Yücelik ve zillet birbirinin ayrılmaz ikizidir.”

“Hasetçinin bin gözü ve her gözünde bin kor parçası vardır.”

Nu‘ayma bazı aforizmalarında kısa, özlü ve duygu yüklü ifadeler kullanmak yerine farklı anlatım tekniklerini kullanır. Örneğin kısa birer diyalog şeklindeki anlatılarında Hz. İsa’nın, öğrencilerinin ve havarilerinin zihinlerine anlamları daha iyi yerleştirmek için başvurduğu darb-ı mesel tekniğini kullanırken, kimi zaman fabl tekniğini kullanarak hayvanları ve cansız varlıkları konuşturur. Şöyle der:

“Çadırın kazığı ve ipi karşılıklı birbirlerinin kusurlarını sayıp duruyorlardı. Kazık ipe dedi ki: Sana karşı ne suç işledim ki boğazımı sıkıyorsun? Neredeyse beni boğacaksın! İp cevap verdi: Tam aksine, ben sana ne yaptım? Neredeyse beni koparacaksın. Beni serbest bırak ki ben de seni serbest bırakayım. Çadırın sahibi gelince kazığı yere çaktı, ipi kazığa sıkıca bağladı ve ava gitti.”

Nu‘ayma bazı aforizmalarında İncil’de yer alan mesellerden etkilenmiş ve onları farklı bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin şöyle der: “Cimri birisinin Allah’ı andığını işitirsen bil ki o sadece malını kastediyor.” Nu‘ayma’nın bu sözü İncil’de yer alan “Bir kimse iki efendiye birden hizmet edemez. Çünkü o, ya birisine kin besler, diğerini sever, ya da birisinin devamlı yanında bulunurken diğerini küçümser. Allah’a ve mallara aynı anda hizmet edemezsiniz.”⁷⁷ âyetlerinin içeriğinin özlü ifadelerle tekrarıdır.

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

Din olarak Hıristiyanlığı benimsemiş olan Nu‘ayma’nın bazı aforizmalarından Kur’an’ı okuduğu ve ondan etkilendiği sonucunu çıkarıyoruz. Örneğin onun “Bazılarının gözleri var ama görmezler. Kör dediğin işte bunlardır! Bazılarının kulakları var, ama duymazlar. Sağır dediğin işte bunlardır! Bazılarının dilleri var ama konuşmazlar. Dilsiz dediğin işte bunlardır!”⁷⁸ sözü Kur’an’da münafıklar hakkında yer alan ve birkaç kez tekrar edilen “Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler”⁷⁹ ayetinin birebir ifadesidir.

Hz. Peygamber’i yakından tanıyan Nu‘ayma, O’nun bazı hadislerini aforizmalarında malzeme olarak kullanmıştır. Örneğin kaynaklarda zafere sonuçlanan Tebuk gazvesi dönüşünde Hz. Peygamber tarafından söylendiği nakledilen “Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz”⁸⁰ hadisini Nu‘ayma şöyle ifade eder: “İşte şimdi ben sizi, bildiğiniz savaşlara değil, sadece bir savaşa davet ediyorum. Bu savaş, ne diğer insanlarla ne de başka bir şeyle, sadece kendi nefsinizle olan savaştır.”⁸¹

Bazı İslâm mutasavvıflarından da etkilenen Nu‘ayma, onların sözlerini aforizmalarında esin kaynağı olarak kullanmıştır. Örneğin şöyle der: “Nice dualar vardır ki duaları bozar”. Onun bu sözleri meşhur mutasavvıf Râbi‘atu’l-‘Adeviyye’nin “İstiğfar etmekle kurtulduk sanırsınız. Oysa bağışlanma dileklerimiz de bağışlanmaya muhtaçtır” sözünü hatıra getirmektedir.

Nu‘ayma ayrıca bütün milletlerde yaygın olan, anlamı aynı olmakla birlikte benzer ifadelerle tekrarlanan hikmetleri de aforizmalarında kullanmıştır. Bir aforizmasında şöyle der: “Kaya parçalarını dilsizlik ve sağırlıkla nitelendirmeye devam ettikçe, evinin taşları, sırlarını kulakları senden daha iyi duyan kimselere ifşa eder.” Bu söz Arapların “Duvarın kulağı vardır”⁸², Fransızların “Duvarların keskin kulakları vardır” ve İranlıların دیوار موش دارد موش “Duvarın faresi ve farenin de kulağı vardır”⁸³ atasözlerini çağrıştırmaktadır.

Nu‘ayma, meşhur Arap edip ve şairlerinden de etkilenmiş ve onların manzum ve mensur haldeki sözlerini aforizmalarında özlü bir şekilde yeniden yorumlamıştır: “Penceremin önünden bir cenaze korteji geçti. “Kadınsa da erkeğe de Allah rahmet etsin” dedim. Cenazenin ardından bir düğün korteji geçti. “Allah kadına rahmet etsin” dedim.” Nu‘ayma’nın bu sözleri içerik bakımından Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî’nin şu dizelerinden alınmıştır⁸⁴:

غیر مُعْجَبٍ فِي مَلَّتِي وَاعْتِقَادِي نَوُحٌ لِّلَّهِ وَلَا تَرْتَمُ شَدَادِ
وَشَبِيهَ صَوْتِ التَّعَبِ إِذَا قَامَ سَ بِصَوْتِ التَّبَشِيرِ فِي كُلِّ نَادِ

Ne faydası var dinime ve inancıma? Ağlayanın inlemeleri ya da mutlu birisinin sevinç şarkılarının.

Her topluluk geçtiğinde felaket habercisinin sesi, müjdecinin sesine benziyor.

Nu'ayma, bazen önemsiz bir düşünceyi ya da basit bir tabloyu sembolik anlatım ve örneklemeye başvurmadan özdeyiş olarak aktarır. "Yaşlılıktan beli bükülmüş, çalışamaz hale gelmiş bir keçi çobanına sordum: Hayatta şahit olduğun en güzel şey nedir? Bana cevap verdi: Dün iki küçük torunumun iki oğlağı otlattığını ve oğlakların yapraklarını yemesi için küçük ağaçların dallarını aşağı eğdiklerini gördüm. Hayatımda gördüğüm en tatlı şey bu idi. Çocukluğumu yeniden yaşadım.

Nu'ayma dua tarzındaki aforizmalarında meşhur mistiklerin dualarındaki üslubu benimsemiştir. Örneğin dua tarzındaki bir aforizmasında şöyle der: "Rabbim kapımı çalar çalmaz sana kapımı açtı. Evim düzenli değildi; toz toprak içinde ve örümcekler arasındaydı. Büyüklenerek evime girmeyi reddetmedin; beni azarlamadın ve utandırmadın; karşında yüzüm kızarmadı. İşte ben, sen evime girdiğinden beri evimi temizlemek ve düzenlemekle uğraşıyorum. Tuhaftır, yalnız kaldığım düşündüğüm anlarda bile sen benimledin ve evimdeydin." Bu söz Hindistanlı meşhur filozof ve mistik Rabindranath Tagore (1861-1941)'un⁸⁵ dualarını andırmaktadır.

Sonuç:

Başlangıcından XX. yüzyılın başına kadar devan eden sürede Araplarda diğer edebî türlerden bağımsız, gelişmiş bir aforizma edebiyatının varlığını söylemek zordur. Yazarların ilmî ve fikrî eserleri ile tasavvufî simaların menkıbeleri arasına serpiştirilmiş aforizma tarzı özlü sözler bulunmakla birlikte bunlar, edebî amaçla söylenmedikleri ve ilim ve ahlak kitaplarından bağımsız olarak ele alınmadıkları için edebî ürün olarak değerlendirilmemiştir. Araplarda modern anlamda Reyhâni, Cibrân ve Nuayma tarafından temsil edilen aforizma edebiyatı, varlığını Batılı yazarlara borçludur. Cibrân ve Nu'ayma'nın aforizmalarında bütün milletlerde evrensel olan hususlar dışında Doğu ve özellikle Arap kültürüyle ortaklık oldukça sınırlı iken; Reyhâni'nin aforizmalarında Doğu kültürüne bağlılık kendini kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir. Hatta denilebilir ki er-Reyhânî'nin aforizmalarının özünü, Doğu kültürünün vazgeçilmezleri olan şiir, mesel, âyet ve hadisler, milliyetçilik duygusu ve vatan sevgisi gibi unsurlar oluşturmaktadır.

¹ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma, 2000, s. 15-16.

² M. Orhan Okay, "Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul 1994, s. 396.

³ Sargut Şölçün, *Tarih Bilinci ve Edebiyat Bilimi*, Dayanışma Yayınları, İstanbul 1982, s. 28 vd.

⁴ La Rochefoucauld, *Özdeyişler*, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, İstanbul 1992.

⁵ George Christoph Lichtenberg, *Aforizmalar*, Türkçeye Çev. Tevfik Duran, Dost Kitabevi, Ankara 2000.

⁶ Johann Heinrich Fussli, *Aforizmalar*, Çev. Cem İleri, SEL Yayınları, İstanbul 2001.

⁷ Arthur Schopenhauer, *Yaşamın Bilgeliliği Üzerine Aforizmalar (Aphorismen zur Lebensweisheit)*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1998.

ARAP GÖÇ EDEBİYATINDA AFORİZMALAR

⁸ Nietzsche'nin aforizmaları şu eserlerinde yer almaktadır: Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2003; Nietzsche, *Aforizmalar*, Çev. Sedat Umran Birey yayınları, İstanbul 2000; Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Bir Gelecek Felsefesini Açış*, Çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.

⁹ Kafka, yaşam ve ölüm, iyi ve kötü ve sanatın işlevi üzerine düşüncelerini açıkça ortaya koyduğu aforizmalarını en verimli yılları olan 1917 ve 1920 yıllarında yazmıştır. Kafka, *Aforizmalar*, Çev. Osman Çakmakçı, Babil Yayınları-İstanbul 2000; Kafka, *Taşrada Düşün Hazırlıkları*, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınları, İstanbul 2000.

¹⁰ Henri Michaux, *Açı Direkleri*, Çev. Engin Soysal, Sel Yayınları, İstanbul 2001.

¹¹ Stanislaw Jerzy Lec, *Hayır! Aforizmalar*, Çev. Mehmet Aşçı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990.

¹² Hamdi Güleç, *Halk Edebiyatı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s. 19-20.

¹³ Ahmet Bulut, "Arap dil ve edebiyatında emsal", *İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul 1984, s. 92-94.

¹⁴ Arap meselleri ilk kez el-Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından toplanmaya başlanmış, daha sonra birbiri ardınca eserler yazılmıştır. Mesellerin teknik özellikleri ve toplamak amacıyla yazılan eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Brockelmann, "Mesel", *İA*, c. VIII, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1997, s. 120-124; Abdulmecid 'Âbidîn, *el-Emsâl fi'n-nesri'l-'Arabîyyi'l-kadîm*, İskenderiye 1989, s. 18-27.

¹⁵ Atasözleri için bkz. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, Menşûrât dâr mektebet el-hayât, Beyrut t.y., c. I, s. 71, 97, 102, 107, 119.

¹⁶ *Büyük Larousse*, "epigram" mad., Librarie Larousse, c. VII, s. 3744.

¹⁷ Lucius Annaeus Seneca (MÖ. 4-MS. 65), İspanya doğumlu Roma'da yetişmiş drama ve epigram yazarıdır. *The Trojan Women, Oedipus, Medea, The Mad Hercules, The Phoenician Women, Phaedra, Agamemnon and Thyestes* gibi oyunların da yazarıdır. Bazı epigramları şöyledir: "Açıkça gösterilen nefret, öç alma duygusunu yok eder", "Cesaret insanı zafere, korkaklık ölüme götürür", "Hafif acılar konuşabilir ama derin acılar dilsizdir". Onun *Troyalı Kadınlar*'ı Haydar Dönmez'in çevirisiyle Kültür Bakanlığı Yayınları, *Ahlâki Mektuplar*'ı da Türkan Uzel'in çevirisiyle Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında basılmıştır.

¹⁸ Marcus Valerius Martialis (MS. 40-104), epigram sanatının önde gelen temsilcisidir. Erken dönem Roma hayatının panoraması görünümündeki 1561 epigramı 12 kitapta toplanmış ve birçok dile çevrilmiştir. En meşhur epigramı şudur: "Bugün için yaşa, yarın çok geçtir" Bkz. *Encyclopedia of Britannica*, "Epigram" mad.

¹⁹ Epigramın İngiltere ve Almanya'daki için bkz.: John Rowe Workman, "Epigram", *Encyclopedia Americana*, 1989, c. X, s. 508; *Columbia Encyclopedia*, "Epigram" mad., Sixth Edition, 2004.

²⁰ Ömer ed-Dukâk, *Melâmihu 'ş-şi'ri'l-Endelusî*, Dârü's-şark, Beyrut 1973, s. 277.

²¹ Ahmed Yûsuf Ali, "el-'Âzifüne'l-hamse 'alâ evtârî's-şi'r", Çevrimiçi: <http://www.aswat.4t.com/p0080.htm>. 04.03.2004.

²² Taha Hüseyin, *Cennetu's-şevk*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1965, s. 1-2.

²³ Taha Hüseyin, *a.g.e.*, s. 127.

²⁴ Ahmed Yusuf 'Ali, "el-'Âzifüne'l-hamse 'alâ evtârî's-şi'r", *Mu'temer Dimyât el-edebî*, 2003. Çevrimiçi: <http://www.aswat.4t.com/p0080.htm>. 04.03.2004.

²⁵ Bkz.: İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem: *Lisân el-'Arab*, Beyrut, Dâr Sâdir, 1955, (ش ذ ر) mad., c. VI, s. 66; el-Fîrûzâbâdî, Mecdudîdîn Muhammed b.

Yaküb: *el-Kâmûs el-muhît*, Kahire, el-Matbaat el-Huseyniyye, 1330, (ش ذ ر) mad., c. II, s. 57.

²⁶ Emîn er-Reyhânî'nin hayatı, eserleri ve edebî kişiliği için bkz. Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı, Doğuyu Batıya Taşıyanlar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 181-204.

²⁷ Emin er-Reyhânî'nin bu eseri, *Entumu 'ş-şu 'arâ'* (*Siz Şairler*) ve *Hutâfu'l-evdiye (Vadilerin Çıġlıġı)* ile birlikte Beyrut'ta 1989 yılında basılmıştır.

²⁸ er-Reyhânî, *Buzûr li'z-zâri 'în*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1989, s. 220.

²⁹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 219.

³⁰ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 220.

³¹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 236.

³² er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 237.

³³ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 225.

³⁴ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 265.

³⁵ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 269. Örneġin bu aforizma Beşşâr b. Burd'un dîvanında yer alan şu beyitle aynıdır:

إذا كنت في كل الأمور معاتباً صديقك لم تلق الذي تعاتبه

“Her işte arkadaşını azarlarsan, azarlayacak kimse bulamazsım” Beyit için bkz.: Beşşâr b. Burd, *Dîvânu Beşşâr*, Thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, Şeriketu't-Tünusiyye, 1976, c. IV, s. 17.

³⁶ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 225.

³⁷ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 225.

³⁸ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 232.

³⁹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 241.

⁴⁰ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 232.

⁴¹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 254.

⁴² er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 263.

⁴³ Emin er-Reyhânî, *Hayvan Krallığında Üçlü Dayanışma*, Çev. Muammer Sarıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 112.

⁴⁴ er-Reyhânî, *Buzûr li'z-zâri 'în*, s. 256.

⁴⁵ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 245.

⁴⁶ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 221.

⁴⁷ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 237. Her ne kadar bu sözünde ilk anda yaygın olarak bilinen “Şüphesiz nefis kötülüġü emreder”(Kur'an, Yusuf Sûresi, XII. 53) âyetine karşı bir duruş sezilse de, o burada “Allah nefse hem iyilik hem de kötülük yapmayı ilham etti”(Kur'an, Şems Sûresi, XCI. 8) ayetinin anlamına dikkat çekmektedir.

⁴⁸ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 227.

⁵⁰ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 246.

⁵¹ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 258.

⁵² er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 259.

⁵³ er-Reyhânî, *a.g.e.*, s. 262.

⁵⁴ Cibrân'ın hayatı, eserleri ve edebî kişiliği için bkz.: Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, s. 119-151.

⁵⁵ Sevsen Receb, “en-Nesru'l-'Arabî”, çevrimiçi: <http://www.angelfire.Com/nd/prose/amthal.htm/> 03. 05. 2004

⁵⁶ Halîl Cibrân, *Hufne min rimâli 'ş-şâti'*, Haz. Cemîl Cebr, Beyrut 1994, s. 581.

⁵⁷ Halîl Cibrân, *Ermîşin Bahçesi*, Çev. R. Tanju Sirmen, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1999, s. 21.

⁵⁸ Cibrân, *Hufne min rimâli 'ş-şâti'*, s. 580.

⁵⁹ Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, s. 132.

- ⁶⁰ Kur'an, Bakara Sûresi, II. 262.
- ⁶¹ Kur'an, Bakara Sûresi, II. 264.
- ⁶² Cibrân, *Kum ve Köpük*, Çev. İlyas Arslan, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.
- ⁶³ Cibrân, *Kum ve Köpük*, s. 12.
- ⁶⁴ Cibrân, *a.g.e.*, s. 30.
- ⁶⁵ Cibrân Halîl Cibrân, *el-Mecmû'atu'l-kâmile li mu'ellesât Cibrân, Nusûs hârice'l-mecmû'a*, Haz. Antuan el-Kuvvâl, Beyrut 1994, s. 199.
- ⁶⁶ Cibrân, *Kum ve Köpük*, s. 38.
- ⁶⁷ Halîl Cibrân, *Dem'a ve 'btisâme*, Beyrut, 1988, s. 219.
- ⁶⁸ Cibrân, *Kum ve Köpük*, s. 62.
- ⁶⁹ Cibrân, Hıristiyanlık şahsında bütün dinleri eleştirir. Özellikle öykülerindeki tiplmelerle Hıristiyan din adamlarını yerden yere vurur. *Vadinin Perileri* adlı eserinde yer alan *Ban'lı Marta* ve *Deli Yuhanna* öyküleri, *Asi Ruhlar* kitabında yer alan *Verde Hanım*, *Nankör Halil* ve *Gelinin Yatağı* isimli öyküleri, İncil'den seçilen ve Hz. İsa'nın dilinden dökülen âyetler kullanılarak dinlere karşı bir başkaldırı niteliğindedir.
- ⁷⁰ Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, s. 130.
- ⁷¹ Cibrân, *Ermîşin Bahçesi*, s. 40.
- ⁷² Cibrân, *el-Mecmû'atü'l-kâmile*, s. 193.
- ⁷³ Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, İstanbul 2000, s. 33.
- ⁷⁴ Mîhâil Nu'ayma'nın hayatı, eserleri ve edebî kişiliği için bkz.: Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, s. 153-179.
- ⁷⁵ Nu'ayma, *Muzekkerâtu'l-Arkaş*, Beyrut 1988, s. 76.
- ⁷⁶ Mîhâil Nu'ayma, *Mirdâd*, Beyrut 1991, s. 166.
- ⁷⁷ İncil, Matta, 6: 24.
- ⁷⁸ Mîhâil Nu'ayma, *Vemedât*, Beyrut 1988, s. 8.
- ⁷⁹ Kur'an, Bakara Sûresi, II. 18.
- ⁸⁰ el-Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs*, Dâru'l-kutub el-İlmiyye, Beyrut 1988, c.I, s. 425.
- ⁸¹ Mîhâil Nu'ayma, *Zâdu'l-me'âd*, Beyrut 1994, s. 109-119.
- ⁸² el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, c. I, s. 118.
- ⁸³ Mehdi Suheyli, *Darbu'l-meselhâ-yı ma'rûf-ı İrân*, İntişârât-ı şark, Tahran 1373, s. 86.
- ⁸⁴ Beyit için bkz. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, *Dîvânu Sakti'z-zend*, Haz. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1998, s. 49.
- ⁸⁵ 1913 Nobel edebiyat ödülü sahibi Tagore'un *Aşka Çağrı*, *101 Şiir*, *Bahçivan*, *Gitanjalı İlahiler*, *Gora*, *Milliyetçilik*, *Öyküler* ve *Şairin Dini* gibi bazı eserleri dilimize çevrilmiştir.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

Ahmet Bostancı*

Özet: Bu çalışmada yeryüzünün yaşayan en köklü dillerinden biri olan Arapçada duanın nasıl ifade edildiği konusu üzerinde durulmaktadır. Arapçada bazıları meşhur bazıları da pek bilinmeyen pek çok dua üslûbu (formu) bulunmaktadır; yaygın kanaatin aksine Arapçadaki dua formları bir kaç meşhur şekilden ibaret değildir. Özellikle klâsik Arapçada dua anlamında yaygın olarak kullanılan çok sayıda kalıp ifade yer almaktadır. Bunların büyük bir kısmı günümüz Arapçasına intikal etmemiştir. Ancak özellikle klâsik metinler içerisinde bunlar varlıklarını devam ettirmektedirler. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de pek çok ve çeşitli dua ifadesi yer almaktadır. Bunların doğru anlaşılması Arapçadaki dua formlarının doğru anlaşılmasıyla ilintilidir.

Anahtar kelimeler: Dua, Arapça, Dua Üslûbu

Praying Styles in Arabic

Summary: This article examines how praying is expressed in Arabic, one of the oldest living language of the world. In Arabic there are a number of forms or styles of praying, some of which are well-known and others are not so. Hence, the forms of praying do not consist of these well-known forms, as usually supposed. In classical Arabic in particular, there are a number of forms of praying, most of which are not transferred into modern Arabic. However, they can be found in classical texts. This kinds of forms can also be found in the Qur'an and the Hadiths. To understand these correctly depends on understanding these forms correctly.

Keywords: Praying, Arabic, praying style

* Yard. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (e-posta: bostanci@sakarya.edu.tr).

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

Şüphesiz dil, insanın duygu ve düşüncelerini ifade etmesine yarayan en önde gelen araçlardan biridir. İnsan onunla üzüntülerini, sevinçlerini, heyecanlarını, öfkelerini... ifade eder. Onunla yakarışlarını dile getirir. Biz bu çalışmamızda yeryüzünün yaşayan en köklü dillerinden biri olan Arapçada duanın nasıl ifade edildiği konusu üzerinde duracağız. Şüphesiz Arapça pek çok hususta olduğu gibi dua konusunda da zengin bir birikimi bünyesinde barındırmaktadır. Bunların ortaya konulması kanaatimizce özellikle klâsik Arapça metinlerin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Dua kelimesi, (دعو) kökünden, “yardım isteme, Allah’a yönelme, seslenme (nida) ve çağırma” gibi anlamlara gelen masdardır. Yine aynı kökten aslı masdar olan (دعوى) ve masdar merre olan (دعوة) kelimeleri de dua kelimesi yerinde kullanılmaktadır¹. Kelime, “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vaki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak da kullanılır. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denir. İslam literatüründe ise Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tazim duyguları içerisinde yardım dilemesini ifade eder².

İbn Manzûr’un, Ebû İshak’tân naklen verdiği bilgiye göre; Allah’a karşı dua üç anlam ifade eder³:

a) Cenab-ı hakkın birliğini ikrar etme ve onu övme: (ربنا لك الحمد) “Rabbimiz, hamd sana aittir.” dediğimizde bu anlamda dua edilmiş olur. b) Allah’tan af, merhamet ve kendisine yakınlaştıracak vesile dileme: (اللهم اغفر لنا) “Allahım! Bizi bağışla” ifadesi bu tür duanın örneğidir. c) Allah’tan dünyaya ait bir nasip isteme: (اللهم ارزقني مالا وولدا) “Allahım! Bana mal ve evlat ver” duası bu üçüncü kısmın örneğidir.

Dua hayır talebi için olabileceği gibi şer dileme amaçlı da olabilir (bed-dua). Arapçada, bazen, hayra yönelik duada bulunmayı ifade ederken (دعا له) şeklinde “ل”, şerre yönelik duada ise (دعا عليه) şeklinde “على” edatları kullanılmak suretiyle bu iki durum arasında fark gözetilmektedir.

I. ARAPÇADA KULLANILAN BAŞLICA DUA ŞEKİLLERİ

Arapça, bünyesinde pek çok dua üslûbunu barındırmaktadır. Gramer kitaplarından ve bazı temel sözlüklerden yaptığımız taramalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapçadaki başlıca dua şekilleri (formları) şunlardır:

1. Emr-i Hâzır ile Yapılan Dualar

Arapçada asl olan duanın emir sigası ile yapılmasıdır. Emir kendinden daha alt konumdaki kişiye yapıldığından, daha üst konumda bulunana yapılan taleplere emir denilmesi uygun görülmemiş⁴ ve bu tür dilekler dua olarak isimlendirilmiştir.

Emir sigasıyla yapılan duaya örnek olarak (يا رب اغفر لنا) “*Rabbim! Bizi bağışla!*” ifadesi verilebilir. Emir ile yapılan dua formları, bu misalde olduğu gibi genellikle nidâ ifadesinin peşinden gelmektedir.

2. Lâm-ı Talebiyye ile Yapılan Dualar

Dua formlarından biri de lâm-ı talebiyye dediğimiz bazen emir ifade eden, bazen de dua, iltimas gibi anlamlara gelen bazen de ihbar anlamı taşıyan “lâm” ile yapılan dualardır. Bu “lâm”ın dua anlamında kullanılmasına örnek olarak şu ayet-i kerîme verilebilir: (ليَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ)⁵ “*Rabbim bizim işimizi bitirsin (bizi yok etsin)*”⁶.

3. Lây-ı Nâhiye (Talebiyye) ile Yapılan Dualar

Bilindiği üzere, lâ-yi nâhiye ile hem nehy-i hâzır hem de nehy-i gâib sigaları yapılabilmektedir. Ayrıca lâ-yi nâhiye nadir de olsa mütekellim sigası ile de kullanılmaktadır.

a) *Nehy-i hâzır*: (رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا) “*Ey Rabbimiz! Bizi muaheze etme!*”⁷ ayeti kerimesinde nehy-i hâzır sigası dua anlamında kullanılmıştır⁸.

b) *Nehy-i gâib*: (لَا يَزَلْ صَاحِبِكَ بَخِيرًا) “*Arkadaşın daima hayırla beraber olsun!*” denir ki, (لَا زَالًا) manasındadır. Yine, Kur’an-ı Kerim’de Hz. Musa’nın (a.s.) duası olarak (فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْوا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ) “*Acı azabı görene değin iman etmesinler*”⁹ ifadesi yer alır ki, ayetteki (فَلَا يُؤْمِنُوا) sözü beddua anlamında (فَلَا آمَنُوا) demektir.

c) *Lây-ı nâhiye ve mütekellim sigası ile yapılan dualar*:

Bu tür dua formuna örnek olarak (إِنَّ اللَّيْلَ لَطَوِيلٌ فَلَا أُسْبِ لَهُ) sözü verilebilir. Lihyânî bu sözün dua anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ona göre bu sözün manası, “*Gece uzundur. Belasının esiri olmayayım*” şeklindedir. İbnü’l-A`râbî, dua olmasından dolayı cezm edildiğini söylemiştir¹⁰.

4. Mâzî Fiil ile Başlayan Dualar

Duada asıl olan genellikle emr-i hâzır içeren inşâî ifadeler olmakla beraber, Arapçada mâzî ve muzâri‘ fiil gibi bazı ihbârî lafızlar da dua anlamında yaygın olarak kullanılmaktadırlar¹¹.

Örneğin, (رَحِمَ اللهُ فَلَانَا) “*Allah falancaya rahmet etsin*” cümlesi lafzen haber tarzında olsa da dua anlamına gelmektedir¹².

Mâzî fiilin dua anlamında kullanılması, (أَطَالَ اللهُ بَقَاءَهُ) “*Allah ömrünü uzun etsin*” örneğinde olduğu gibi haber anlamı ile karışma söz konusu olmayacak yerlerde olur.¹³

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

Dua anlamında kullanılan mâzî fiil, malum (etgen) olabileceği gibi, (قتل (الإنسان ما أكفره) “*Kahrolası insan, ne kadar da nankördür!*”¹⁴ ayetinde olduğu üzere meçhul (edilgen) de olabilir.

Mâzî fiil ile yapılan dua formlarının bir diğer şekli de “en-i muhaffefe”den sonra gelen mâzî fiilli dua cümleleridir.

Bilindiği üzere, “en-i muhaffefe”nin amel edebilmesi için haberi, cümle olmalıdır. Eğer haberi, isim cümlesi ise veya fiili câmid olan fiil cümlesi ise veya fiili dua manasında mutasarrıf bir fiil olan dua cümlesi ise amel edebilmesi için (قد) vb. bir fâsıl (ayrıcı öge) gelmesi gerekmez. Dua olmasına örnek, bu şekilde okuyan kırâata göre olmak üzere: (والحامسة أن غضب الله عليها)¹⁵ ayet-i kerîmesidir¹⁶.

5. Muzâri‘ Fiil ile Başlayan Dualar

Muzâri‘ fiil ile yapılan dua formlarına (يعفر الله لك) “*Allah sana mağfiret etsin!*” ve (يرحمك الله) “*Allah sana merhamet etsin*” duaları örnek verilebilir¹⁷. el-Enbârî, dua makamında kullanılan bu tür muzâri‘ fiillerin her ne kadar lafzen merfu olsalar da mana bakımından (ليعفر) ve (ليرحم) takdirinde meczum olarak kabul edildiğini söylemektedir¹⁸.

Mâzî fiilde olduğu gibi, muzâri‘ fiilin de dua anlamında kullanılması ancak haber ile iltibas vaki olmayacak yerlerde olabilir¹⁹.

6. Lây-ı Nâfiye ile Yapılan Dualar

Bu “lâ”ya “lâ ed-duâiyye” de denilmektedir²⁰. Lây-ı nâfiye ile yapılan dua cümleleri mâzî ve muzâri‘ fiilli cümleler olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

a) *Lây-ı nâfiye ve mâzî fiil ile yapılan dualar:*

Lây-ı nâfiye tek bir mâzî fiilin başına nefy edatı olarak gelmez. Ancak, birden fazla eylemin olumsuzluğunu bildirmek için, (فلا صدق ولا صلى) “*Ne tasdik etti ve ne de namaz kıldı.*”²¹ ayet-i kerimesinde olduğu gibi, atıf tarzında gelebilir. (لا برك الله) “*Allah mubarek kılmasın*” ifadesinde olduğu gibi anlam olarak gelecek zaman ifade eden bir fiil ile dua kestedildiği zaman ise atıf olmaksızın da mâzî fiilin başına gelebilir²².

b) *Lây-ı nâfiye ve muzâri‘ fiil ile yapılan dualar:*

(لا يعفر الله له ولا يرحمه) “*Allah ona mağfiret etmesin rahmet de etmesin*” örneğinde olduğu gibi, olumsuz dua (beddua) ifadelerinde lâ-yı nâfiye kullanılır²³.

7. İsim Cümlesi ile Yapılan Dualar

İsim cümlesi tarzındaki dua formlarının birden fazla şekli vardır:

a) Mübtedanın, mezkur, mârifeye ve başta haberin de mezkur ve sonda olduğu isim cümleleri: Buna örnek olarak şu ifade verilebilir: (رحمة الله عليه) “Allah’ın rahmeti onun üzerine olsun.” Cümlelerin lafzı her ne kadar haber tarzında olsa da manası duadır²⁴.

b) Mübtedanın nekra olduğu isim cümleleri: Mübteda yaygın olarak marife kelimelerden olmakla birlikte dua anlamında geldiğinde, (سلام على آل) “İlyas’a selam olsun”²⁵ ayetinde olduğu gibi nekra da olabilir²⁶. Nekra gelmesinin gerekçesi mübtedanın dua ve talep anlamı taşımasıdır. Nitekim örnekteki (ليسلم الله), (سلام) takdirindedir²⁷.

c) Mahzûf mübtedanın haberi şeklindeki dua cümleleri: Dua, mübtedası mahzûf haber tarzında da olabilir. Örneğin, genellikle hacılara “Allah kabul etsin” anlamında söylenen (ممرور مأجور) duası, Temîm kabilesi tarafından gizli bir (أنت) mübtedasının haberi olarak düşünülerek bu şekilde merfu’ olarak söylenmektedir. Oysa Hicazlılar aynı ifadeyi (اذهب ممرورا) takdiri ile mansûb olarak kullanmaktadırlar²⁸.

d) Haberin öne geçtiği isim cümleleri: (لك الحمد) “Hamd yalnız sana mahsustur” örneğinde olduğu gibi dua ifade eden isim cümlelerinde bazen haber öne geçebilir.

e) “En-i muhaffefe”den sonra gelen isim cümleleri: Bilindiği üzere, “en-i muhaffefe”nin amel edebilmesi için haberi cümle olmalıdır. Eğer isim cümlesi ise veya fiili camid olan fiil cümlesi ise veya fiili dua manasında mutasarıf bir fiil olan dua cümlesi ise amel edebilmesi için (لا، سوف، قد، س، سوف، لا) gelmesi gerekmez. İsim cümlesi gelmesine örnek olarak şu ayet-i kerime verilebilir: (أن الحمد لله رب العالمين) “Alemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun.”²⁹ Ayetin takdiri (أنه) (الحمد لله...) şeklindedir³⁰.

8. Fiili Mahzûf Mef’ûllerle Yapılan Dualar

Fiili mahzûf mef’ûl tarzında yapılan dualarda en çok mansûb masdarlar kullanılmaktadır. Kullanılan diğer kelimelerle beraber toplam dört şekil mevcuttur:

a) Masdar ile yapılan dualar

Fiilleri mahzûf mef’ûl-ü mutlak olarak kullanılan masdarlarla yapılan dua tarzına şu ifadeler örnek olarak verilebilir: (سقتيا), (رعيا), (جدعا) vb.³¹.

Masdardan dua anlamı ancak masdar mef’ûl-i mutlak konumunda olduğu zaman anlaşılır³². Dua anlamında kullanılan bu tür lafızlar, (ليبيك) “Emrine itaat edip sana yöneliyorum” ve (سعديك) “Sana mutluluklar dilerim/mutlu olasın!” örneklerinde olduğu gibi, bazen tesniye şeklinde de gelebilmektedir³³.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

b) *Masdar olmayan isim ile yapılan dualar*

Filli mahzûf mef'ûl tarzındaki dua formlarında, (الإثلب لك والتراب) vb. örneklerde olduğu gibi³⁴ masdar olmayan isimler de kullanılmaktadır. Bu konuda (تربا وحنديلا) ve (فاها لفيك) örnekleri de verilebilir³⁵.

c) *Sıfat (şibih fiil) ile yapılan dualar*

Masdar olmadığı halde dua ifade etmede mansûb masdarlar gibi kullanılan başka kelimeler de vardır. Örneğin (هنيئا مريئا) ifadesi hakkında Sibeveyhi, “lafzen söylenilmesi adet olmayan bir fiil ile nasb olunma konusunda kendisiyle dua kastedilen masdarlar gibi kullanılmıştır” açıklamasını yapmaktadır ki, buna göre sıfat-ı müşebbehe olan bu kelimeler de, masdarlar gibi fiili mahzûf mef'ûl tarzında dua ifadesi olarak kullanılmaktadır³⁶.

d) *İştigâl üslubu ile yapılan dualar*

Bu tarz duaların bir diğer şekli de iştigâl üslubu ile yapılanlardır. İştigâl üslûbunda “el-müştegalu anh” denilen ve cümlenin başında yer alan isim, mukadder bir fiilin mef'ûlü olarak mansûb olabileceği gibi mübteda olmak üzere merfu' da olabilmektedir. Kelimenin mansûb yapılması bazı yerlerde zorunlu, bazılarında ise tercihe şayandır. Mansûb yapılmasının tercih edildiği yerlerden biri de kendisinden sonra emir veya nehiy bulunmasıdır. Dua da emir ve nehiy gibi değerlendirilmektedir³⁷. Örneğin: (زيدا رحمه الله) “Zeyd’e Allah merhamet etsin”³⁸ denir.

9. Lây-ı Nâfiye lil-cins ile Yapılan Dualar

Bu formun en meşhur örneklerinden birisi ikinci bölümde genişçe ele alacağımız (لا أبا لك) “*Babasız kalasıca!*” ifadesidir ki, (لا أبك، لا أبك، لا أبك) tarzlarında da söylenmektedir.³⁹

10. Muzârî‘ Fiili Gizli Bir “en”le Nasb Eden “vâv” ile Yapılan Dualar

Arapçadaki “vâv” çeşitlerinden biri de emir, dua, nehy, nefy, istifham, arz, tahsis ve temenninin cevabında geldiği zaman kendisinden sonra gelen muzârî‘ fiili gizli bir “en” ile nasb eden “vâv”dır. Ancak burada “vâv”ın cem (bir araya getirme) manasında olması gerekir. Yalnız buradaki cem, atıfta olduğu gibi “vâv”ın ikinciye birincinin anlamına iştirak ettirmesi değildir. Kastedilen her birinden sarf-ı nazarla her iki durumun bir araya gelmesidir. Bu durumda “vâv” “مع” (birlikte) manasında olur. Eğer “vâv”dan önce bir talep varsa böylece öncesi ile sonrasının birlikte bulunması kastedilmiş olur. İbn Ufûr ve başka dilciler bu “vâv”ın ayırıcı ölçüsü olarak “vâv”dan sonraki fiilin anlam olarak öncesine muhalif olması dolayısıyla atfın imkansız olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Dua ile ilgili olarak şu örnek verilebilir: (اللهم ارزقي) “Allahım! Bana hem mal ver hem de beni o malla hayırlı amel yapmaya muvaffak kıl.” Bu konuda duanın emir sigası ile ya da mâzî

veya muzâri‘ fiille yapılması arasında bir fark yoktur. Nitekim: her ikisinin de birlikte olması kastediliyorsa (غفر الله لزيد ويدخله الجنة) “Allah Zeyd’i bağışlasın ve cennete koysun.” denebilir. Burada eğer bu iki şeyin ayrı ayrı meydana gelmesi isteniyorsa “vâv” ile atıf yapılı ve “vâv”dan sonra gelen muzâri‘ fiil nasb edilmez. İbn Usfûr, “vâv” ile ilave edilen kısımdaki duanın, öncesine zıt olmaması gerektiğini de ilave etmiştir. Buna göre; (ليغفر الله لزيد ويقطع يده) “Allah Zeyd’e mağfîret etsin ve elini kessin” denilemez⁴⁰.

11. Muzâri‘ Fiili Gizli Bir “en”le Nasb Eden “fe” ile Yapılan Dualar

Talebin cevabının başında bulunan “fe”, başına geldiği muzâri‘ fiili gizli bir “en” ile nasb etmektedir. Talebin kapsamına da emir, nehiy, istifham, arz, tahsis, temenni ve dua girmektedir⁴¹. Duaya şu ifade örnek verilebilir: (رب انصرتني فلا أخذل) “Rabbim! Bana yardım et ki, yalnız başıma kalmayayım”⁴².

12. “Taaccüb Lâm”ı ile Yapılan Dualar

Dil bilginleri, (الله دره) ifadesindeki “lâm”ın, her ne kadar kastedilen muhataba dua da olsa, “taaccüb lâm”ı olduğunu söylemişlerdir. İfadenin anlamı (كثر الله حيره) “Allah hayrını çoğaltsın” demektir. (در), (البن), yani “süt” anlamındadır. Arapların en çok içtikleri süt olduğundan kişinin hayırlarının artması kastedilerek sütün artması şeklinde dua etmek adet olmuştur.⁴³

13. “len” ile Yapılan Dualar

Arapçada te’kîd-i nefy-i istikbâl anlamı ifade eden “len”in dua formlarında kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalı bir husustur. İbnu’s-Serrâc, eserinde bir grup dilcinin “len” ile dua sigası yapılabileceğini söylediklerini ve örnek olarak da (فلن أكون ظهيرا للمحرمين) “Artık bir daha suçlulara arka olmayacağım” ayetini⁴⁴ ve (لن تزالوا كذلكم ثم لا زلت لهم خالدا خلود الجبال) beytini verdiklerini naklettikten sonra bunun bilinen bir husus olmadığını ilave etmektedir⁴⁶.

İbnu’s-Serrâc bunu kendi görüşü olarak nakletmediği halde, İbn Hişâm, sanki o kendi görüşü olarak nakletmiş gibi, “İbnu’s-Serrâc’ın görüşünün aksine, “len” ile dua olmaz demekte” ve ayetin duaya delil olamayacağını zira nefye hamledilip Allah’a karşı söz verme anlamına alınabileceğini söylemektedir⁴⁷. Oysa kendisi de *Muğni’l-lebîb* adlı eserinde, aralarında İbn Usfûr’un da bulunduğu bir grup dilciye göre “lâ” gibi “len”in de dua için vâki olacağını söylemektedir. Örnek olarak da yukarıda geçen beyti vermektedir.⁴⁸

14. Bazı Nâkıs Fiillerle Yapılan Dualar

(زال، برح، فتى، انك) nâkıs fiilleri, mübtedayı ref‘, haberi nasb şeklindeki amellerini ancak kendilerinden önce nefiy ya da şibh-i nefiy (nehy ya da dua)

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

geçmesi halinde yapabilirler⁴⁹. Duaya örnek olarak şu ifade verilebilir: (لا زال)
“Zatınız hep emin/güvenlikte kalsın”⁵⁰.

15. Bunların Hiç Birisine Benzemeyen Durumun Gerektirdiği Bir İfade ile Yapılan Dualar

Arapçada, bu yer verdiğimiz dua formalarının hiç birine uymayan, o anki durumun gerektirdiği bir ifade ile yapılan dua şekilleri de vardır. Örneğin, (للمُنْحَرِينَ) sözü, Hz. Ömer tarafından ramazanda sarhoş dolaşan bir kişi için söylenmiştir. (منخر) burun deliğine denmektedir. İfadenin anlamı (كبه الله لمنخره) yani “Allah onu burun delikleri/burnu üzerine süründürsün” dür. Buna benzer şekilde (للفم) ya da (للبيدين) de denilmektedir⁵¹. Bir diğer örnek de genellikle yeni evlilere söylenen (بالرفاه والبنين) ifadesidir⁵².

16. Yüksek Makamlardakilere Söylenen İltifat İfadeleri

İbrahim es-Sâmarrâî, modern Arapçada, kral, alim, bakan, başkan gibi kimselere iltifat sadedinde söylenen (سماحة العالم، سيادة الرئيس، معالي الوزير، جلالة الملك) vb. ifadeleri de bu kişilere yapılan dualar olarak değerlendirmektedir⁵³.

II. ARAPÇADA YAYGIN OLARAK KULLANILAN DUA İFADELERİ

Klâsik Arapçada, lugat kitaplarını CDlerin de yardımıyla tarayarak yaptığımız incelemede tespit edebildiğimiz ve özellikle dua ya da beddua anlamında kullanılan çok sayıda kalıp ifade bulunmaktadır. Bunların başlıcalarını Arapçadaki dua üslûbu konusunda genel bir bakış açısı edinmeye yardımcı olabilir düşüncesiyle aşağıda serdetmekte fayda mülhaza ediyoruz.

(أباد الله حضرائهم): “Allah nimetlerini, hayırlarını daim etsin!” anlamında kullanılmaktadır⁵⁴.

(أبعده الله): “Allah onu uzaklaştırsın!” anlamında bir duadır. Bir kimse diğer bir kimseye bir şey tavsiye edip de o kişi tavsiyeyi tutmayıp sonra da kötü bir duruma düşüp de tekrar tavsiyeyi yapan kişiye geri döndüğünde söylenilen bir sözdür⁵⁵.

(أبيت اللعن): Cahiliye döneminde krallara söylenen bir selamlama ve dua ifadesidir. “Lanete uğrayacağın veya yerileceğin işlerin başına gelmesinden/yapmaktan uzak olasin” anlamında kullanılmıştır⁵⁶.

(الإتلب لك والتراب): “Toprak olasin” gibi tercüme edilebilecek bir beddua ifadesidir. Her ne kadar masdar olmasa da kendisiyle dua kastedilen masdarlar gibi nasbedilmiştir⁵⁷.

(أذكرت وأيسرت): Hamile kadınlara yapılan ve “Erkek çocuk dünyaya getirsin ve kolay olsun” anlamına gelen dua ifadesidir⁵⁸.

(أزال الله زواله): “Allah helak etsin” anlamında beddua ifadesidir⁵⁹.

(استأصل الله عزقاته): (عرفة) bir şeyin kökü demektir⁶⁰. Buna göre bu ifade “Allah kökünü söküp atsun” ya da Türkçedeki benzer bir ifadeye uygun şekilde “Allah kökünü kurutsun” şeklinde tercüme edilebilir. Aynı anlama gelmek üzere, (استأصل الله شأفتهم) da denilmektedir⁶¹.

(أصم الله صداد): Kelime manası itibariyle “Allah sesini kessin” gibi bir anlama gelen bu ifade “Allah onu helak etsin” anlamında kullanılan bir beddua cümlesidir⁶².

(اللهم حَبِّبْ بَيْنَ نَسَائِنَا وَبِغِضِ بَيْنَ رَعَائِنَا): Arapların dua sadedinde kullandıkları ifadelerdendir. “Allahım! Kadınlarımız arasına sevgi, çobanlarımız arasına buğz koy” manasındadır. Bu şekilde dua edilmesinin sebebi şudur: Kadınlar arasında sevgi ve anlaşma olduğunda bu, işleri yardımlaşma ile yapmaları için daha uygundur. Çobanlar arasında buğz olduğunda ise değişik yerlere dağılırlar ve bu, otlatılan hayvanlar için daha iyi olur. Arapların buna benzer bir duası da (اللهم ضبعا وذئبا) şeklindedir. “Allahım! Hem kurt hem de sırtlan gönder” anlamındadır. Bu şekilde dua etmelerinin sebebi, bu iki hayvanın aynı anda sürüye geldiklerinde birbirlerinin avlanmasına engel olmalarıdır⁶³.

(أمتت في الحجارة لا فيك): (العوج) kelimesi (الأمّت) yani eksiklik, noksanlık anlamına gelmektedir. Buna göre cümlenin kelimeler itibariyle anlamı “Eksiklik taşa olsun sende değil” şeklindedir. Dua olarak ise “Allah seni kayaların yok olmasından sonra bile baki bıraksın” anlamındadır⁶⁴.

(إِنَّ اللَّيْلَ لَطَوِيلٌ فَلَا أُسْبَ لَهُ): Lihyânî bu sözün dua anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ona göre bu sözün manası “Gece uzundur. Belasının esiri olmayayım” şeklindedir. İbnü'l-A'râbî, dua olmasından dolayı cezm edildiğini söylemiştir⁶⁵.

(إِنَّ اللَّيْلَ لَطَوِيلٌ وَلَا أَشْرَ شَيْئَةٍ): Bir öncekine çok benzeyen bir dua ifadesidir. “Gece uzundur. Yapmak istediğim şeyleri düşünmekten dolayı uykusuz kalmayayım/kalmasam bari” anlamında kullanılmaktadır⁶⁶. Arapçada bu iki ifadeye çok yakın başka dua ifadeleri de vardır.

(إِنَّهُ لَكَرِيمٌ لَا يُبَاغُهُ): Dua sadedinde, ve “O kerim (değerli) bir kimsedir, buğzedilmesin/buğzedilmekten uzak olsun” anlamında kullanılmaktadır. (إِنَّمَا لَكِرَامٌ لَا يُبَاغُونَ) şeklinde tesniye ve (إِنَّمَا لَكِرَامٌ لَا يُبَاغُونَ) şeklinde cemi sigalarıyla da kullanılmaktadır⁶⁷.

(أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَمْرًا): Bazı Araplar tarafından kullanılan bir dua ifadesidir. “Allah işlerini bir araya getirsin/toparlasın/çekip çevirsin” anlamındadır. Beddua kastedildiğinde ise, (لَا أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ شَيْئًا) denir. Yine malını kaybeden kişiye “Allah geri getirsin” manasında (أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ) denilmektedir⁶⁸.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

(بارك الله الشيء / في شيء / على شيء): Her hangi bir şey için yapılan, “İçine bereket koysun/bereket versin/mübarek kılsın” anlamında dua ifadesidir⁶⁹.

(بَرِّحْ بَارِحٌ): “kötülük” ve “şiddetli azap” demektir. İfade bu şekilde merfu okunduğu gibi tercihen mansûb olarak da söylenmektedir. Bazen bu iki kelime, aralarına kötülüğün üzerine vuku bulması dilenen şey getirilerek kullanılır. Mesela şairin (بَرِّحْ لِعَيْنِهِ بَارِحٌ) sözü, göz için yapılan bedduayı ifade eder⁷⁰.

(ويلا له): “Yazıklar olsun!” anlamında beddua ifadesidir⁷¹.

(أبعده الله): “Allah onu uzaklaştırsın” anlamında dua ifadesidir. Mahzûf bir fiilin mef’ûlü olmak üzere mansûbdur⁷². Helak anlamına da gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de de Hûd sûresinde (ألا بعدا لعاد قوم هود) ⁷³, (ألا بعدا) ⁷⁴, (ألا بعدا لمدين كما بعدت ثمود) ⁷⁵ ayetlerinde (بعدا) kelimesi helak manasında beddua olarak kullanılmıştır⁷⁶.

(بغية البرى): “Ağzına toprak dolsun” anlamında beddua ifadesidir. Aynı anlamı ifade etmek üzere (بغية التراب) ⁷⁷ ve (بغية الكلجم) ifadeleri de kullanılmaktadır⁷⁸.

(بحرا له): Bu ifade hakkında Sibeveyhi, mahzûf bir fiil düşünüldüğünden dolayı nasb edilmiştir, bilgisini vermektedir.⁷⁹ “Helak olsun!” anlamında beddua olarak kullanılmaktadır⁸⁰.

(تبأ له): kelimesi hasar, kayıp anlamına gelmektedir. Dua amacıyla nasb edilmiş masdardır. “Allah ona hüsrana ve helak versin” anlamındadır. Kur’an-ı Kerim’de Mesed sûresinde geçen (تبأ يداه) ⁸¹ ifadesi de (خسرتا) yani “kaybetsin, hüsrana düşsün” manasındadır⁸².

(تربت يداك): Bu ifade yerine (تربأ لك) de denilmektedir. Bir kimsenin malı azalınca Arapçada bu durumu ifade etmek için (قد ترب) yani “toprağa düşüp yapışacak kadar fakirleşti” denir⁸³. (تربت يداك) zahiri itibariyle “hayır isabet etmesin” anlamında beddua ifadesidir⁸⁴. Hz. Peygamber, kadının hangi özellikleri göz önünde bulundurularak nikahlanacağını ifade ettiği bir hadisinde ve başka bazı hadislerinde bu ifadeyi kullanmıştır. Hz. Peygamber’in bununla neyi kastettiği hakkında çeşitli yorumlar bulunmaktadır. En yaygın olanına göre; Hz. Peygamber bununla muhatabına beddua kastetmemiştir. Zira, (تربت يداك) sözü Arap dilinde yer alan ve beddua veya işin muhatab için gerçekleşmesi dileği kastedilmeyen sözlerdendir⁸⁵. Bu sözün anlamı (الله درك) “Aşk olsun sana!” dır da denilmiştir. Bir diğer yorum, Hz. Peygamber bununla muhataba emrine muhalefet etmesi halinde düşeceği kötü durumu mesel olarak söylemek istemiştir, şeklindedir. Bu söz hakikat olarak duadır da denilmiştir. Bu görüş sahiplerinin izahına göre; Hz. Peygamber, Hz. Âişe’ye

(ترتت بيمينك) demiştir zira onun için fakru zaruret içerisinde olmayı daha hayırlı görmüştür. Ebû ‘Ubeyd birinci yorumun daha tercihe şayan olduğu görüşündedir. Zira Hz. Peygamber, Huzeyme’ye (أعتم صباحا ترتت يداك) demiştir ki, bunun beddua değil, dua ve teşvik anlamında olduğu açıktır. Araplar zahiri yergi olup övgü kastedilen bu ve (لا أبا لك، لا أم لك، هوت أمه) gibi sözleri sıkça kullanırlar. Bu ifadenin elin müstağni olsun anlamına geldiği şeklindeki görüş de isabetli değildir⁸⁶.

(تعيس فلا انتعش): “*Helak olsun yükselemesin*” anlamında beddua ifadesidir⁸⁷.

(تعيس فلان): (التعيس) Kelimesi helak anlamındadır. Fiil olarak dua yerinde “*helak olsun*” anlamında kullanılmaktadır. Muhatab için dua anlamında kullanıldığında (تعست) denirken gâib için kullanıldığında (تعيس) denir. Nitekim ifk hadisesinden sonra Hz. Âişe, müfterilerden biri olan Mıstah için (تعيس مسطح) ifadesini kullanmıştır⁸⁸. Cezerî, (يُتعيس - تعيس) yüz üstü düşmek anlamındadır ve dua olarak “*helak olsun*” demektir, (تعيس عبد الدينار وعبد الدرهم) “*Paranın kulu kölesi olan helak olsun!*” hadisinde de aynı anlamda kullanılmıştır bilgisini vermektedir.⁸⁹ (تعسا له) şeklinde de kullanılmaktadır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de (فتعسا لهم وأضل أعمالهم) “*Yüz üstü sürünsün onlar! Allah onların amellerini de boşa çıkarmıştır*”⁹⁰ şeklinde geçmektedir.

(جُدَّ ثديا أمك): “*Annenin göğüsleri (sütü) kesilsin*” anlamındadır. Esmâî, beddua amacıyla söylenir demiştir. Ebû Sufyân hadisinde geçmektedir⁹¹.

(جوعا له وتوعا): Dua anlamı ifade etmek için mansûb kılınmış masdarlardandır. İbn Manzûr, ikinci kelime tekit için getirildiğinden birincisinin önüne geçirilemez, demektir⁹². Fîrûzâbâdî, (تأجج) kelimesi hakkında, (جائع) kelimesiyle ona tabi olarak beraber kullanılır veya (توع) şeklinde ötre ile susuzluk anlamına gelmektedir, bilgisini vermektedir⁹³. Buna göre beddua amaçlı kullanılan bu ifade “*Açlık ve susuzluğa uğrasın*” gibi bir anlama gelmektedir.

(الحضحصن لفلان): (الحضحصن) toprak anlamına gelmektedir. Her ne kadar isim olsa da kendisiyle dua edilen masdarlarda olduğu gibi nasb edilmiştir⁹⁴. “*Falanca toprak olsun*” anlamındadır.

(حطَّ اللهُ عنه ورز): “*Allah yükünü hafifletsin*” anlamında duadır⁹⁵.

(حياكم الله وشاعكم السلام وأشاعكم السلام): “*Allah sizi yaşatsın. Selam sizi kuşatsın. Allah selamı size arkadaş ve tâbi kılsın*” anlamında kullanılan dua ifadesidir⁹⁶.

(حطَّ اللهُ نؤها): İbn Abbâs’ın duasıdır. Boşama yetkisini karısına veren, karısı da ona üç defa “*boşsun*” diyen bir adamın durumu sorulunca söylemiştir.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

“Allah girişimini başarısız kılsın” a yakın bir anlamdadır. (لا سد الله فلانا لما يطلب) ile hemen hemen aynı anlamdadır⁹⁷. Kâsım b. Sellâm, bu sözü Arapların vukuunu kastetmeksizin hayret ifade etmek için kullandıkları sözler kapsamında saymaktadır⁹⁸.

(مُخْطِئِي عَنْكَ السُّوءُ): “Bela/kötülük senden uzak olsun” anlamında kullanılan dua ifadesidir⁹⁹.

(حبيبة لفلان): İsteddiğini elde edememe demektir. (حبيبة لفلان) ifadesi (حبيبة) kelimesi merfu veya mansûb okunarak kişiye beddua için kullanılmaktadır¹⁰⁰. “Falanca kaybetsin/muradına eremesin” şeklinde tercüme edilebilir.

(دَفَعَ اللَّهُ رُوحَهُ): Bir insana ölümünü dilemek için yapılan beddua ifadelerindedir¹⁰¹. Kelime manası itibariyle “Allah ruhunu saçsın/döksün/dağıtsın” gibi tercüme edilebilir ki, asıl olarak “Allah canını alsın!” anlamındadır.

(رَمَاهُ اللَّهُ بِالْحِرَّةِ وَالْقِرَّةِ): Arapların beddua olarak kullandıkları sözlerdendir. “Allah onu susuzluk ve soğuğa düşür etsin!” anlamındadır. Aynı anlama gelmek üzere Araplar (سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْحِرَّةَ تَحْتَ الْقِرَّةِ) ve (حِرَّةٌ تَحْتَ قِرَّةٍ) da demektedirler¹⁰².

(رَمَاهُ اللَّهُ فِي الدَّوْقَةِ): “Allah onu fakirlik ve zillete düşürsün” anlamında bedduadır¹⁰³.

(سَبَّحَ اللَّهُ عَنْكَ الشَّدَّةَ): “Allah belanı hafifletsin” anlamında kullanılan duadır¹⁰⁴.

(سَحَقَهُ اللَّهُ): (سَحَقَهُ اللَّهُ) ve (سَحَقَهُ اللَّهُ) yani “Allah onu uzaklaştırsın” demektir¹⁰⁵. Mülk suresinde (فَسَحَقْنَا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ)¹⁰⁶ şeklinde yer almaktadır ki, (فَيْعِدَا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ) “Ateş ehli (Allah’ın rahmetinden) uzak olsunlar” anlamındadır¹⁰⁷.

(سَقَمِيَا وَرَعِيَا): “Allah korusun ve susuzluğunu gidersin” anlamında dua ifadesidir¹⁰⁸.

(شَلَّ الْحَوَامِلَ مِنْهُ): “Bacakları felç olsun” anlamında beddua ifadesidir¹⁰⁹.

(عَقَرَهَا اللَّهُ وَحَلَقَهَا): Kadın için söylenilir. Masdar kelimelerdir. (عَقَرَهَا اللَّهُ وَحَلَقَهَا) anlamındadır. Bu ifadeye “Saçını tıraş etsin ve boğazına ağrı musallat etsin” anlamı verenler vardır. Ebû ‘Ubeyd: (عَقَرَهَا اللَّهُ) yani (عَقَرَهَا اللَّهُ) anlamındadır. (عَقَرَهَا اللَّهُ) da (حَلَقَهَا اللَّهُ) yani “boğazına ağrı musallat etsin” anlamındadır, demiştir¹¹⁰. İbn Manzur, (حَلَقَهَا) kelimesinde “boğazına ağrı isabet etsin” anlamını zayıf ihtimal olarak nitelendirmektedir. Lisânu’l-Arab’da yer aldığına göre; bu kelime kadına kocasından boşanması ve bu sebeple saçını tıraş etmesi anlamında beddua olarak söylenir. Osman b. Cenî, (عَقَرَهَا اللَّهُ) ifadesini şöyle izah etmektedir: “Bu ifadenin aslı şudur: Kadının başına bir musibet gelince saçını tıraş ettirir ve ayakkabılarıyla başına vurup yaralar

...” Bu yorumu destekleyen bir husus da şudur: Arapçada musibete uğrayıp da bundan dolayı saçlarını tıraş ettiren kadına (حالفة) veya (حلقى) denir¹¹¹. Buna göre ifadeye “boğazına ağrı isabet etsin ve saçlarını tıraş etsin” gibi bir anlam vermek çok isabetli değildir. İbn Manzûr’un verdiği bilgileri ve Osman b. Cenî’nin izahlarını dikkate aldığımızda “(Başına musibet gelip de) saçını tıraş etsin, vura vura başını yaralasin” ya da daha serbest bir tecümeyle “saçını başını yolduracak bir musibete düçar olsun” şeklinde tercüme edilebilir. Bu ifade de yine Arapların vukuunu istemeksizin kullandıkları dua ifadelerinden bir tanesini teşkil etmektedir¹¹².

(عليه العناء): “Helak olsun” anlamında beddua ifadesidir. Benzer şekilde ve aynı anlama gelmek üzere (عليه الدّبار) da denir¹¹³. Eserinin, izinin silinmesi, yok olması dileğinde bulunmak için kullanılır¹¹⁴.

(فاهاً لفيك): Lafzi olarak “felaketin ağzı senin ağzına olsun” gibi tercüme edilebilecek bu ifade Arapların dua bağlamında kullandıkları mesellerindedir. Dua amacıyla mansûb yapılan masdarlar gibi mansûb olarak kullanılmaktadır. İfade ile kastedilen anlam konusunda farklı izahlar vardır: Sibeveyhi, felaket sanki ağzı varmış gibi düşünülerek (فا الداهية) “Felaketin ağzı” kastedilmektedir, (دهاك الله) “Allah belanı versin” lafzından bedel olmuştur, demektir. Yine denilmiştir ki, ifadenin anlamı “hüsran sana” demektir, aslında kastedilen, (بفك الحجر) ifadesinde olduğu gibi (جعل الله بفك الأرض) “Allah ağzına toprak doldursun”dur. Bazıları da “Allah ağzını kırsın” anlamındadır demişlerdir¹¹⁵. Bu açıklamalar ışığında kastedildiği anlama göre “Musibet/felaket sana olsun/Allah belanı versin” vb. şekillerde tercüme edilebilir.

(وقعا الله أترد): “Allah izini silsin, yok etsin” anlamında beddua olarak kullanılmaktadır¹¹⁶.

(الكئكتك له / الكئكتك له): (الكئكتك) kelimesi “ince toprak”, “taşlı toprak” veya mutlak olarak “toprak” anlamındadır. Her ne kadar isim olsa da dua kastedilen masdarlar gibi nasb edilmiştir. “Toprak olası!” gibi bir anlamda kullanılmaktadır. Buna benzer şekilde (بفك الكئكتك) de denilmektedir¹¹⁷. Rivayete göre; Huneyn savaşı sırasında müslümanlar ilk anlarda bozguna uğrayınca Ebû Sufyân: “Vallahi Hevâzin galip geldi!” demiş, bunun üzerine, henüz müslüman olmadığı halde sefere katılmış olan Safvân b. Umeyye ona: (... بفك الكئكتك) “Ağzına toprak dolasıca! Kureyşli bir adamın bana efendilik yapması, benim için Hevâzinli bir adamın efendilik yapmasından daha sevimlidir” demiştir¹¹⁸.

(لا أبا لك): “Babasız kalasıca!” şeklinde tercüme edilebilecek bu ifade, babası olan birisine söylendiğinde dua anlamına gelmektedir. Babası olmayan birine dua anlamında söylenmesi, tıpkı gözleri görmeyen birine (أعماه الله) “Allah onu kör etsin!” ya da fakir bir kimse için (أفقره الله) “Allah onu fakir et-

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

sin!” denilmesi gibi anlamsız olur¹¹⁹. Babası olmayan bir kimse için söylendiğinde ise ihbarî anlam taşımaktadır.¹²⁰

Ancak bu tür ifadeler zahirlerinden anlaşılan beddua anlamları taşımaktan ziyade taaccüb (şaşıрма/beğenme) gibi anlamlar ifade etmektedirler¹²¹. Sâmarrâ’î, Ferrâ’nın “*Bunlar Arapların sözlerini birbirinden ayırmak için kullandıkları ifadelerdir*” şeklindeki görüşünü naklettikten sonra, bu tür ifadelerin özellikle şiiirlerde, dua veya anlama ilgili başka bir özellik taşımaksızın vezni tamamlama amacıyla kullanıldıklarını söylemektedir. Buna örnek olarak da Zuheyr b. Ebî Sulmâ’nın şu beytini vermektedir:

سَمِعْتُ مِنْ تَكَالِيفِ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعْشَى ثَمَّائِنَ حَوْلًا، لَا أَبَا لَكَ، يَسْأَمُ
“Hayatın yüklerinden usandım. Babasız kalasica! Seksen yıl yaşayan elbette usanır.”

Semarrâî, bu tür ifadelerin, günümüz halk Arapçasında (ammice) yer alan, (يَجْرِبُ بَيْتَكَ) ve (اللَّهُ يَلْعَنُكَ) sözleri gibi, aslında övgü kastedilen dua formundaki yergi ifadeleri olabileceğini de ilave etmektedir¹²².

Faruk Toprak, (لَا أَبَا لَكَ) ifadesinin bazen *bil ki, anla ki* şeklinde muhatabına dert yanar bir üslûp içerisinde ve bazen de istenen bir şeyin karşıdaki kişi tarafından yapılması için kullanıldığı tespitinde bulunmaktadır¹²³.

(لَا أَضْحَى اللَّهُ ظَلَّكَ): Arapçada, bir kişi öldüğü zaman, ölen kişinin gölgesi olamayacağından hareketle (ضَحَا ظَلُّهُ) “*Gölgesi yok oldu*” denilmektedir. Buna göre (لَا أَضْحَى اللَّهُ ظَلَّكَ) ifadesi “*Allah gölgeni yok etmesin*” yani “*Allah seni öldürmesin/yaşatsın*” demek olmaktadır¹²⁴.

(لَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ إِلَّا ضَاهَسَهَا وَلَا سَقَاهُ إِلَّا قَارَسَا): Beddua ifadesidir. (ضَهَسَهُ) “*ağzının ön tarafıyla ısırıldı*” anlamına gelmektedir. Burada bu kelimeyle kastedilen mana “*Allah ona ağzının ucuyla yiyeceği çiğnemesine bile gerek kalmayacağı miktarda az bir ot (bitki) yedirsın*” şeklindedir. (بَارِدًا) (قَارَسَا) “*soğuk*” demektir. Burada “*Ona yoğurt katılmamış sade su içirsin*” anlamını ifade etmektedir¹²⁵. Buna göre bu beddua ifadesi “*Allah ona ağzının ucuyla yiyeceği çiğnemesine bile gerek kalmayacağı miktarda az bir ot (bitki) ve sade sudan başka bir şey nasip etmesin!*” şeklinde tercüme edilebilir.

(لَا تَشَلُّلُ يَدَكَ): (شَلَلٌ) bozulma ve felç gibi anlamlara gelmektedir¹²⁶. Kelime manası itibarıyla “*Ellerin felç olmasın*” şeklinde tercüme edilebilecek bu dua ifadesi Türkçede kullanılan “*ellerin dert görmesin*” dua cümlesini hatıra getirmektedir.

(لَا زَالَ فِي وَاقِيَةِ مَنْ اللَّهُ بَاقِيَةٌ): “*Daima Allah’ın korumasında kalsın*” şeklinde tercüme edilebilecek bu ifade, Yâkût el-Hamevî’nin verdiği bilgiye göre; Bağdat’ın avam tabakasından bazı kimselerin kullandıkları bir duadır¹²⁷.

(لا مرحبا بك): (لا مرحبا بك) yani “*Belden senin için geniş rahat olmasın*” demektir. “Merhaban” kelimesi dua ve beddua amacıyla mansûb olarak kullanılan masdarlardandır.¹²⁸ (لا مرحبا) ifadesi genellikle hastalık, yaşlılık, gurbet gibi istenmeyen durumlar için söylenir.¹²⁹

(لا يزال كعبك عاليا): Bir kimseye şeref ve yüceliğinin devamını dilemek amacıyla söylenen dua ifadesidir. (كعب) kelimesi yüksek ve yüce şeyler için kullanılmaktadır. Kabe’ye bu ismin verilmesi de kelimenin taşıdığı bu anlam sebebiyledir.¹³⁰ İfade, “*Şerefin hep yüksek, yüce kalsın*”, “*Şerefli ve düşmanlarından yüksek, üstün olasın*” gibi anlamlara gelmektedir.¹³¹

(لا يُفَضُّضُ اللهُ فَاك): “*Allah dişlerini dökmesin*” anlamında bir dua cümlesidir. Burada esasen (فو) ağız kelimesi kullanılmakla beraber asıl, dişler kastedilmektedir. Bazıları bu ifadenin “*Allah ağzını dişsiz bırakmasın*” anlamına geldiğini söylemişlerdir.¹³² Türkçemizdeki “*Ağzına sağlık*” sözünü çağrıştırmaktadır.

(لِلْمَنْخَرِينَ): Hz. Ömer tarafından Ramazanda sarhoş dolaşan bir kişi için söylenmiştir. (منخر) “*burun deliği*” demektir. İfadenin anlamı (كبه الله لمنخره) yani “*Allah onu burun delikleri/burnu üzerine süründürsün*” dür. Buna benzer şekilde (للفم) ya da (للبدن) da denilmektedir.¹³³

(لَمْ اللهُ شَعْتَهُ): (الشعث) “*İşin dağılması, yayılması*” anlamına gelmektedir. (ش) de bir şeyi toplayıp düzeltmek demektir. Buna göre bu dua ifadesi “*Allah dağılan işlerini bir araya toparlasın/işlerini düzeltsin*” anlamına gelmektedir.¹³⁴ Türkçedeki buna yakın bir ifadeden hareketle “*Allah iki yakasını bir araya getirsin*” şeklinde de tercüme edilebilir.

(ما ت فلاّن وأنت بوفاؤ): Taziye amacıyla, Türkçedeki “*başın sağolsun*” ifadesi anlamında kullanılan bir duadır. (الوفاء), “*uzunluk*” demektir. Buna göre ifadenin anlamı, “*Falanca öldü, sen uzun ömürlü olasın*” demek olmaktadır.¹³⁵

(ما له أخلب ولا أخلب): (أخلب) “*Develeri erkek değil sadece dişi yavrulasın*” demektir. (ولا أخلب) de bir kimsenin devesine erkek doğurmaması dileğiyle beddua olarak söylenir. Zira erkek deve doğmaması neslin ve sütün kesilmesi ve dolayısıyla da gizli bir yok olma anlamına gelmektedir.¹³⁶ Buna göre bu ifadenin tercümesi “*Develeri hep dişi doğurup erkek doğur mayasica, buna ne oluyor*” şeklinde yapılabilir.

(ما له أحرزاه الله): Güzel bir iş yapan kişiye, nazar değmesin diye, övgü yerine söylenen sözlerdendir. Kelime manası itibariyle “*Ona ne oluyor! Allah onu rezil etsin!*” şeklinde tercüme edilebilecek bu vb. ifadelerle gerçekte aleyhine değil lehine dua kastedilmektedir.¹³⁷ Aynı şekilde olmak üzere (فاتله الله) da denilmektedir.¹³⁸

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

(أرب عضوه): (أرب) organların kesilmesi, düşmesi anlamındadır. (ما له أرب يدُه) “*organı kesildi*” demektir. Dua olarak kullanılan (أرب يدُه) sözüne gelince; bu sözüm anlamı “*Eli kesilsin*” veya “*Fakir düşsün ve insanların elindeki muhtaç olsun*” denilmiştir¹³⁹. İbn Mes‘ûd’un rivayetine göre bir adam Hz. Peygamber’e itirazda bulunmuş, ashabın galeyânı üzerine Hz. Peygamber (s.a.) (دعوا الرجل أرب ما له) buyurmuştur. Hadiste geçen bu ifadenin anlamları konusunda değişik yorumlar bulunmaktadır: İbnu’l-A‘râbî, “*muhtaç duruma düşüp insanlardan istesin*” anlamındadır, demiştir. Kuteybî, “*organları kesilsin anlamındadır*” dedikten sonra, “*Bu, Arapların söylendiğinde işin gerçekleşmesini kastetmedikleri (ترتيد باده) gibi sözler cümlesindedir*” diye ilave etmektedir. İbnu’l-Esîr’in belirttiğine göre Hz. Peygamber’in bu sözü hakkında iki görüş vardır: Birincisi, Hz. Peygamber bununla isteyenin hırsına olan şaşkınlığını ifade etmiştir. İkinci görüşe göre ise; adamın hırs durumunu görünce insan tabiatı kendisine galebe çalmış ve beddua etmiştir.¹⁴⁰

(عام القوم): (آم) “*karısı öldü*” anlamına gelmektedir. (ما له آم وعام) ifadesi ise, bir kavmin hayvanları helak olup sütleri azaldığı ve süte iştihak duydukları zaman bu durumu ifade etmek için kullanılır¹⁴¹. Buna göre bu dua ifadesi “*Hanımı ölesi, hayvanları ölüp de sütsüz kalası, buna ne oluyor?*” şeklinde tercüme edilebilir.

(ما له حربت وبحرب): (الحرب) insanların ve hayvanların vücutlarını kaplayan sivilcelere denmektedir. Yine (أحرب القوم) denir ki (حربت إبلهم) “*Develeri sivilcelendi*” anlamındadır. Buna göre beddua sadedinde kullanılan bu ifadenin anlamı kişiye sivilcelenmesi şeklinde olabileceği gibi (أحرب) kastedilmiş yani “*develeri sivilcelensin*” denilmiş olabilir. İfadenin devamında (حرب) ye tabi kılarak (حرب) demişlerdir. Zira Araplar bazen tâbîliğe daha önce görülme-yen bazı hükümler yükleyebilmektedirler. Yine (حرب إبلهم) manasını kastedip (إبل) kelimesi yerine bu kelimeyi getirmiş de olabilirler¹⁴².

(ما له رجل): “*Yayan kalasica, buna ne oluyor*” anlamında beddua ifadesidir¹⁴³.

(ما له سقي في لذن ضاح): (الضاحي) Güneşi kesecek gölge bulunmayan açık araziye denir. (ماء لذن) de “*ancak meşakkatle ulaşılabilen dar su kaynağı*” demektir. Buna göre bu dua ifadesinin anlamı “*Şiddetli güneşin altında, suya zor ulaşılan dar bir kaynaktan şu içesi, buna ne oluyor*” olmaktadır¹⁴⁴.

(ما له سهر وعبر): “*Uykusuz kalasica, üzüntüden ağlayasica buna ne oluyor*” anlamındadır¹⁴⁵.

(ما له يَدَيِّ مِنْ يَدِه) : (يَدَيِّ فُلَانٍ مِنْ يَدِه) ifadesi “*eli yok olsun, kurusun*” anlamındadır.¹⁴⁶ İfade, “*Eli kuruyası, buna ne oluyor!*” şeklinde tercüme edilebilir.

(مَبْرُورٌ مَأْجُورٌ / مَبْرُورٌ مَأْجُورٌ) : Genelde hac için söylenen, “*kabul olsun*” anlamında bir duadır.¹⁴⁷

(نَحْرُ الرَّجُلِ) : Kişi öksürdüğünde (نَحْرُ الرَّجُلِ) denir. (نَحْرَةٌ) genel olarak öksürük demektir.¹⁴⁸ Buna göre beddua amacıyla kullanılan bu ifade, “*Öksürüğe tutulası*” gibi tercüme edilebilir.

(نَعِمَ عَوْثُكَ) : “*Durumun iyi olsun*” anlamında bir dua ifadesidir. (العوف) kelimesi, “*hal, durum*” anlamına gelmektedir. Bir kimse için hoşlanacağı şeylerin başına gelmesini temenni etme amacıyla kullanılır. Genellikle evlenen kişilere söylenir.¹⁴⁹

(نَكَّدَا لَهُ وَجْهًا) : (نَكَّدَا لَهُ وَجْهًا) , “*hayrın azlığı*” anlamına gelmektedir. Ferrâ , “*geçim sıkıntısı anlamındadır*” demiştir. (جُحْدٌ) , bir şeyin azına denir.¹⁵⁰ (نَكَّدَا) kelimesine gelince: Geçim sıkıntılı olduğunda (نَكَّدَا الْعَيْشَ) denir ki, fiilin masdarı da (نَكَّدَا) şeklindedir.¹⁵¹ (نَكَّدَا) de “*uğursuzluk ve sahibine şer celbeden şey*” anlamındadır.¹⁵² Buna göre bu dua ifadesi “*Başına kutluk, uğursuzluk, sıkıntı vb. gelsin*” şeklinde tercüme edilebilir.

(وَيْلٌ) : “*Azab veya helak olsun*” manasında Arapçada sıklıkla kullanılan ve Kur’an-ı Kerim’de de müteaddit defalar yer alan bir beddua ifadesidir.

Araplar ayrıca (وَيْلٌ لَأُمَّه) da demektirler ki aslı (وَيْلٌ لَأُمَّه) dur. Sonra lâm ve elif hafzedilerek iki kelime naht üslûbuyla birleştirilmiştir.¹⁵³ Zahirî yergi ifade etmekle birlikte, genellikle taaccüb (şaşkınlık/ beğenme) ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Hz. Peygamber’in (s.a.) bir sözünde ise sadece lâm hafzedilmiş olarak (وَيْلٌ أُمَّه) şeklinde yer almaktadır.¹⁵⁵

(هَبْلَتِكَ أُمَّكَ) : Bir kişi öldüğü zaman (فُلَانٌ هَبْلَتَهُ أُمَّه) “*annesi filancaı kaybetti*” denir. (هَبْلَتِكَ أُمَّكَ) ifadesi aslında “*Annen seni kaybetsin*” manasında beddua iken (قَاتَلَكِ اللَّهُ) veya (تَرَبَّتْ يَدَاكَ) gibi taaccüb (şaşkınlık/beğenme) ifadesi olarak kullanılır olmuştur.¹⁵⁶ Buna çok benzer bir ifade de (تَكَلَّتِكَ أُمَّكَ) ifadesidir.

(هَتَكَ اللَّهُ سِتْرَ فُلَانٍ) : İfade hem dua hem de ihbar anlamında kullanılmaktadır. (هَتَكَ الثَّوْبَ أَوْ السِّتْرَ) “*Elbiseyi çekip yerinden koparmak veya bir kısmını yırtıp da arkasında olan şeyin görünmesi*” demektir.¹⁵⁷ Buna göre ifade (muhtemelen sırlarını ortaya çıkarsın anlamında olmak üzere) “*Allah onun elbisesini yırt-sın/gizli yönlerini ortaya döksün*” şeklinde tercüme edilebilir.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

(لَهْتَتْ وَلَا تُنْكَا): “*Sana hayır isabet etsin, zarar isabet etmesin*” anlamında dua cümlesidir.¹⁵⁸

(هنبما مرنبما): Arapçada yorgunluk olmaksızın elde edilen şeye (هنبما) denir. (طعام) “*lezzetli yemek*” demektir.¹⁵⁹ (مرنبما) kelimesi de “*sıhhî*” anlamına gelmektedir. Buna göre yemek yiyen için söylenen bu ifadenin anlamı, “*sıhhatli ve lezzetli olsun!*” demektir.

(هوٹ أمه): Kelime manası itibariyle “*Annesi helak oldu/olsun*” anlamındadır.¹⁶⁰ “Araplar bir kimsenin yok olmasına dua makamında kinaye yoluyla (هوٹ أمه) derler ki, “*anası ağlayıp düşesi, bayılası!*” demek gibidir. Zira bir kimse düştüğü, helak olduğu zaman anası ağlar, merakından düşer bayılır. Bu bizim “*anası ağlasın*”, yahut “*anası ağladı*” yahu “*anası ağlayasınca*” dememizi andırır.”¹⁶¹ İbn Berrî, bu söz Arapların (قائله الله) sözünde olduğu gibi taaccüb için kullanılır, demiştir.¹⁶² Irak’ta kadınlar arasında bugün de bilinen ve kullanılan bir sözdür.¹⁶³

Katâde, Kâri’a sûresinde geçen (فأمة هاوية) ayet-i kerîmesinin de (هوٹ أمه) anlamında olduğu görüşündedir. Zemaşerî gibi bazı müfessirler de bu anlamı tercih etmişler, bazı müfessirler ise bu anlamı ihtimallerden biri olarak zikretmişlerdir. Buna göre öncesiyle beraber ayetin anlamı “*Ama kimin de tartıları hafif gelirse, o muhakki helak olmuştur, anası ağlamıştır.*” şeklinde olur.¹⁶⁴

SONUÇ

Arapçada bazıları meşhur olmuş bazıları da pek bilinmeyen pek çok dua üslûbu (formu) bulunmaktadır; çoğunlukla zannedildiğinin aksine Arapçadaki dua formları çok bilinen bir kaç şekilden ibaret değildir.

Klâsik Arapçada dua ve beddua anlamında yaygın olarak kullanılan çok sayıda kalıp ifade yer almaktadır. Bunların büyük bir kısmı günümüz Arapçasına intikal etmemiştir. Ancak özellikle klâsik metinler içerisinde varlıklarını devam ettirmektedirler. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde de pek çok ve çeşitli dua ifadesi yer almaktadır. Bunların doğru anlaşılması Arapçadaki dua formlarının doğru anlaşılmasıyla ilintilidir.

Arapçada sıklıkla yapılan lehte dualar olarak, hayır ve nimetlerin devamı, işlerinin iyi gitmesi, ömrün uzun olması gibi temenniler göze çarpmaktadır.

Klâsik Arapça metinlerde “*toprak*” anlamına gelen pek çok kelimenin beddua amaçlı olarak kullanıldığı hususu dikkat çekmektedir. Yine helakini, ölümünü dileme, organlarının yok olmasını temenni etme şeklinde beddua ifadelerine de çokça rastlanmaktadır.

Arapçada zahiri beddua anlamı taşıyan pek çok söz ile aslında beddua kastedilmemekte, bunlar, Türkçedeki “*Allah canını almasın!*” sözü gibi ifadelerle paralel bir anlamda kullanılmaktadır. Bazen de beğenme hisleri

zahirine bakıldığında beddua çağrışımı yapabilecek sözlerle ifade edilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in bazı sözleri anlaşılırken bu durum mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi halde Hz. Peygamber'in asıl maksadı beddua olmayan sözleri beddua gibi değerlendirilip hakkında yanlış bir kanaate meyletme ihtimali söz konusudur. Bu böyle olduğu gibi, zahirleri lehte dua gibi görülen ancak durumun iyice incelenmesi neticesinde fark edilebilecek ince bir espri ile aslında muhataba beddua kastedilen dua ifadeleri de nadir de olsa kullanılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Arapçada mevcut dua formları içerisinde en çok kullanılanlar, mâzî fiil ile başlayan dua ifadeleri ile fiili mahzûf mef'ûl tarzındaki dua ifadeleridir.

Arapça metinlerin doğru anlaşılabilmesi amacıyla içinde geçen üslupların doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla dua üslubunun bilinmesi de son derece önemlidir.

¹ Bk. Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ty, XIV, 257-262; Muhammed b. Ebû Bekir b. 'Abdu'l-Kâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut 1995, I, 86; Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, Beyrut ty, I, 194; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1995, s. 1154-1155.

² Osman Cilacı, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 529.

³ Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 257.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-nahv*, Beyrut 1988, II, 170.

⁵ ez-Zuhurf, 43/77.

⁶ 'Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebib 'an kutubi'l-e'arîb*, Beyrut 1985, I, 295; a.m., *Evdahu'l-mesâlik 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Beyrut 1979, IV, 201; a.m., *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, Kahire 1383/1963, s. 84.

⁷ el-Bakara, 2/286.

⁸ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, IV, 198; a.m. *Katru'n-nedâ*, s. 84; a.m. *Şuzûru'z-zeheb*, Dimeşk 1984, I, 240.

⁹ Yûnus, 10/88.

¹⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 368.

¹¹ Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*, Beyrut 1993, I, 367.

¹² Bk. Ebu'l-Berekât 'Abdu'r-Rahmân b. Muhammed b. Ebû Saîd el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâli'l-hilâf*, (neşr. Dâru'l-fikr), Dimeşk ty, II, 705.

¹³ İbnü's-Serrâc, *a.g.e.*, II, 170.

¹⁴ Abese, 80/17.

¹⁵ en-Nûr, 24/9.

¹⁶ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 154; a.m., *Şuzûru'z-zeheb*, I, 264; Bahâu'd-dîn 'Abdullah ibn 'Akîl el-Hemezânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dimeşk

1985, II, 386.

¹⁷ Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 297.

¹⁸ Bk. el-Enbârî, *a.g.e.*, II, 628.

¹⁹ İbnu's-Serrâc, *a.g.e.*, II, 170.

²⁰ Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 321.

²¹ el-Kıyâme, 75/31.

²² Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 320.

²³ Bk. İbnu's-Serrâc, *a.g.e.*, II, 170.

²⁴ Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 217.

²⁵ es-Saffât, 37/130.

²⁶ Bk. Hemezânî, *a.g.e.*, I, 220.

²⁷ Ebu'l-Feth 'Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (neşr. 'Âlemu'l-kutub), Beyrut ty, I, 318.

²⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 53.

²⁹ Yûnus, 10/10.

³⁰ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 154; a.m. *Şuzûru'z-zeheb*, I, 364.

³¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, II, 218; Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 56.

³² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 44.

³³ Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 57.

³⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 242.

³⁵ Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 57.

³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 185; bu tür sıfatların dua olarak kullanılması hakkında ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 57.

³⁷ Bk. Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 77-78; İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 193; Hemezânî, *a.g.e.*, II, 237.

³⁸ Hemezânî, *a.g.e.*, II, 237.

³⁹ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1132.

⁴⁰ Bk. Salâhuddîn Ebû Sa'îd Abdullah el-'Alâî, *el-Fusûlu'l-mufîde fi'l-vâvî'z--zâide*, Amman 1990, I, 208-209.

⁴¹ Hemezânî, *a.g.e.*, IV, 12; Zemahşerî, *el-Mufassal*, I, 270; İbn Hişâm, *Şuzûru'z-zeheb*, I, 389.

⁴² Hemezânî, *a.g.e.*, IV, 12.

⁴³ Ebu'l-Kâsım 'Abdullah İbn İshâk, *Kitâbu'l-Lâmât*, Dimeşk 1985, I, 81-82.

⁴⁴ el-Kasas, 28/17.

⁴⁵ Bu beyit, duaya örnek olarak zikredildiği hususu göz önünde bulundurularak şöyle tercüme edilebilir: "Hep böyle kalasınız. Sen de onlar için dağların ebediliği gibi ebedi kalasın."

⁴⁶ İbnu's-Serrâc, *a.g.e.*, II, 171.

⁴⁷ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 58.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 374-375.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 127; a.m., *Şuzûru'z-zeheb*, I, 240.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Şuzûru'z-zeheb*, I, 240.

⁵¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 198.

- ⁵² Mahmûd b. ‘Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi’l-hadîs*, Beyrut 1396/1976, II, 70. Aynı yerde, Hz. Peygamber’in (s.a.) bu ifadeyi kullanmayı yasakladığı bilgisi yer almaktadır.
- ⁵³ İbrâhîm es-Sâmarrâî, “Min esâlibi’l-‘Arabiyye fi’ d-duâ”, *Mecelletu Mecmai’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-Urdunî*, 1982, sy. 15-16, s. 95.
- ⁵⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 23.
- ⁵⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 221.
- ⁵⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, XIV, 5.
- ⁵⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 242.
- ⁵⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 309.
- ⁵⁹ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 910. Halil b. Ahmed, manası konusunda ihtilaf bulunduğunu söylemektedir. Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, (neşr. Mektebetu Hilâl), ty., yy., VII, 384.
- ⁶⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 242.
- ⁶¹ İbn Manzûr, *a.e.*, IX, 167-168.
- ⁶² İbn Manzûr, *a.e.*, XII, 345; XIV, 455.
- ⁶³ Hamed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Garîbu’l-hadîs*, Mekke 1402/1981, I, 304.
- ⁶⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 5.
- ⁶⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, XIV, 368.
- ⁶⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 392.
- ⁶⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, XIV, 79.
- ⁶⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, XI, 33.
- ⁶⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, X, 395.
- ⁷⁰ Bk. İbn Manzûr, *a.e.*, II, 410; ayrıca bk. *a.e.*, II, 511.
- ⁷¹ İbn Manzûr, *a.e.*, XI, 16; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 869.
- ⁷² İbn Manzûr, *a.e.*, III, 90.
- ⁷³ Hûd, 11/60.
- ⁷⁴ Hûd, 11/68.
- ⁷⁵ Hûd, 11/95.
- ⁷⁶ Bk. Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, İstanbul 1984, II, 195, 203; Ebu ‘Abdullah el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire 1952, IX, 93.
- ⁷⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 71.
- ⁷⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, XII, 525.
- ⁷⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 82.
- ⁸⁰ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 82; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî, *ez-Zâhir*, Kuveyt 1399/1978, I, 425.
- ⁸¹ el-Mesed, 111/1.
- ⁸² İbn Manzûr, *a.e.*, I, 226.
- ⁸³ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 299; Feyyûmî, *a.g.e.*, I, 73; ‘Abdu’l-Kâdir er-Râzî, *a.g.e.*, I, 32 .
- ⁸⁴ Bk. Abdu’l-Kâdir er-Râzî, *a.e.*, I, 32 .

- ⁸⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 229. Ayrıca bk. Feyyûmî, *a.g.e.*, I, 73, 128, Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-eser*, Beyrut 1979, I, 184, 217; Ebu'l-feth Nâsîru'd-dîn b. 'Abdu's-seyyid b. 'Alî İbnu'l-Mutarriz, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib*, Halep 1979, II, 377.
- ⁸⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 229; XI, 89; Cezerî, *a.g.e.*, I, 184-185.
- ⁸⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, VI, 356.
- ⁸⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, VI, 33.
- ⁸⁹ Cezerî, *a.g.e.*, I, 190; V, 114 .
- ⁹⁰ Muhammed, 47/8.
- ⁹¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 111. ayrıca bk. Cezerî, *a.g.e.*, I, 245.
- ⁹² İbn Manzûr, *a.e.*, VIII, 62.
- ⁹³ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 692.
- ⁹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 241; VII, 16.
- ⁹⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, V, 273.
- ⁹⁶ Bk. İbn Manzûr, *a.e.*, VIII, 191.
- ⁹⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 178. Ayrıca bk. İbnu'l-Mutarriz, *a.g.e.*, I, 259.
- ⁹⁸ Bk. Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-hadîs*, Beyrut 1396/1976, IV, 218.
- ⁹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 232.
- ¹⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 77.
- ¹⁰¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 99.
- ¹⁰² İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 179.
- ¹⁰³ İbn Manzûr, *a.e.*, VIII, 89.
- ¹⁰⁴ İbn Manzûr, *a.e.*, III, 23.
- ¹⁰⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, X, 153; Feyyûmî, *a.g.e.*, I, 268.
- ¹⁰⁶ el-Mülk, 67/11.
- ¹⁰⁷ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1405/1984, VI, 29; Nâsîru'd-dîn 'Abdullah b. 'Ömer el-Beydâvî, *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1996, V, 363; İsmâ'il b. 'Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1401/1980, IV, 66.
- ¹⁰⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 391. Faruk Toprak, (سقى) kelimesi için, "Suladı anlamına gelen bu kelime, *bereketli olsun, uğurlu olsun* anlamına gelir." demektedir. Bk. Faruk Toprak, "Klasik Arapçada Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 2 Mayıs 2000, s. 133
- ¹⁰⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, VIII, 18.
- ¹¹⁰ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 594; İbnu'l-Mutarriz, *a.g.e.*, II, 74.
- ¹¹¹ İbn Manzûr, *a.e.*, X, 61-62.
- ¹¹² İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 594. Beddua kastedilmediği hususunda ayrıca bk. *a.e.*, I, 210; Feyyûmî, *a.g.e.*, II, 412.
- ¹¹³ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 273.
- ¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Fâik*, III, 4.
- ¹¹⁵ Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 528.
- ¹¹⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 194; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1193.
- ¹¹⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, II, 179. Ayrıca bk. İbnu'l-Mutarriz, *a.g.e.*, II, 208.

-
- ¹¹⁸ Bk. İbn Manzûr, *a.e.*, I, 400; II, 179.
- ¹¹⁹ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 343-344.
- ¹²⁰ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1132.
- ¹²¹ Bu konuda bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 229; *a.e.*, XI, 89; Cezerî, *a.g.e.*, I, 184-185.
- ¹²² Sâmarrâî, *a.g.m.*, s. 85.
- ¹²³ Bk. Faruk Toprak, *a.g.m.*, s. 141
- ¹²⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 481.
- ¹²⁵ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 498.
- ¹²⁶ Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 371; ‘Abdu’l-Kâdir er-Râzî, *a.g.e.*, I, 145.
- ¹²⁷ Yâkût b. ‘Abdullah el-Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân*, (neşr. Dâru’l-fikr), Beyrut ty., V, 355.
- ¹²⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 414.
- ¹²⁹ Bk. Faruk Toprak, *a.g.m.*, s. 143
- ¹³⁰ Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 179; Cezerî, *a.g.e.*, IV, 179.
- ¹³¹ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 85; ‘Abdurrahman b. ‘Alî İbnu’l-Cevzî, *Garîbu’l-hadîs*, Beyrut 1985, II, 292.
- ¹³² İbn Manzûr, *a.e.*, VII, 207; IX, 124, Cezerî, *a.g.e.*, III, 453.
- ¹³³ İbn Manzûr, *a.e.*, V, 198.
- ¹³⁴ İbn Manzûr, *a.e.*, II, 161; XII, 548. Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, I, 244.
- ¹³⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 400.
- ¹³⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 331.
- ¹³⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, XIV, 226.
- ¹³⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, V, 226; Kâsım b. Sellâm, *a.g.e.*, IV, 218.
- ¹³⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 210. Halil b. Ahmed, “*Eli kesilsin*” anlamını vermektedir. Bk. *Kitâbu’l-‘Ayn*, VIII, 289.
- ¹⁴⁰ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 210; ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, VIII, 289-290.
- ¹⁴¹ İbn Manzûr, *a.e.*, XII, 433.
- ¹⁴² İbn Manzûr, *a.e.*, I, 259.
- ¹⁴³ İbn Manzûr, *a.e.*, XI, 269.
- ¹⁴⁴ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 385.
- ¹⁴⁵ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 383, 532.
- ¹⁴⁶ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 420.
- ¹⁴⁷ İbn Manzûr, *a.e.*, IV, 53.
- ¹⁴⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, V, 415.
- ¹⁴⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, IX, 259.
- ¹⁵⁰ İbn Manzûr, *a.e.*, III, 106.
- ¹⁵¹ Feyyûmî, *a.g.e.*, II, 625.
- ¹⁵² İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 427.
- ¹⁵³ İbn Manzûr, *a.e.*, XI, 740.
- ¹⁵⁴ İbn Manzûr, *a.e.*, XII, 31; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 964.
- ¹⁵⁵ Bk. Buhârî, *Şurût*, 15; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 156.
- ¹⁵⁶ İbnu’l-Mutarriz, *a.g.e.*, II, 377.

ARAPÇADA DUA ÜSLÛBU

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 502.

¹⁵⁸ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 174; XV, 550.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *a.e.*, I, 185/

¹⁶⁰ İbn Manzûr, *a.e.*, XV, 375.

¹⁶¹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1992, IX, 395.

¹⁶² İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 30.

¹⁶³ Sâmarrâî, *a.g.m.*, s. 94.

¹⁶⁴ Bk. Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi't-tefsîri ve'te'vîl*, Beyrut 1985, V, 616; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrut 1997, IV, 796-97; Fâhru'd-dîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Mısır ty, XXXII, 74; Yazır, *a.g.e.*, IX, 395.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN*'İN DEĞERLENDİRİLMESİ

İbrahim H. Karşlı*

Özet: el-Halîl b. Ahmed'in (100-175h.) *Kitabu'l-'Ayn*'ı ilk Arap lügati kabul edilmektedir. Eserde yaklaşık 520 ayete atıfta bulunmaktadır. Ayetlerde geçen kelimelerle alâkalı açıklamaları dilbilimsel tefsir olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla müellifi de bu akımın öncülerinden biri olarak düşünebiliriz. Ayrıca müellif, rivayet tefsiri, Kur'ân'ın peygambere indirilişi, kırâat, sebab-i nüzul, mubhemâtu'l-Kur'ân, el-vücûh gibi konularda da bazı bilgiler vermektedir. Müellifin ilahi sıfatlarla ilgili ayetleri te'vil etme görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sünnî düşünceye mensup olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu husus, tefsir ve kelâm tarihi açısından önemli hale gelmektedir.

Anahtar kelimeler: el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, dilbilimsel tefsir, rivayet tefsiri

The Evaluation of the First Arabic Dictionary *Kitâb al-'Ayn* in the Context of the Qoranic Commentary

Summary: *Kitâb al-'Ayn* of al-Halîl b. Ahmad (100-175h.) is accepted as a first Arabic dictionary. Approximately 520 verses of the Qoran is referred to in the work. We may accept the explanations concerning to the words that are in the verses as a linguistic commentaries. Consequently we may consider the author of work as one of the leaders of this trend. In addition, the author gives some knowledge about subjects as narrative commentary, the sending down of Qorân to the Prophet, readings (kırâat), the reasons of the verses (sebeb-i nuzûl), vagues of Qorân (mubhemât al-Qorân), the different meanings of same word (el-vucûh). It seems that the author has opinion of interpretation (ta'vil) in the verses concerning to the divine attributes. Bearing in mind that the author belongs to the thought of Sunnî, it seems that this fact is important in the history of commentary and theology.

Keywords: al-Halîl b. Ahmad, *Kitâb al-'Ayn*, linguistic commentary, narrative commentary

* Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. Karşlı, KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi (e-posta: hilmikarsli@mynet.com.tr)

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KITÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

Giriş

Hız Peygamber'in ebedi âleme irtihalinden sonra, fetihlerle İslam coğrafyası genişlemiş; böylece Müslümanlar çeşitli ırklara mensup muhtelif dil ve medeniyetlere sahip insanlarla temas kurma imkânını elde etmişlerdi. Çok yönlü olarak gerçekleşen bu etkileşim sonuçta, Arap dilinin gramerine ve semantik yapısına da yansımıştır. Kur'ân'ın nazil olduğu dilde meydana gelen bu değişmenin farkına varan dil bilginleri, Arap diliyle ilgili hem grameri hem de lafızların manalarının tespiti sahasında ilk çalışmaları başlatmışlardır.

Aynı dönemlerde Kur'ân'ı doğrudan anlamaya yönelik, el-Ferrâ' (v.207/822), Ahfeş (v.207/822), Ebû 'Ubeyde (v.210/825), İbn Kuteybe (v.276/889) gibi müellifler tarafından *Me'âni'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Garibu'l-Kur'ân*, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân* türünden eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarında müstağni kalamayacağımız temel başvuru kaynaklarını oluşturdukları muhakkaktır. Aksi bir durum, Kur'ânî kavramların sonraki dönemlerde kazandıkları manalara göre anlaşılması sorununu ortaya çıkaracaktı. Başka bir ifadeyle lafızların nüzul döneminde kazandıkları manaların zayı edilmesi veya yanlış manalarla izah edilmeleri problemine sebep olacaktı¹. Ne var ki, ilk iki sırada telif edilen bu türden eserlerin günümüzde oldukça az bir kısmının, Kur'ân'ı anlama çalışmalarında kullanımda olduğu bilinen bir husustur. Çünkü bunlardan birçoğu, hala el yazması halinde dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmakta, bazılarının ise sadece isimleri bilinmekte; var olup olmadıkları hakkında her hangi bir bilgiye sahip bulunmamaktayız.

Yukarıda sözünü ettiğimiz sarf, nahiv ve sözlük alanlarında gerçekleştirilen eserlerde Kur'ân temel dayanak olarak kabul edilmiştir. Yani gramer sahasında çalışanlar, görüş ve düşüncelerini, inanan-inanmayan herkes tarafından Arap dilinin baş eseri kabul edilen Kur'ân'a dayandırma ihtiyacını hissetmişlerdir. Nitekim Sibeveyh'in telif ettiği eserde gramer konularını ispatlamak için yaklaşık üçyüz ayeti şahit olarak kullandığı nakledilmektedir². Keza lügat sahasında çalışanlar da, kelimelerin izahını yaparken, Kur'ân'dan ilgili ayetleri şahit olarak gösterme gereğini duymuşlardır.

Bunlardan birisi de Halil b. Ahmed'dir. Bilindiği üzere müellif, İslam tarihinin oldukça erken dönemlerinde yaşayan (100-175 h.), müstesna dil bilginlerinden birisidir. Lügat, aruz, mûsiki, nahiv gibi bir çok alanda önemli eserler telif etmiştir. Özellikle Arap dilinin fonetiğini esas alarak telif ettiği ve araştırma konumuz olan lügati, dünya lügatilik tarihinde önemli bir yere sahiptir³. Eserinde izlediği yöntem, kendisinden sonra gelen dil bilginleri tarafından taklit edilmiştir⁴. Bu eser, Arap lügatiliği sahasında telif edilen ilk eser kabul edilmektedir⁵. Müellif eserinde harflerin manalarını açıklarken onların mahreçlerini dikkate almış, böylece en dipteki gırtlak sesinden dudak seslerine doğru bir sıralama yapmıştır. Dizide ilk yeri "'ayn" harfi aldığı için, kitap isimlendirmede eski bir geleneğe uyarak eserine bu ismi vermiştir⁶.

Eser, her ne kadar bir lügat çalışması olsa da, müellif kelimelerin manasını açıklama sadedinde sık sık değişik ayetlere şahit olarak başvurmaktadır. Dolayısıyla bir yönüyle bu eseri dilbilimsel tefsirin ilk örneklerinden kabul edebiliriz. Yine eserde Kur'ân'da geçen tarihi kıssaların açıklanması, kıraatler, i'lâl kaideleri, rivayet tefsiri vb. konularda, Kur'ân tefsiri açısından önem arz eden değişik bilgilere rastlamak mümkün olabilmektedir. İlk dönemlere ait dilbilimsel tefsirlerin büyük bir kısmının elimize ulaşmamış olması göz önüne bulundurulduğunda, buradaki bilgilerin daha önemli hale geleceği açıktır. Ayrıca şunu da ifade edelim ki, lügatteki bazı ifadelerinden, müellifin tefsir sahasında derin bir vukufiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, لَوْلَا bağlacını izah ederken, Saffât suresi 143 hariç, Kur'ân'da geçtiği her yerde هَلَا manasında tefsir edileceğini, sadece burada لَوْلَمْ يَكُنْ manasında olduğunu belirtmektedir⁷.

Çalışmamızı, eserin orijinal düzenini esas alan baskı üzerine değil, alfabetik sıraya göre düzenlenmiş yeni bir baskı üzerinde yaptık. Makalenin sonunda, lügatte şahit olarak gösterilen bütün ayet numaraları, tefsiri yapılan kelime ve çalışmada esas aldığımız baskının sayfa numaraları bir ek liste halinde verilmiştir. Böylece ilgili ayet ve kelime ile alâkalı olarak yapılan tefsirlere kolaylıkla ulaşma imkânı temin edilmeye çalışılmıştır. Bu listede bazı referanslarda ayette geçen kelimenin yazılmadığı görülmektedir. Bu da, müellifin ilgili ayete içerdiği kelimedenden dolayı değil, başka vesilelerle işaret etmesinden ileri gelmektedir.

1-Kur'ân'ın Hz. Peygambere indirilişi, cem'i ve kıraatler konusundaki tespitleri

Bilindiği gibi, Kur'ân'ın Hz. Peygambere intikal etmesine kadar değişik aşamalardan söz edilmektedir. Bunlar, Kur'ân'ın tarihinden söz eden eserlerde “tenezzulât” kavramıyla ifade edilmektedir. Buna göre birinci olarak Kur'ân, “levh-i mahfûz”a indirilmiştir. Daha sonra oradan dünya seması “beyt-i ‘izze”ye indirilmiştir. Üçüncü olarak da Kur'ân, kadir gecesinde itibaren parça parça değişik zamanlarda Hz. Peygambere vahyedilmiştir⁸.

Müellifin Vakıa 75. ayetinde geçen “nücûm” kelimesi bağlamında bu konuya temas ettiği görülmektedir. Buna göre “nucûm” kelimesi, eşyanın vazifeleri anlamına gelmektedir. Her bir vazife, *neçm* olarak ifade edilir. Nitekim bu kelime, Vakı'a, 75. ayette geçmektedir فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. Müellif bu bilgileri verdikten sonra, ayette *Kur'ân'ın nücûmuna* yemin edildiğini ifade etmektedir. Allah, Kur'ân'ı bir bütün olarak “dünya seması”na indirmiştir. Daha sonra da, yirmi küsur senede ayet ayet onu Hz. Peygambere indirmiştir⁹. İşte nucûm kelimesi Kur'ân'ın parça parça Hz. Peygambere indirilmesi manasında kullanılmaktadır¹⁰.

Eserde ayrıca, Kur'ân'ın cem'ine dair dikkat çeken bir görüşe rastlanmaktadır. Müellif, لَاجِقْ kelimesini izah ederken, kunût duasında geçen إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِ مُلْحِقٌ ifadelerindeki مُلْحِقْ kelimesini örnek olarak getirmektedir. Daha sonra şu rivayeti nakletmektedir: Bu ifade Kur'ân'ın bir parçası idi.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN'IN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Fakat Kur'ân'ın cem' edilmesi sürecinde bu ayete şahitlik edecek sadece bir kişi bulunmuştu. Bundan dolayı kunûtu duasına konulmuştur¹¹.

Bilindiği gibi, Kur'an tarihi konuları çerçevesinde işlenen önemli konulardan birisi de; Kıraatler meselesidir. Kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükun, nokta ve irab bakımından olan değişikliklere kıraat diyoruz. Kıraat âlimleri, bir kıraatın sahih olabilmesi için bir kısım şartlar tespit etmişlerdir. Bunlar üç tane olup şu şekilde sıralamamız mümkündür: Takdire de olsa Hz. Osman'ın mushaflarından birine, yine bir yönden de olsa Arapça dil kurallarına uygun düşmesi ve sahih bir senetle Hz. Peygamberden nakledilmiş olması¹².

Halil b. Ahmet, eserinde “harf” kelimesini izah ederken, Kur'ân'ın okuyuş vecihlerinin de bu şekilde isimlendirildiğini belirtmektedir. Nitekim “bu harf, İbn Mesud'un harfi üzerine okunur” diye söylenir. Bu ifade, onun “kıraat”ı üzerine okunduğu anlamına gelmektedir¹³.

Yine bilindiği üzere, kıraatler, ilk dönem tefsir faaliyetlerini yönlendiren en önemli etkenlerden birisidir. Çeşitli okuyuş tarzlarıyla Kur'ân'ın asırlar boyunca daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına sebep olmuşlardır¹⁴. Halil b. Ahmet'in, Kur'ân'daki kelimelerin farklı okuyuşlarına önemli ölçüde yer verdiği görülmektedir. Bunu yaparken, değişik okuyuş tarzlarının yol açtığı farklı anlama ve yorumlara da dikkat çekmektedir. Bu konuda bazı örnekler vermek mümkündür.

Örnek 1) Halil b. Ahmet *الْحَذْرُ* kelimesini izah ederken, kelimenin *حَازِرٌ* ve *حَازِرٌ* kullanımına dikkat çekmektedir. Nitekim kelime, Şu'ara 56'da geçmektedir *وَأِنَّا لَجَمِيعٌ حَازِرُونَ*. Kelime *حَازِرٌ* şeklinde okunduğunda, “hazır olanlar” anlamına gelmektedir. Kelimeyi, *حَازِرُونَ* tarzında okuyanlar da olmuştur. Bu durumda, ayetin manası, “biz onların şerrinden korkuyoruz” anlamına gelmektedir¹⁵.

Örnek 2) Yine müellif, *فَرَاهٌ* kelimesini izah ederken, Şuara 149. ayete atıfta bulunmaktadır, *وَتَنْجُتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بَيْوتًا فَارِهِينَ*. Ayette geçen kelime bu şekilde okunduğunda, “mahir, usta” anlamlarına gelmektedir. Diğer bir okuyuşa göre ise bu kelime, *فَرِهينَ* şeklinde okunmaktadır. Bu durumda ise, “çok sevinçli, neşeli” anlamına gelmektedir¹⁶.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Halil b. Ahmed eserinde zaman zaman farklı kıraatlere temas etmekte, fakat bu kıraatlerin hangi kurra tarafından okunduğunu belirtmemektedir¹⁷. Yine bazen bu kıraatler arasında tercih yapmakta ve bunlarla ilgili farklı anlama ve yorumlamalara işaret etmektedir.

2-Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dair kullandığı kavramlar

Tefsir-te'vîl karşılığı açısından baktığımızda, müellifin ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması manasında “tefsir” kelimesini tercih ettiği görülmektedir¹⁸. Müfessirlerden nakilde bulunacağı zaman, “ehl-i tefsir” tabirini

kullanmaktadır¹⁹. Bazen de müellifin “fi ba‘di’t-tefsîr” tabirini kullanarak nakillerde bulunduğu görülmektedir²⁰. “Tefsir” kelimesine, kitabın açıklanması ve tafsil edilmesi manasını vermektedir²¹. Eğer Halil b. Ahmed’in eserindeki kullanımları dikkate alarak bir değerlendirme yapacak olursak, en azından hicri ikinci asırda Kur’an’ı anlama ve yorumlama çalışmaları ile ilgili olarak, daha ziyade tefsir kelimesinin kullanıldığını söylemek mümkündür. Çünkü müellifin eserinde “te’vil” kelimesini sadece bir yerde kullandığı görülmektedir²². O, ت, و, ا kökünden gelen kelimeleri izah ederken, “tevil” kelimesini, değişik manalara gelen bir lafzın tefsir edilmesi şeklinde izah etmektedir. Bu da ancak onu başka bir lafızla beyan etmek suretiyle olur²³.

Müellif Lokman, 20. ayetinde geçen *zahir* ve *batın* sözcüklerini izah etmekte, fakat bu kelimelerin tefsir tarihinde kazandığı manalara temas etme gereği duymamaktadır²⁴. Bunu belki de, o dönemlerde söz konusu sözcüklerin sonraki dönemlerde işâri tefsir geleneğinde kullanıldıkları manada henüz ıstılaşmadıkları şeklinde yorumlayabiliriz.

Bu başlık altında mezmûm bir yorum tarzını ifade etmek üzere “tahrif” kelimesine de temas etmek mümkündür. Müellife göre Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması açısından baktığımızda, tahrif, ayetlerde geçen kelimeleri konuldukları manalardan farklı manalarda anlamaktır. Yani yakın benzerleriyle onları yorumlamaktır. Bu anlamda Yahudiler ayetleri tahrif ediyorlardı. Yani Tevrat’ın manalarını benzerleriyle değiştiriyorlardı. Nitekim Maide, 13. ayette bu konuya temas edilmektedir *يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ... “...kelimeleri yerlerinden oynatarak tahrif ederler...”*²⁵ Halil b. Ahmed’in ifadelerinden anlaşıldığına göre, “tahrif” kelimesi burada terim olarak, Kur’an ayetlerini, kastettikleri manaların haricinde başka manalarda yorumlamak anlamında kullanılmaktadır²⁶.

Kısaca ifade etmek gerekirse şunu söylemek mümkündür: Eğer *Kitabu’l-‘Ayn*’ı dikkate alarak bir değerlendirme yapacak olursak şunu söylemek mümkündür: Halil b. Ahmed’in yaşadığı asırda Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili olarak sadece “tefsîr” ve “tevil” kavramları kullanılmaktadır²⁷. Bu kelimelerden de esas itibarıyla kullanılan “tefsir” kelimesidir. Bununla beraber, tevil kelimesi de Kur’an’da değişik anlamlara gelen bir lafzı, bu anlamlardan birine hamletme manasında, çok azda olsa, kullanılmaktadır. Bu açıdan, lügatte ilgili kavramlara yapılan tarifler dikkate alındığında, tefsir kelimesinin, Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili genel bir kavramı, tevilin ise Kur’an’ın belirli ayetlerine yönelik bu manada daha özel bir kavramı ifade ettiğini söylemek mümkündür²⁸.

3-Rivayet tefsiri

Bilindiği gibi Kur’an’ın ilk müfessiri Hz. Peygamberdir. Ayrıca vahye şahit olmaları dolayısıyla tefsir konusunda sahabeden aktarılanlar önem arz

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN'IN DEĞERLENDİRİLMESİ*

etmektedir. Yine sahabenin öğrencileri sıfatıyla vahyin nazil olduğu dönem hakkında bilgi sahibi olmaları ve kendi dönemlerinde dilin henüz önemli ölçüde semantik bir değişime uğramış olmaması tabiiin tefsirini önemli hale getirmektedir. Onlardan sonra gelen kuşak da, Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarında öncekiler kadar olmasa da referans olarak alınmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber ile başlayan, sahabe, tâbi'ün ve tebe'u't-tabî'in ile devam eden ve gelişen tefsir faaliyetleri içinde, bu üç neslin yaptığı tefsirlerin önemli bir yeri mevcuttur.

Halîl b. Ahmed'in eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri²⁹, Kur'ân'ın sünnetle tefsiri³⁰ örneklerine nadiren de olsa rastlanmaktadır. Bezen de kelimele-
rin manasını verdikten sonra, kelimenin içerisinde geçtiği ayetin tefsirini genel olarak yansıtacak şekilde, kendisinden önce geçen müfessirlerden nakillerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda şu örnekleri vermek mümkündür:

Örnek 1) Müellif, رَفَتْ kökünden gelen kelimeleri izah ederken, Arapların, فَلَانٌ يَرْفُتُ dediklerinde, “o kimsenin çirkin söz söylediği”ni kastet-
tiklerini nakleder. Daha sonra İbn Abbas'tan, الرَّفْتُ “kelimesinin kadınların yanında söylenen söz” olduğunu aktarmaktadır. Nitekim kelime Bakara 197. ayette de geçmektedir. فَلَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ . Burada Yüce Allah, çirkin sözleri yasaklamaktadır³¹.

Örnek 2) Müellif, فَتَنٌ kökünden gelen kelimeleri izah ederken, Saffat 162. ayetine atıfta bulunmaktadır. مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ Daha sonra ayette geçen فَاتِنِينَ kelimesinin, Hasan ve Mücahit'ten naklen, “saptıranlar” anlamına geldiğini kaydetmektedir³².

Örnek 3) Müellif, النَّجْمُ kelimesini izah ederken, Saffat 89. ayetine atıfta bulunmaktadır. فَتَطَّرَ نَظْرَهُ فِي النُّجُومِ Daha sonra bu ayetin tefsiriyle alâkalı olarak müfessir Hasan'dan bir görüş nakletmektedir. Buna göre kavmi, Hz. İbrahim'i kendileriyle beraber çıkmaya zorladıklarında, onları başından sava-
cak şeyin ne olduğunu düşündü ve dedi ki, ben taun hastalığına yakalandım. Bunun üzerine kavmi, taun hastalığından korkarak ondan uzaklaştılar³³.

Ayrıca müellifin, Kur'ân'da geçen bazı tarihi kıssalarla ilgili nakillerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda A'râf suresinde geçen şu ayete işaret etmektedir: وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ “Bir zamanlar üzerlerine dağı, bir gölge gibi kaldırmıştık...”, (A'râf, 7/171). Ayetle ilgili şunu nakletmektedir: Melekler Tur dağı kökünden söktüler. Onu İsrailoğullarının askerleri üzerine kaldırdılar. Bunun üzerine Hz. Musa dedi ki, Tevrat'ta olanları uygulayın; aksi takdirde şu dağı üzerinize yıkacağım. Bunun üzerine İsrailoğulları Tevrat'ı uyguladılar. İşte ayette bu olay anlatılmaktadır³⁴.

Görüldüğü üzere müellif eserinde, “bazen tefsirde şöyle denmiştir”, bazen “ehl-i tefsir şöyle demiştir”, diyerek nakillerde bulunmaktadır. Bazen de eserde nakilde bulunduğu müfessirlerin isimlerini belirtmektedir. Tespitleri-

mize göre bunlar da İbn Abbas, Mücâhid, Hasan, Ebû Leyla³⁵, Ebu Ubeyde³⁶, Mukatil³⁷, ‘Ubeyd b. ‘Umeyre³⁸ isimlerinden oluşmaktadır.

4-Lügavî tefsiri

Bilindiği üzere, Halîl b. Ahmed’in çalışması, bir sözlük çalışmasıdır. Dolayısıyla burada amaç, ayetlerin tefsir edilmesi değildir. Amaç, Arapçadaki kelime ve terkiplerin bu dilin anlam dünyasında neyi ifade ettiğini açıklığa kavuşturmadır. İşte bu bağlamda, müellifin, kelime ve terkiplere verdiği mananın doğruluğunu ortaya koymak amacıyla ilgili kelime ve terkiplerin geçtiği ayetlere atıfta bulunduğu görülmektedir. Yapılan bu atıfları da iki şekilde değerlendirmek mümkündür: Birinci olarak müellif, ele aldığı kelimeyi izah etmiş; daha sonra da, kelimenin geçtiği ayete sadece atıfta bulunmakla iktifa etmiştir. Dolayısıyla lügat açısından kelimeye getirilen bu izahların, bir açıdan ayetin dilbilimsel tefsiri olduklarını söyleyebiliriz. Bu konuda şu örnekleri vermek mümkündür:

Örnek 1) Müellif ل’ه’و kökünden türeyen kelimeleri izah ederken, اللَّهُ kelimesinin, “arzu ve sevinç dolayısıyla insanı meşgul eden şey” olduğunu ifade etmektedir. Araplar “kadınla eğlendi” manasında بِاللَّهِ derlerdi; bu manada kadın erkeğin eğlencesi olmaktadır. Nitekim bir beyitte şöyle geçmektedir: وَلَهُوَ اللَّاهِي وَلَوْ تَنَطَّسَا ... *dikkat etse de, eğlenen kimsenin eğlencesine.* اللَّهُ kelimesi bir şeyden yüz çevirmek anlamına gelmektedir. Yine Araplar “onu meşgul ettim” anlamında أَلَّهَيْتُهُ الْهَاءُ derlerdi. Nitekim, ayette لَهْوُ kelimesi geçmektedir, لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَهُمُ الْآتَخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ. “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, kendi katımızdan (bir eğlence) edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık.” (Enbiya, 17)³⁹

Örnek 2) Müellif, ن’س’ي kökünden gelen kelimeleri izah ederken, نَسِيٌّ kelimesinin “çok unutkan” manasına geldiğini belirtmektedir. Nitekim şu ayette bu manada geçmektedir: وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا “...Rabb’in asla unutkan değildir,” (Meryem, 19/64)⁴⁰. نَسِيٌّ kelimesi unutulmuş şey, yani hatırlanmayan şey anlamına gelmektedir. Ayette şöyle geçmektedir: وَكُنْتُ نَسِيًّا نَسِيًّا , “...unutulup gitseydim”, (Meryem, 19/23). Yine أَنْسَيْتُ yerine نَسَيْتُ kelimesinin kullanılması daha uygundur. Çünkü birincisi, “geciktirdim” anlamına gelmektedir. Ayette de böyle geçmektedir; فَأَيُّ نَسِيٍّ الْحَوْتِ “...balığı unuttum”, (Kehf, 63)⁴¹.

İkinci olarak müellif, lügat açısından aynı şekilde kelimeyi izah ettikten sonra, ayeti şahit olarak getirmekte; fakat bununla yetinmeyerek, örneklerini göreceğimiz gibi, ayette geçen kelimenin anlam ve yorumuna dair önemli bilgiler vermektedir. Birinci gruba giren izahlardan farklı olarak, bu bağlamda verdiği bilgilerin onun tefsirciliğini ortaya koyması açısından daha öncelikli olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Örnek 1) Müellif, نَعَى kökünden gelen kelimeleri izah ederken, ‘kadının hamile kalması’ manasında إِثْقَلْتُ الْمَرَأَةَ şeklinde kullanıldığı, bu bağlamda kadına كَثُرَ دَعْوَاهُ ifade eder. Esasında الْمُنْقَلَبُ ifadesi, kaldırabileceğinden

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KITÂBU'L- 'AYN'*IN DEĞERLENDİRİLMESİ

fazla yük yüklenen kimse anlamına gelmektedir. Kelime bu içeriğiyle şu ayette kullanılmaktadır: *فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ*, “...*(yükü) ağırlaşınca ikisi beraber Rableri Allah'a dua ettiler...*”, (A'raf, 7/189)⁴². Ayrıca kelime *مُنْقَلَةٌ* şeklinde ayette geçmektedir: *تَدْعُ مُنْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا*, “...*eğer yükü ağır gelen kimse onu taşımak için (başkalarını çağırorsa)...*”, (Fatır, 35/18). Halil b. Ahmet, ayette geçen bu kavramı, “hata ve günahları yüklenen” şeklinde tefsir etmektedir. Bu isim te'nis alametiyle kullanılmaktadır. Fakat kadınlara özel değildir. Nefse hamledilir ve sıfat olarak iş görür⁴³.

Örnek 2) Müellif, ش,ع,ر kök harflerinden türemiş kelimeleri izah ederken, sözü *المشعر* kelimesine getirmekte ve bu kelimenin, haccın şe'airinden “kurban kesmenin yeri” anlamına geldiğini belirtmektedir. Nitekim ayette geçmektedir: *فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ*, “...*Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı anın...*”, (Bakara, 198). Aynı şekilde *الشعارة*, haccın şe'âiri anlamına gelmektedir. Allah'ın şe'âiri, haccın menâsiki, yani alamet ve sembolleridir. Aynı şekilde haccın şe'âiri anlamına gelmektedir. Bu da Safa ile Merve arasında sa'y etmek, tavaf etmek ve kurban kesme türünden hac ibadeti çerçevesinde yapılan fiillerdir. Bunların hepsi de haccın şe'âiridir. *الشعيرة* aynı zamanda Allah'ın beytine bağışlanan kurbanlık deve demektir. Çoğulu şe'âir olarak gelmektedir⁴⁴.

Müellif bazen de burada bahsettiğimiz iki şikkın haricinde, kelimenin sözlük manasını verdikten sonra ayete atıfta bulunmakta, fakat bununla yetinmemektedir. Ayetin değişik yorumlarını da nakletmektedir. Mesela müellif, ش,ف,ع kökünden gelen kelimeleri izah ettikten sonra, Fecr 3. ayetini şahit olarak getirmektedir; *وَالشَّعْ وَالْوَثْرُ*. Daha sonra ayetle ilgili iki yorum aktarmaktadır. Buna göre, ayette geçen *الشَّعْ*, “kurban günü” demek, *الْوَثْرُ* ise, “Arefe günü” demektir⁴⁵. İkinci yoruma göre ise, birinci kelime “çok sayı” demek, ikinci kelime ise, “Allah” demektir⁴⁶. Bu ve benzeri örneklerde, müellifin ayette geçen ilgili kelimeye ait birkaç yorumu naklettiği görülmektedir.

5-Bazı Kur'ân ilimlerine dair yaptığı nakiller

Müellifin eserde önemli ölçüde Kur'an ilimleri hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Bunlardan bazılarını aşağıda ilgili başlık altında inceleyeceğiz. Ayrıca eserde Kur'ân'ın i'câzi⁴⁷, sûreler arası münasebet⁴⁸, nesh⁴⁹, garîbu'l-Kur'ân⁵⁰, gibi konulara da temas edildiği tespit edilmiştir.

a-Muhkem, müteşâbih kavramları ve müteşâbihleri yorumlaması

Müellifin eserinde, “müteşâbih” ve “muhkem” kavramıyla ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır. O *الشبه* kelimesini izah ederken Arapların şu sözlerini nakletmektedir: *أشبهه فلاناً , شبهت هذا بهذا*. Daha sonra da Al-i İmran 7. ayetini nakletmektedir. *آيَاتُ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ*. Müellif burada müteşâbihat kavramını ayetlerin birbirine benzemesi anlamında yorumla-

maktadır⁵¹. المَشْبَهَات من الأُمُور ifadesi, problemler anlamına gelmektedir. Yine bir kimse tam olarak bir şahsı tanıyamadığında, شَبَهَ فُلَانٌ عَلَيَّ der⁵².

Yine müellif أم kelimesini izah ederken, Al-i İmrân 7. ayetine atıfta bulunmaksızın, أم القرآن tamlamasını açıklamakta ve Kur’ân’ın ihtiva ettiği bütün emir ve nehiylerin muhkem ayetler olduğunu belirtmektedir⁵³.

Bilindiği üzere, müteşabih ayetlerin bir kısmını, Allah’ın sıfatları ile ilgili ayetler oluşturmaktadır. Bunların tefsir edilip edilmemesi ile ilgili iki yaklaşım vardır. Selef bilginleri, ehl-i hadis ve ehl-i sünnetin cumhuru bu ayetlere iman eder, murat edilen manalarını Allah’a havale ederler, bunların zahiri manalarından Allah’ı tenzih ederek tefsirinden kaçınırlar. Ehl-i sünnetin sonraki alimleri ise, Allah’ın celâline layık bir şekilde bu ayetlerin tevil edileceği görüşündedir⁵⁴. Müellifin Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayetleri tevil ettiği görülmektedir. Bununla ilgili bazı örnekleri vermek istiyoruz:

Örnek 1) Müellif, أَيْدٍ kelimesini “kuvvet” şeklinde açıklamaktadır. Kelime Temîm lehçesinde الأَيْدٍ şeklinde telaffuz edilirdi. Bu manada, bir kimse diğerine yardım edip onu desteklediğinde şöyle söylenirdi: تَأْيِيدُ أَدِّ فُلَانٍ فُلَانًا. تأييد mastarı, desteklemek manasına gelmektedir. Müellif kelimeyle ilgili bu açıklamaları yaptıktan sonra, Zâriyat 47. ayetinde (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) Allah’a izafe edilen أَيْدٍ kelimesini, “kuvvet” şeklinde yorumlamaktadır⁵⁵.

Örnek 2) Yine müellifin Al-i İmrân 77. ayetini يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ “Kıyamet gününde Allah onlara merhamet etmez” şeklinde yorumladığı görülmektedir⁵⁶.

Bilindiği gibi İslam dünyasında akâid sahasında ilk ihtilaf konularından biri, ilâhî sıfatlar meselesi olmuştur. İlk defa hicri birinci asrın sonlarına doğru münferit bazı şahısların söz konusu sıfatları tevil ettikleri anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, bu eğilim daha sonraları Mutezile ile derli toplu bir metot olarak ortaya çıkmıştır⁵⁷. Fakat hicri ikinci asrın ilk yarısında, ilâhî sıfatların tevil edilip edilmemesi konusundaki eğilimlerin net bir şekilde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır⁵⁸. Bu açıdan baktığımızda, Halîl b. Ahmed’in yaşadığı dönemlerde bu konu kelâmî bir problem olarak tartışılıyordu. Müellifin de bu tartışmalarda yer aldığı ve tevil yönünde tercihini kullandığı anlaşılmaktadır. Bunu belki onun dилciliği ile izah etmek mümkündür. Fakat müellifin sünnî düşünceye mensup olduğu kabul edildiği takdirde⁵⁹, onun bu tercihi ayrı bir anlam kazanmaktadır. Çünkü aynı dönemlerde yaşayan İmam Malik gibi Sünni düşüncenin en önemli temsilcileri ilahî sıfatları tevil etmeyi benimsemiştir. Yine buna ilave olarak sünni düşüncede tevil eğiliminin sonraki dönemlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunu dikkate aldığımızda, bu eğilimin ilk nüvelerinin hicri ikinci asır gibi oldukça erken bir dönemde oluşmaya başlaması, tefsir ve kelâm tarihi açısından kayda değer bir noktadır.

b-Ayetin tarihsel bağlamına dair yaptığı nakiller (sebeb-i nüzûl)

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KITÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'ân'daki ayetlerin sahih bir şekilde anlaşılmasının temel ilkelerinden birisi de, ayetlerin nazil olduğu dini, ahlâkî, siyasî ve sosyolojik şartlara dair yeterince bilgi sahibi olmaktır. Bu, ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin önem verdikleri bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlardan, en azından belirli bir kısmının, sebab-i nüzulünü bilmedikleri ayetleri tefsir etme konusunda çekingen davrandıkları rivayetlerde bizlere bildirilmektedir. Fakat burada şunu da ilave edelim ki, Kur'ân ayetlerinin kastettiği anlamların doğru bir şekilde anlaşılmasında, teknik anlamda sebab-i nüzul rivayetlerinin yanında, geniş manada ayetin nazil olduğu tarihi ve kültürel şartların tespit edilip bilinmesi gerekmektedir. Bu açıdan biz, eserdeki nakilleri bir tasnife tabi tutarak vermek istiyoruz. **Birinci** olarak müellifin sebab-i nüzul kalıbını kullanarak yaptığı nakiller.

Örnek 1) Halil b. Ahmet, Bakara 104. ayetine atfen şu açıklamayı yapmaktadır: Müslümanlar Hz. Peygambere ya Rasulallah “bize kulak ver” şeklinde hitapta bulunuyorlardı: Yahudiler bunu fırsat bildiler ve Müslümanlara yönelerek gizli gizli *يَا مُحَمَّدَ رَاعِنَا* demeye başladılar. Bu ifade Yahudilerin kendi aralarında bir hakareti ifade ediyordu. Nitekim bir araya geldiklerinde, biz Muhammed'in yüzüne karşı hakaret ediyoruz. İşte bu olay üzerine yukarıda zikrettiğimiz ayet nazil olmuştur. Müellif bu olayı naklettikten sonra, *فَأَنْزَلَ اللَّهُ* kalıbını kullanmaktadır⁶⁰.

Örnek 2) Müellif 'Abese suresi bir ve ikinci ayetlerinin tefsirinde “bize şöyle ulaştı” diyerek şu olayı nakletmektedir: Resulullah bir adama doğru yöneliyordu ki, İbn Ümmi Mektûm çıkageldi. Bazı konuları Resulullah'a sordu. Böylece onu gelen adamla meşgul olmaktan alıkoydu. Resulullah bu olaydan rahatsız olarak yüzünü ekşitti. Onu hafife almıyordu. Fakat bu adamın Müslüman olmasını da arzulamıyordu. İşte bu olay üzerine şu ayetler nazil oldu: *عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى*. Müellif bu olayı naklederken, *فَأَنْزَلَ اللَّهُ* kalıbını kullanmaktadır⁶¹.

Örnek 3) Müellif *تَغْرِيقَ* kelimesini izah ederken, bunun adam öldürme anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kıtık zamanında Araplarda kadın çocuk doğuracağı zaman, ebe onu doğum suyunda boğardı. Erkek olsun kadın olsun bu böyle idi. Daha sonra onu ölü olarak çıkarırdı. İşte bu olay sebebiyle şu ayet nazil olmuştur: *وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٌ* “Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin...” Müellifin ilgili rivayetten sonra *فَأَنْزَلَ اللَّهُ* formülünü kullandığı görülmektedir. (İsra, 17/31)⁶²

Görüldüğü gibi az da olsa müellif, bazı ayetlerin sebab-i nüzullerini nakletmektedir. Bu nakillerde de, *فَأَنْزَلَ اللَّهُ* formülünü kullanmaktadır. Bilindiği gibi, ayetlerin sebab-i nüzulleri nakledilirken değişik ifadeler kullanılmaktadır. Bazen “sebeb” kelimesi belirtilerek nakledilen rivayetin, ayetin iniş sebebi olduğu açıkça ifade edilir. *سَبَبَتْ نَزُولَ لَآيَةِ كَذَا* formülünde olduğu gibi. Bu ifadenin başka bir şekilde yorumlanması mümkün değildir. Bezen de, “sebeb” kelimesi açıkça belirtilmez, fakat olay nakledildikten sonra, *أَنْزَلَ اللَّهُ*

ifadesine ف ilave edilir. Böylece meydana gelen ibare ile, zikredilen olayın ayetin iniş sebebi olduğu ifade edilmiş olur⁶³.

İkinci olarak müellifin, sebab-i nüzul kalıbını kullanmaksızın, ayetin nazil olduğu tarihsel bağlama dair verdiği bilgiler. Nitekim müellif, الْمَكَاء kelimesini izah ederken, Enfal 35. ayete atıfta bulunmaktadır, وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ الْأَمْكَاءِ وَتَضْيِئَةٌ. Ayette geçen التَّضْيِئَةُ “alkışlamak” anlamına gelmektedir. Cahiliye Arapları çıplak bir şekilde Kâbe’yi tavaf ederler, ellerini çırpar, ağzlarıyla da ıslık çalarlardı⁶⁴.

Görüldüğü gibi müellif bazen sebab-i nüzul kalıbını kullanarak bazen de kullanmaksızın ayetlerin tarihsel arka planı hakkında bazı bilgiler vermektedir.

c-Farklı anlamlarda kullanılan kelimeler (el-vücûh)

Kur’ân’da aynı kelimenin farklı anlamlarda kullanılması konusu, usûl kaynaklarında ulûmu’l-Kur’ân çerçevesinde işlenmektedir. Bu konuda değişik eserler telif edilmiştir. Bazı âlimler konuyu, Kur’ân’ın mucizevi yönlerinden biri olarak değerlendirmektedir⁶⁵. Yine usul bilginleri, Kur’ân’ı anlama çalışmalarında, lafzı aynı fakat değişik manalarda kullanılan kelimeleri bilmenin gerekliliğine dikkat çekmektedirler⁶⁶. Hafîl b. Ahmed’in, eserinde, Kur’ân’da geçen bu türden bazı kelimelere temas ettiği görülmektedir.

Örnek 1) Müellif ح س ب kökünden gelen kelimeleri incelerken, الْحِسَاب kelimesinin eşyanın sayılması anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu manada الْحِسَابِ، الْحِسَابِ، الْحِسَابِ، الْحِسَابِ kelimeleri de mastar olarak kullanılmaktadır. Nitekim şair Nâbiğa şöyle demektedir: وَأَسْرَعَتْ حِسْبَةً فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ. Ayette de şöyle buyrulmaktadır: يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (Al-i İmran, 38). Ayetin değişik yorumları yapılmaktadır. Bunlardan biri, “mükâfatın noksan olmaması”dır. Daha sonra kelimenin diğer kullanımlarından biri olan الْحُسْبَانِ kelimesine işaret etmekte ve şu ayeti şahit olarak getirmektedir: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (Rahman, 5). Bu ayetin tefsirini de şu şekilde yapmaktadır: Ay ve güneşin vakit açısından seyrinde “belirli bir hisab” tayin edilmiştir. Onlar tayin edilen bu vakitlerden sapmazlar. Müellif daha sonra, aynı kelimenin geçtiği Kehf 40. ayetine عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ yer vermekte ve ilgili kelimeyi “onları yakan bir ateş” olarak tefsir etmektedir⁶⁷.

Örnek 2) Bu başlık altında ر ه ق kökünden gelen kelimeleri de incelemek mümkündür. رَهَقَ فَلَانًا دendiği zaman, “bir kimsenin diğerini takip ettiği ve onu yakalamak üzere olduğu” anlamına gelmektedir. Yine رَهَقَ kelimesi, “kapladı” manasına gelmektedir. Nitekim Yunus suresi 26. ayetinde geçmektedir, وَلَا يَرَهُنَّ وُجُوهُهُمْ قَتْرٌ وَلَا ذَلَّةٌ⁶⁸. Yine الرَّهَقُ “büyüklük” manasına gelmektedir. Şu ayette bu manada kullanılmaktadır, فَرَادَوْهُمْ رَهَقًا (Cin, 6)⁶⁹. Aynı kelime Cinn 13. ayetinde de geçmektedir. Burada ise, “zulüm” anlamında yorumlanmaktadır. Kelime ayrıca Araplar tarafından, أَرْهَقْتَهُمْ أَمْرًا صَغْبًا şeklinde kullanılmaktadır. Yani “insanları bir sıkıntıya maruz bırakma” an-

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KITÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

lamına gelmektedir. Şu ayette bu anlamda geçmektedir: سَأُرْهِفُهُ صَعُودًا (Müddessir, 17)⁷⁰.

d-Mübhem ifadeleri açıklığa kavuşturması (mubhemâtu'l-Kur'ân)

Ulûmu'l-Kur'ân çerçevesinde zikredilen ilimlerden bir diğeri de, mubhemâtu'l-Kur'ân'dır. Bu ilim dalı, ayetlerde açık bir şekilde isimleri zikredilmeyen ism-i mevsûl veya zamirlerle zikredilen insan, melek, cin veya bunların meydana getirdiği topluluk, yahut da sarîh bir şekilde ifade edilmeyen mekânların neresi olduğu konularıyla ilgilenen ilim dalıdır. Söz konusu ayetlerin tefsirinde sadece nakle itimat edilir, re'ye yer verilmez⁷¹. Müellif Kur'ân'da müphem bir tarzda geçen bazı mekânları naklettiği rivayetlerle tefsir etmektedir.

Örnek 1) Müellif, الرَّبُّوة kelimesini izah etmekte ve “yüksek yer” manasına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda o, Müminun 50. ayetine atıfta bulunmaktadır. إِلَى رَبِّوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ. Bir rivayete göre ayette geçen söz konusu kelimeyle, Filistin toprağı kastedilmiştir⁷². Zira burada peygamberlerin kabirleri bulunmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise bu kelimeyle kastedilen, Dimeşk'tir⁷³. Diğer bazıları ise bu yerin, Beytu'l-Mukaddes olduğunu ifade etmişlerdir⁷⁴. Müellif “Allah en iyisini bilir” diyerek sözlerini noktalamaktadır⁷⁵.

Örnek 2) Yine Müellif مَعَاد kelimesini izah ederken, Kasas 85. ayete atıfta bulunmaktadır; لَرَأَيْكَ إِلَى مَعَادٍ. Buna göre ayette geçen söz konusu kelime ile Mekke kastedilmektedir. Yani ayette, Hz. Peygamber'e Mekke'yi fethedeceğı ve oraya döneceğı v'ad edilmektedir⁷⁶.

6-Aktüel bazı konulardaki yorumları

Tarihte değişik yorumlara muhatap olan bazı ayetlerin, yaşanan sosyal ve kültürel gelişmeler nedeniyle günümüzde hala güncelliklerini korudukları görülmektedir. Bunlardan bazıları aşağıdaki örneklerde görülmektedir. Söz konusu kavram ve ayetler çerçevesinde yapılan değişik yorumları tespit etmenin, tarihi kökenlerinin oldukça eski dönemlere ait olması dolayısıyla önemli olduğunu düşünüyoruz.

Örnek 1) Müellif, halife kelimesini izah etmekte ve bu kelimenin, kendisinden önce gelen ve onun yerine geçen kimse anlamına geldiğini ifade etmektedir. Cinler dünyayı imar ediyorlardı. Daha sonra Allah, Adem ve zürriyetini yeryüzünü imar etmek üzere onların yerine halife olarak atadı. Nitekim Allah Teala şu ayetlerde bunu beyan etmektedir: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (Bakara, 30). وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ (En'âm, 6/165)⁷⁷.

Örnek 2) Müellif, الصَّوْر kelimesini izah ederken, Bakara 260. ayete atıfta bulunmaktadır. فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ (Bakara, 260). Bilindiğı gibi bu ayetle, öldükten sonra dirilmenin hak olduğu bağlamında Hz. İbrahim-kuş hikâyesi temsil olarak getirilmektedir. Müellif, ayete önce “onları kendine alıştır” yorumunu getirmektedir. Allah İbrahim'e adeta şöyle buyurmaktadır: Onları kendine

alıştır, daha sonra çağırıldığında isteyerek sana gelecekler. Yine ayette geçen *يُقَالُ* ifadesi, “onları bir araya getir” şeklinde de yorumlanmıştır. Müellif *يُقَالُ* ifadesiyle üçüncü bir görüş olarak “onları parçalayın” yorumunu nakletmektedir⁷⁸.

Görüldüğü gibi müellif ayetle ilgili yapılan değişik yorumları nakletmektedir. Fakat burada dikkati çeken husus şudur: “Kuşların kesilmesi” şeklindeki yaygın yorumu⁷⁹ son görüş olarak nakledeken, daha ziyade mutezili⁸⁰ çevrelerde kabul gören “kuşların alıştırılması” görüşünü birinci sırada vermektedir.

Örnek 3) Müellif *الطَّهَارَةِ* kelimesini izah ederken, Vakıa 79. ayetine atıfta bulunmaktadır, *لَا يَمْسُهُ* *الْأَمْطَهُرُونَ*. Bu ayette geçen “mutahharûn” ifadesini “melâike” olarak “hû” zamirini de “kitap” olarak yorumlamaktadır⁸¹. Görüldüğü gibi ayet, Müslümanların Kur’ân’la olan ilişkileri ile alâkalı olarak değil, levh-i mahfuz bağlamında tefsir edilmektedir⁸².

Örnek 4) Halîl B. Ahmet, *الْعَلَمِ* kelimesini izah ederken Zuhrûf 61. ayetine atıfta bulunmaktadır, *وَإِنَّهُ لَعَلَمٌ لِّلْمَسَاعِرِ*. Bu kelime, kendisiyle yol bulsun diye, yola konulan alâmet manasına gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyi gösteren işaret manasında kullanılmaktadır. Nitekim ayette geçen kelime, *عَلَمٌ* şeklinde okunduğunda, Hz. İsa’nın hurûcu Kıyamet’in bir alâmeti olarak yorumlanmaktadır⁸³. Fakat diğer bir kıraatte, bu kelime *عَلْمٌ* şeklinde okunmaktadır. Buna göre ayet, Hz. İsa’nın hurucuyla Kıyametin yaklaştığı bilinir⁸⁴, şeklinde yorumlanmaktadır⁸⁵.

Günümüzde gerek Hz. İbrahim-kuşlar temsili, gerekse, Kur’ân’a abdestli dokunup dokunmama ve diğer konularda yapılan tartışmalara, örneklerde aktarılan yorumların ışık tutacağını düşünüyoruz.

7-Sonuç

Bu çalışmada vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1-İlk dönemlerde lügat, nahiv vb. Arap dili sahasında yapılan çalışmalar, Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılması ile ilgili olmuştur. Arap lügatçiliğinin öncüsü kabul edilen *Kitâbu'l-'Ayn* da bunlardan biridir. Eserin müellifi Halîl b. Ahmed sistematik anlamda bir tefsire sahip değildir. Bununla beraber, onun bu makalede ele aldığımız eserini dilbilimsel tefsirin öncülerinden kabul edebiliriz.

2-Bir lügat olması dolayısıyla eser, kelimeleri açıklamayı esas almıştır. Fakat bu çerçevede çok sayıda ayete atıfta bulunmuştur. Tespitimize göre bunların sayısı 521’e ulaşmaktadır. Büyük bir kısmı, kelime izahından sonra, aynı kelimenin aynı manada geçtiği ayeti şahit olarak gösteren ayetlerdir. Burada kelimenin izahı bağlamında verilen bilgileri, şahit olarak gösterilen ayetin bir yönüyle lügavî tefsiri olarak kabul edebiliriz.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

3-Müellifin ayetlere atfları sadece bahsettiğimiz konularla sınırlı kalmamış, zaman zaman ayeti bir bütün olarak tefsir etmiş; bazen ayetin değişik yorumlarını aktarmış, kimi zaman da kıraat, sebab-i nüzul, el-vucûh, mubhemâtu'l Kur'ân vb. Kur'ân ilimlerine dair bilgiler vermiştir. Bu malumatı, çoğunluğu itibariyle, sonraki dönemlere ait eserlerde bulmak mümkündür. Fakat bunların erken bir dönemde (H. II. asır) telif edilen bir eserde olması önem arz etmektedir.

4-Müellifin ilahi sıfatları tevil etme görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun sünnî düşünceye mensup olduğu kabul edildiğinde, bu düşüncede tevil eğilimi sonraki dönemlerde yaygınlaşsa da, ilk nüvelerinin hicri ikinci asır gibi oldukça erken bir dönemde oluşmaya başlaması, tefsir ve kelâm tarihi açısından kayda değer bir husustur.

5- Eğer *Kitâbu'l-'Ayn'*ı dikkate alarak bir değerlendirme yapacak olursak, müellifin yaşadığı asırda Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili olarak "tefsir" kelimesi kullanılmaktadır. Bununla beraber, te'vil kelimesi de Kur'an'da çok anlamlı bir lafzı, bu anlamlardan birine hamletme manasında, nadiren de olsa vardır. İlgili kavramlara yapılan tarifler dikkate alındığında, tefsir kelimesinin, Kur'an'ın yorumlanması ile ilgili genel bir kavramı, te'vilin ise onun belirli ayetlerine yönelik daha özel bir kavramı ifade ettiğini söylemek mümkündür.

*Kitâbu'l-'Ayn'*da tefsiri yapılan kelimelerin listesi

A

'Abese, (15, سَفَرَةٌ, 430)⁸⁶; (21, أَقْبَرَ, 763); 'Adiyât, (6, لِكَ نُودِ, 855); **Ahzâb**, (13, عَوْرَةٌ, 696); (23, نَحْبٌ, 944); (33, قَرْنٌ, 1062); (53, إِنْهَاءٌ, 43); 'Alak, (15, كَلَامٌ, 850); (10, رَأَى, 327); **Âl-i İmrân**, (11, ذَابٌ, 278); (10, وَقُودٌ, 1061); (117, صِيرٌ, 514); (119, هَا, 998); (188, مَفَارَةٌ, 758); (37, أَنِي, 42); (37, كَفَلٌ, 849); (38, يَنْظُرُ, 77); (77, مِتْشَابِهَاتٌ, 462); (7, خَبَالٌ, 230); (52, أَحْسَنٌ, 188); (118, حِسَابٌ, 188); (52, أَحْسَنٌ, 188); (118, خَبَالٌ, 230); (7, مِتْشَابِهَاتٌ, 462); (77, يَنْظُرُ, 77); (969); (44, أَقْلَامٌ, 84); **A'râf**, (85, تَبَخُّسٌ, 58); (105, حَقِيقٌ, 201); (117, تَلَفُّفٌ, 882); (12, لَا, 861); (124, فِي, 730); (156, هَدَى, 1024); (160, إِنْسِنٌ, 56); (163, شَرَعًا, 474); (166, تَأَذَّنٌ, 22); (17, أَيْدٍ, 1073); (171, نَتَقَ, 938); (175, أَتَبَعَ, 99); (176, مَثَلٌ, 896); (204, أَنْصَبُوا, 962); (27, قَبِيلٌ, 765); (48, سِيمًا, 457); (143, تَجَلَّى, 151); (187, خَفِيَ, 201); (89, افْتَحَ, 728).

B

Bakara, (10, مَرَضٌ, 905); (104, رَاعٍ, 357); (125, عَاكِفٌ, 668); (130, سَفَاةٌ, 432); (156, رَاجِعُونَ, 339); (16, رَبِيعٌ, 330); (165, لَوْ, 888); (182, جَنْفٌ, 160); (19, صَيِّبٌ, 534); (196, نُسْكَ, 957); (197, رَفُتٌ, 359); (228, فُرُو, 776); (235, اِكْتَنَمْتُمْ, 854); (249, يَطْعَمُ, 570); (280, نَظْرَةٌ, 969); (46, يَنْظُونَ, 589); (61, مِصْرٌ, 913); (68, مَشْعَرٌ, 198); (72, بَسِطَةٌ, 72); (969, أَنْظَرُ, 104); (72, إِذَارَأْتُمْ, 286); (72, فَارِضٌ, 737); (219, عَفُو, 323); (106, نُنْسٌ, 955); (30, خَلِيفَةٌ, 264); (260, صُرٌ, 535); (191, فِئْتَنَةٌ, 729); (279, حَرْبٌ, 180); **Beled**, (1, أَقْسِمُ, 788); (10, نَجِدٌ, 940); (11, لَا, 862); (17, مَرَحْمَةٌ, 342); (20, مُؤَصَّدَةٌ, 28); **Beyyine**, (5, قِيَمَةٌ, 826); **Burûc**, (3, شَاهِدٌ, 498).

C

Cin, (13, 6, رَهَقٌ, 374); (16, غَدَقٌ, 706); (18, مَسَاجِدٌ, 409); **Cuma**, (37, أَتْرَابٌ, 101); (5, مَثَلٌ, 896)

D

Duhâ, (2, سَجَى , 411);(3, وَدَعُ , 1042); (9, نَقَهُرُ , 857); **Duhân**, (24, رَهُو , 374);(4, يُفَرِّقُ , 740);(49, ثِقُ , 324)

E

En'am, (142, فَرَّشُ , 737);(98, مُسْتَوْدِع , 1042);(100, خَرَقَ , 240);(108, عَدُو , 611);(مُسْتَقَرُّ , 98);(735, فَرَادَا , 94);(97, بَيْنَ , 94);(191, يُحَسِّرُ , 38);(765, قِيلَ , 111);(775, لَهُهُو , 17); **Enbiya**, (254, خَطَوَات , 142);(390, رَعِمَ , 136);(193, حَصَاد , 142);(888, حَدَبَ , 96);(141, جَسَدُ , 8);(758, فَهَمَ , 79);(748, فَعَلَ , 73);(605, عَجَلَ , 37);(176, رَمَى , 370);(35, مُمْتَحِيزُ , 16); **Enfal**, (221, مُمْتَحِيزُ , 16);(185, حَرَام , 95);(39, أَمَّة , 92);(922, مَكَا , 35);(995, مَنَام , 43);(963, نَصِير , 40);(367, يَرْكُمُ , 37);(513, تَصِيدِيَّة , 35);(927, إِمَا , 57);(472, شَرَّدَ , 57);(727, فَتَحَ , 19)

F

Fatiha, (5, 810); **Fatir**, (2, مَا , 893);(117, مُتَقَلَّةٌ , 18); **Fecr**, (3, شَفَعُ , 485);(290, يَسْرُ , 4); **Felak**, (1, فَلَقَ , 754);(4, نَفَاثَةٌ , 975); **Feth**, (12, بُوْر , 94); **Fîl**, (3, غَرَام , 65);(18, أَجَاج , 53);(958, أَنَاسِي , 49);(1003, مَهْجُور , 30); **Furkan**, (14, أَبَابِيل , 712);(879, لَغُو , 72);(873, لِزَام , 77);(264, خَلْفَةٌ , 62);(303, ذَمَّرَ , 36); **Fussilet**, (47, 329, أَر , 29);(926, مَمْنُون , 8);(879, لَغُو , 26);(852, أَكْمَام , 26)

G

Gâfir, (25, إِسْتَحْيَا , 1039);(44, يُفَوِّضُ , 759); **Gâsiye**, (11, لِأَعْيَةِ , 879);(5, أَنِيَّة , 43)

H

Hacc, (15, يَبْقَعُ , 799);(15, يَنْصُرُ , 963);(25, إِلْحَاد , 868);(36, صَوَافَ , 523);(وَعَدَ , 72);(426, يَسْطَا , 72);(926, تَمَنَّى , 52);(97, يَبِيعُ , 40);(1035, وَجَبَ , 3);(1057, رُدُونَ , 27); **Hadîd**, (599, الْبَيْتِ الْعَتِيقِ , 29);(772, قَدَرُو , 74);(896, مَثَل , 73);(352, 7, سُلْطَان , 439);(801, قَطُوف , 23);(799, 21, HAKKE);(849, كَفَلَ , 28);(مُشْرِقِينَ , 73);(890, لُومًا , 7);(557, صَنِيفَ , 68);(215, حَمًا , 26); **Hicr**, (190, حُسُوم , 476);(83, مُصَيِّجِينَ , 83);(1040, إِخْوَةَ , 10); **Hucurât**, (11, قَوْمَ , 825);(1044, وَرَاءَ , 71);(543, ضَحِكَ , 71);(217, حَنِيذَ , 69); **Hud**, (880, لَقَبَ , 11);(680, عَمَدَ , 9); **Hümeze**, (131, مَخْرُوزَ , 108);(79, بَعَدَ , 95);(367, رُكُنَ , 367)

H

Ibrahim, (4, لِإِسَانِ , 874);(43, مُهْطِعُ , 1015);(43, هَوَاءَ , 1026); **İnsan**, (28, أَسْرُ , 26);(طَبِيقَ , 19);(1049, وَسَقَ , 17); **İnşikâk**, (489, شُكُورَ , 9);(261, مُخَلَّدَ , 19);(1003, تَهَجَّدَ , 89);(974, يُنْبِغِضُ , 51);(925, إِمْلَاقَ , 31); **İsrâ**, (834, كَادِحَ , 6);(62, نَبَذَ , 26);(740, فَرَقَ , 106);(583, طَانَرَ , 13);(869, 1);(62, 29);(468, أَشَدَّ , 34);(809, تَقَفَّ , 36);(796, قَضَى , 4);(163, جَاسَا , 5);(49, أَيًا , 110);(258, 76, خَلَافَ , 76);(194, حَصِيرَ , 8)

K

Kâf, (72, بِاسِقَاتِ , 10);(980, تَقَبَّوْا , 36);(400, رَوْجَ , 7);(193, حَصِيدَ , 9);(40, 46);(182, حَرَدَ , 25);(517, صَرِيمَ , 20);(398, رَنِيمَ , 13);(425, يَسْطُرَ , 1); **Kalem**, (712, مَغْرِمَ , 9);(772, مُقْتَدِرَ , 55);(473, دُسَرَ , 13); **Kamer**, (125, إِجْتَبَى , 50);(385, وَيَكُ , 82);(932, تَنَوَّأَ , 76);(1065, وَكَّرَ , 15); **Kasas**, (598, رَاضِيَةً , 7);(1032, مَعَادَ , 85);(728, مَفَاتِحَ , 76);(763, مَقْبُوحَ , 42);(677, عَلَى , 4);(156, جَانَّ , 31);(694, 59);(706, يُغَادِرَ , 49);(862, مَالًا , 49);(407, سَبْعَةَ , 22);(361, مِرْفَقِي , 16); **Kehf**, (785, فَرَى , 215);(86, لَدُنْ , 76);(958, نَسِيْتُ , 63);(420, بَسْرَبَ , 61);(299, نَكَأَ , 98);(54, ابْتَرَّ , 3);(945, انْحَرَ , 2); **Kevser**, (18, 38);(54, ابْتَرَّ , 3);(945, انْحَرَ , 2);(299, نَكَأَ , 98)

**KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ KİTÂBU'L-
'AYN'IN DEĞERLENDİRİLMESİ**

بِرِيقَ، 7); (966، ناصِرَة، 22); (883، لا، 31); (862، لا، 31); (418، سُدَى، 36); (915، يَتَمَطَّى، 68); Kureyş, (1, 34)

L

Lukmân, (10، عَمَد، 681); (13، ظَلَمَ، 588); (18، بَضَعَر، 519); (20، ظَاهِرَة بِاطْنَة، 77)

M

Mâide, (107، عُنْز، 601); (14، أُغْرِي، 723); (3، مُتَجَانِفَ، 160); (33، يُنْفُو، 979); (4، 40); (6، يَتَمَمُوا، 183); (13، يُحْرِفُ، 569); (96، صَبَدَ، 609); (95، عَدَلَ، 134); (جَوَارِح، 617); (3، مَعَارِجَ، 502); (شَوِي، 16); (1060، يُفِضُ، 43); (Me'âric, (2، يَدْعُ، 291); (38، 39، كَلَا، 850); (17، 294); (Meryem, (13، حَنَّانَ، 216); (27، فَرِي، 742); (86، 607); (عَدَّ، 84); (1048، تَأَزُّ، 83); (544، صَبَدَ، 82); (958، نَسِي، 64); (1045، 1045); (89، إِدَّ، 1041); (47، حَفِي، 201); (26، 536); (صَوَمَ، 26); (Mücâdele, (11، 960); (Müddessir, (17، 374); (17، 518); (42، 441); (سَلَكَ، 42); (518، صَعُوذَ، 17); (374، أَرْهَقَ، 17); (787، قَسْنُورَةَ، 51); (338، 338); (6، 624); (عَرَفَ، 6); (Muhammed, (6، 45); (أَهْلَ التَّقْوَى، 56); (787، قَسْنُورَةَ، 51); (870، لَحْن، 870); (Mu'minûn, (110، 415); (سِخْرِي، 110); (20، 508); (صَبَغَ، 20); (415، سِخْرِي، 110); (870، لَحْن، 870); (27، 746); (تَفَضَّلَ، 24); (508، صَبَغَ، 20); (415، سِخْرِي، 110); (1034، تَنَثَّرَا، 44); (400، رُوج، 400); (32-33، 334); (رَبُوبَةَ، 50); (1003، تَهَجَّرَ، 67); (1034، تَنَثَّرَا، 44); (793، قَصْر، 793); (33، جِمَالَةَ، 33); (11، 1061); (أَقْنَتَ، 11); (155، جِمَالَةَ، 33); (231، خِتَام، 231); (Müzemmil, (14، 1029); (مَهِيلَ، 14); (16، 1033); (وَبِيلَ، 16); (397، مَزْمَلَ، 1); (18، 397); (18، 434)

N

Nahl, (47، تَخَوَّفَ، 273); (6، جَمَالَ، 155); (68، وَحَى، 1039); (72، حَفَدَةَ، 199); (52، 199); (حَافِرَةَ، 10); (948، نَحْرَةَ، 11); (Nâzi'ât, (11، 1050); (وَسْوَاسَ، 4); (Nas, (4، 1052); (واصِب، 1052); (كِدَابَ، 35); (644، مُعْصِرَاتَ، 14); (65، بَرَدَ، 24); (679، عَمَّ، 1); (Nebe', (1، 452); (سَاهِرَةَ، 14); (835، 835); (48، 884); (لَمَمَ، 32); (557، ضِيْرَى، 22); (954، نَزَّلَهُ، 13); (Necm, (13، 713); (غَسَاقَ، 25); (835، 835); (48، 848); (جَحَدَ، 14); (67، بَيْضَاءَ، 12); (Neml, (12، 444); (سَامِدَ، 61); (903، مَرَّةً، 6); (821، أَقْنَى، 821); (289، إِدَارَكَ، 66); (583، إِطِيرَ، 47); (1047، أَوْزَعَ، 19); (1047، يُوْرِعُونَ، 17); (فَاجِشَةَ، 19); (893، مَا، 155); (55، يُبَيِّنُكَ، 119); (354، مُرَاعِمَ، 100); (Nisâ, (100، 173); (حَاجِزَ، 61); (731، 731); (5، 40); (تَتَمَمُوا، 43); (519، صَعِيدَ، 43); (157، حُنْبَ، 36); (234، أَخْدَانَ، 25); (731، 731); (329، أَرَّ، 153); (545، ضَرَرَ، 95); (849، كَفَلَ، 85); (361، رَفِيقَ، 69); (893، مَا، 66); (826، 826); (7، 829); (كُبَارَ، 22); (1066، وُلِدَ، 21); (934، أَنْبَتَ، 17); (341، تَرَجَّوْا، 13); (Nûh, (13، 713); (Nûr, (11، 829); (كَبِرَ، 11); (258، جَلَالَ، 43); (367، رُكَامَ، 43); (65، بَرَدَ، 43); (8، 286)

R

Ra'd, (11، مَعْقَبَ، 660); (13، مِحَالَ، 899); (37، مَثَلًا، 896); (10، سَارِبَ، 420); (17، 420); (مَرَجَ، 19); (904، مَارَجَ، 15); (852، أَكْمَامَ، 11); (Rahmân, (11، 146); (خُنَاءَ، 146); (904، 904); (35، 500); (شَوَاطِئَ، 35); (43، عَنَ، 44); (77، بَطَائِنَ، 54); (576، يَطْمِثُ، 56); (77، بَطَائِنَ، 54); (966، 966); (68، 751); (فَاكِهَةَ، 68); (70، خَيْرَاتَ، 70); (709، مَغْرِبِينَ، 17); (Rûm, (15، 167); (يُحْبِرُ، 15); (405، تَسْبِيحَ، 17); (405، تَسْبِيحَ، 17)

S

Sâd, (15، فَوَاقَ، 759); (16، قِطُّ، 797); (17، ذَالِالْيَبِيدِ، 862); (23، عَزَّ، 629); (23، نَعْمَةَ، 971); (3، 862); (لَاتَ، 3); (962، لَاتَ، 3); (994، مَنَاصَ، 3); (909، مَسْحَ، 33); (45، 909); (45، 909); (862، وَالْأَبْصَارَ، 862); (58، 490); (شَكَّلَ، 58); (143، 143); (143، 453); (سَاهَمَ، 141); (704، غَايِرَ، 135); (Sâffât, (135، 704); (141، 453); (54-55، 793); (قَاصِرَةَ، 48); (953، يَنْزِفَ، 47); (405، مَسْبِحَ، 143); (890، لَوْلَا، 890); (574، 574); (162، 1047); (يَزِفُ، 94); (377، رَاغَ، 93); (943، نَجْمَ، 89); (312، مَدِينُونَ، 53); (729، 729); (14، 421); (سَرَدَ، 11); (504، أَشْيَاعِهِمْ، 54); (Sebe', (54، 421); (11، 421); (14، 421)

796);(46, يَدٌ, 1073);(51, لَوْ, 888); (147,أَوْ,45); **Secde**, (10, صَلَّ, 276);(17, أَخْفَى, 257)

S

Su'arâ, (119, فُلْكَ, 754);(129, مَثَانِي, 533);(149, فَارِهِ, 741);(184, جِبَلَّةَ, 124);(189, ظَلَّةَ, 521); (4, أَغْنَاكَ, 689);(54, شِرْذِمَةَ, 472);(61, ثَرَاءَ, 328);(63, فِرْقٌ, 740);(94, كُنُكِيُوا, 828); (148, هَضِيمَ, 1014); (56, حَادِرُونَ, 178) (137, خُلُقٌ, 265);(153, مُسْحَرِينَ, 412); **Şûra**, (32, أَعْلَامَ, 676)

T

Tâhâ (121, سَوَاءَ, 454);(102, رَزَّ, 388);(107, أَمْتُ, 37);(108, هَمْسٌ, 1020);(111, عَنِي, 690);(119, تَضَحَى, 544);(124, صَنَكَ, 555); (15, أَخْفَى, 257);(18, يَفْرَطُ, 738); (25, أَزَّرُ, 31);(22, سَوْءَ, 454);(18, أَهَشُّ, 1013); (18, أَتَوَكَّأَ, 1064); (15, أَبِي, 56);(61, يُسَخِّتُ, 412);(77, يَبْسُ, 1072);(94, تَرْفُبُ, 363);(97, ظَلَّتْ, 587);(4, لِمَا, 884); (9, خُسْرٍ, 244); **Târik**, (1, طَارِقٌ, 567);(4, لِمَا, 884); (7, صُلْبٌ, 149); **Tekvîr**, (16, كُنُسٌ, 855);(24, ضَنِينِ, 554);(6, سَجَرٌ, 410); **Tevbe**, (101, مَرَدٌ, 904);(106, مُرْحَوْنٌ, 337);(114, أَوَاهُ, 49);(16, وَلَجَةٌ, 1036);(30, قَاتَلٌ, 767);(34, ذَهَبٌ, 322);(47, أَوْضَعٌ, 1054);(58, يَلْمِزُ, 885);(87, خَوَالِفٌ, 264);(92, مُشْفِقٌ, 486);(3, رَقٌّ, 362);(38, سَلَّمَ, 441);(9, تَمُورٌ, 929)

V

Vâkr'a, (28, مَخْضُودٌ, 249);(15, مَوْضُونَةٌ, 1055);(43, يَحْمُومٌ, 210);(65, تَفَكَّهَ, 751);(75, نُجُومٌ, 943); (79, مُطَهَّرُونَ, 578); (86, مَدِينِينَ, 312)

Y

Yâsîn, (69, 338); (37, نَسَلُحٌ, 438);(51, يَنْسِلُ, 957);(52, مَرَقَدٌ, 363);(59, اِمْتَازُوا, 930); (8, مُقْمَحُونَ, 815); **Yûnus**, (93, يَوْأًا, 92);(12, ضُرٌّ, 544);(2, قَدَمٌ, 772);(22, فُلْكَ, 754);(26, حُسْنِي, 190);(26, يَرْهَقُ, 374);(27, قَطَعَ, 801);(53, اِى, 49);(54, اَسْرٌ, 418);(88, اِطْمَسَ, 576); (92, بَدَنٌ, 61); (24, حَصِيدٌ, 193); **Yûsuf**, (102, تَثْرِيْبٌ, 113);(103, وَارِدٌ, 182); (14, عَصْبَةٌ, 642);(17, مُؤْمِنٌ, 40); (19, اَدْلَى, 302);(19, 1045);(24, مُخْلِصٌ, 261); (30, ثِرَاوُدٌ, 376); (31, مُنْكَأٌ, 890);(49, يَعْصِرُ, 644);(85, حَرْصٌ, 182);(88, مَرْجِيَةٌ, 386);(94, تَفَنَّدٌ, 756); (84, حَزَنٌ, 187); (51, حَاشَا, 221)

Z

Zâriyât, (10, حَرَاصٌ, 238);(26, رَاعٌ, 377); (47, اَيْدٍ, 50); (13, يُفْتَنُونَ, 729); **Zelzele**, (5, صَفْحٌ, 522); (5, دِكْرٌ, 320);(44, مُفْرِنٌ, 785);(13, وَحِي, 1039); **Zuhrûf**, (57, يَصِدُّ, 510); (4, اَمٌ, 39); (61, عِلْمٌ, 676) (24, اَمَةٌ, 39); **Zümer**, (29, مُتَشَاكِسُونَ, 490); (5, يُكْوَرُ, 858);(9, قَانِتٌ, 818);(22, شَرَحٌ, 472)

¹ Bk. Abdulhamid Muhammed Ebu Sikkîn, *el-Me'acimu'l-arabiyye*, Mısır 1401/1980, 14.

² Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 277.

³ Bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmet", *DİA*, XV, 309-310.

⁴ Bk. John A. Haywood, *Arabic Lexicography*, 2.bs. Leiden 1965, 19.

⁵ Yüsrî Abdulgani Abdullah, *Mu'cemu me'acimi'l-arabiyye*, Beyrut 1411/1991, 87; Abdulhamid Muhammed Ebu Sikkîn, *el-Me'acimu'l-arabiyye*, 1401/1980, 25; Ahmed Abdulgafur Attar, *Mukaddimetu's-sihah*, Kahire 1376/1956, 54.

⁶ Bk. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993.

⁷ el-Halil b. Ahmed, 890.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

⁸ Geniş bilgi için bk. ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1.bs., Beyrut 1409/1988, I, 45-48.

⁹ Zerkeşi konuyla alâkalı görüşleri zikrettikten sonra, en meşhur ve en doğru görüşün bu olduğunu ifade etmektedir; bk. ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut ts, I, 228. Ancak Ebu Zeyd, bahsedilen “iki inişin”, “ilâhî kelâmın ezeliği anlayışı”nın zorunlu sonucu olduğunu ifade eder. Çünkü bu anlayış Kur'an'ın Levh-i Mahfuzda önceden bulunduğunu öngörür. Oysa burada doğru olan, Bakara 185 ve Kadir 1'de anlatılan “indirme”nin Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan toplu olarak Dünya semasına indirilmesi değil; “nüzûlün başlaması” şeklinde anlaşılması idi. Ebu Zeyd, bu anlayışın, eski rivayetlere eleştirel bir yaklaşımın olmamasından kaynaklandığı, sadece ilgili ayetlerle değil, aynı zamanda nassın hükmünün ve anlamının kaldırılması olan nesh teorisi ile de çeliştiğini sözlerine ilave eder. Bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass*, Beyrut 1990, 100-102. Süleyman Ateş de aynı görüşü kabul etmemektedir. Çünkü bu konuda İbn Abbas'ın tefsiri dışında, Kur'an ve hadiste her hangi bir delil yoktur. Ayrıca o, henüz Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine safhaları gerçekleşmeden, bunlardan söz eden ayetlerin Levh-i Mahfuz'dan en yakın göğe inmesinin bir anlamı olmadığını belirtir. Yine Ateş, Kur'an'ın indirildiği dünya semasının, yıldızlarla süslü uzay olduğu, dolayısıyla henüz Mushaf haline gelmemiş ilâhî kelâmın maddî âleme inmesinin anlamsız olduğunu ifade eder. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I, 307, XI, 23. Aynı yaklaşım için ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, 37.

¹⁰ el-Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-'ayn*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, Beyrut ts., 943. Ayrıca bk. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1408/1988, V, 115. İbn Kuteybe bu ayeti, نُجُومُ الْقُرْآنِ إِذَا نَزَلَ şeklinde tefsir etmiştir. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, Beyrut 1398/1978, 451. Bu yorum Ebu 'Ubejde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında yoktur.

¹¹ İbn Kuteybe, Ubeyy b. Ka'b'ın, kunût olarak bildiğimiz bu duayı, Hz. Peygamberin namazlarında daima okuması dolayısıyla ayet zannetmiş olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelevi'l-hadîs*, 1409/1989, 30. Ahmed Hasan, bu ve benzeri rivayetlere atfen, Ashab'dan bazılarının Hz. Peygamber'den duydukları bazı sözleri Kur'an ayeti kabul etmiş olduklarının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bk. “Nesh Teorisi”, *İslami Araştırmalar*, trc. Mehmet Paçacı, 4(Nisan 1987), 104. Akdemir, Zeyd b. Sabit'in yaptığı cem' işlemi ile ilgili rivayetlerin ilmi bir metotla yeniden gözden geçirilmesi gerektiği, bu işlemde başka şahıslara müracaat edilmediği, aksine bizzat Hz. Peygamber tarafından yazdırılan Kur'an metinleri üzerinde olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere*, Ankara, 1989, 17-19. Konuyla ilgili hadis ve rivayetleri eleştirel bir açıdan ele alan bir makale için bk. “Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi”, *İslami Araştırmalar*, XIV/1(2001), 103-126.

¹² Bk. ez-Zerkânî, I, 416.

¹³ el-Halil b. Ahmed, 183.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul 1996.

¹⁵ el-Halil b. Ahmed, 178. Küfeliler ve İbn Zekvân, “ha” dan sonra “elif” gelmesiyle okunan birinci kıraati tercih etmişlerdir. Hişam'dan ise, “elif”li ve “elif”siz olmak üzere her iki kıraat nakledilmiştir. Diğer kıraat imamları ise, kelimeyi “elif”siz okumuşlardır. Ebu'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, ys. ts., II, 335.

¹⁶ el-Halil b. Ahmed, 741, Birinci kıraat, İbn ‘Amir, ‘Asım, Hamza, Kisâî, Halef, A’meş’e aittir. Diğerleri ise ikinci kıraatı tercih etmişlerdir. Bk. Ahmed B. Muhammed Dimyâî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'a'aşer*, tlk. Ali Muhammed ed-Debba', Mısır ts., 333. Benzer örnekler için bk. 861, 857, 536, 390, 279, 263, 185, 79, 68.

¹⁷ Bunun bir istisnası görülmektedir. Bu okuyuş da Ebu ‘Amr’a aittir. Bk. el-Halil b. Ahmed, 187.

¹⁸ a.e. 39, 45, 77, 405, 855, 998.

¹⁹ el-Halil b. Ahmed, 374.

²⁰ a.e. 34.

²¹ a.e. 743.

²² a.e. 253.

²³ a.e. 48.

²⁴ a.e. 77.

²⁵ Meal için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, haz. Dücane Cündioğlu, İstanbul 1993.

²⁶ Kur'an'da “tahrif”in burada belirtildiği şekilde, yorum yoluyla olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu kavram, ilahi emrin uygulanmaması manasında da kullanılmaktadır. Tevbe 41. ayetiyle ilgili olarak bk. Tahir b. ‘Aşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus ts. VI, 200. Yine bu bağlamda Bakara 42, 146 ayetlerinde geçen ve “tahrif” kökünden türeyen kelimeler ve Maide 15’de geçen إخفاء kelimesinin de “tahrif”le irtibatlı olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu konuda bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, IV, 116-118; Ebu’s-suûd, I, 128; er-Râzî, XI, 150.

²⁷ Mesela Taberî bu bağlamda fehm, fikh, tedebbur ve i'tibâr kelimelerinden söz etmektedir. Bk. et-Taberî, *Camîu'l-bevân*, Beyrut 1408/1988, I, 36.

²⁸ Te’vîlin daha kapsayıcı bir kavram olduğuna dair bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass*, 234, 237; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Felsefetu't-tevil*, Beyrut 1996, 13.

²⁹ el-Halil b. Ahmed, 62.

³⁰ a.e. 870.

³¹ a.e. 359. Bu tefsir için bk. Ebu ‘Ubeyde, I, 70; ez-Zeccâc, I, 269; el-Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, Beyrut 1408/1988, I, 111.

³² el-Halil b. Ahmed, 729. Bu tefsir için ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'an*, 375; ez-Zeccâc, IV, 315; insanları iğva ile ifsad eden, el-Beydâvî, 304.

³³ el-Halil b. Ahmed, 943. Bu rivayet için bk. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-âzim*, thk. Muhammed Ahmed Aşûr, İstanbul 1985, VII, 21. Bu konuda ayrıca bk. 870, 151, 474, 793, 823, 932, 1015.

³⁴ el-Halil b. Ahmed, Bu ayetin tefsiriyle alakalı bk. Ebu’s-suûd, III, 48. Ayrıca bk. ‘Âd kavminin akıbeti, 94, İsrailoğullarının buzağısı, 141, Ba’l putu, 81, Yecûc-mecûc, 457, Müellifin bazen de ilgili ayete atıfta bulunmaksızın, kıssaya dair bilgi verdiği görülmektedir. Bk. “Sekîne” kavramı, 436.

³⁵ el-Halil b. Ahmed, 474.

³⁶ el-Halil b. Ahmed, 793. Bu ifadeye Ebu ‘Ubeyde’nin *Mecâzu'l-Kur'an*’ında rastlanmamaktadır. Dolayısıyla burada aynı isimde zikredilen şahsın başka birisi olup olamayacağı sorusu akla gelmektedir.

³⁷ el-Halil b. Ahmed, 823.

³⁸ a.e., 955.

³⁹ a.e., 888. İbn Kuteybe, “lehv” kelimesinin aslının “nikâh” olduğunu ifade etmektedir. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'an*, 285.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KITÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

⁴⁰ Zemaşerî, Duhâ 3. ayetine atıfta bulunarak “Rabbın seni terk edici değildir” tefsirini yapmaktadır. Bk. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., II, 516. Yine bu tefsir için bk. el-Beydâvî, II, 36.

⁴¹ el-Halil b. Ahmed, 958.

⁴² Kamındaki çocuğun büyümesi ile yükü ağırlaşınca, bk. el-Beydâvî, I, 370; Ebu's-suûd, III, 65.

⁴³ el-Halil b. Ahmed, 117. Yani, günahları kendisine ağır gelen kimse bk. İbn Kuteybe, 360; el-Beydâvî, II, 271; Ebu's-suûd, V, 278.

⁴⁴ el-Halil b. Ahmed, 483.

⁴⁵ Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 526.

⁴⁶ el-Hail b. Ahmed, 485. Birinci kelime “çift”, ikinci kelime ise “tek” anlamına gelmektedir. Bk. Ebû 'Ubeyde, 297. Benzer örnekler için ayrıca bk. 605, 642, 644, 681, 873, 945.

⁴⁷ el-Halil b. Ahmed, 884; 862. Ebu 'Ubeyde ve İbn Kuteybe ayette (Kıyâme 31) geçen “la”nın “lem” anlamına geldiğini ifade etmektedirler, fakat Halil b. Ahmed'in işaret ettiği ifade güzelliğine temas etmemektedirler. Bk. Ebû 'Ubeyde, II, 278; İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 501. Aynı şekilde *Keşşaf*, *Envâru't-tenzil* ve *İrşâdu'l-akli's-selîm*'de de buna temas edilmediği görülmektedir.

⁴⁸ el-Halil b. Ahmed, 34.

⁴⁹ a.e., 955. Müellif, Bakara, 106. ayette geçen نَسِيهَا kelimesine birinci olarak “erteleriz” yorumunu getirmektedir. Kelime نَسَا kökünden geldiğinde bu manayı kazanmaktadır. Bu tür bir tefsir dikkat çekicidir. Çünkü bu tür bir yorum, ebedi olarak uygulamadan kaldırma manasında “nesh” anlayışıyla çelişmektedir. Nitekim, Zerkeşi konuya böyle yaklaşmakta ve geçmiş müfessirleri bu konuda eleştirmektedir. Buna göre mesela Müslümanların güçsüz iken barışı ve güçlenince kılıcı tercih etme hükümleri sebeplerine bağlıdır. Kılıca sarılma emri, barış içerisine yaşama hükmünü neshetmiş değildir. Aksine her birinin sebepleri tahakkuk edince o hükme yine uyulur. Bk. ez-Zerkeşi, II, 42-43.

⁵⁰ el-Halil b. Ahmed, 392.

⁵¹ Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyde, I, 86. el-Beydâvî de, ez-Zümer 23. ayetine atıfta bulunarak mananın sağlamlığı ve lafzın fesahati açısından bu benzerliğin olduğunu ifade etmektedir. el-Beydâvî, I, 149.

⁵² el-Halil b. Ahmed, 462.

⁵³ a.e., 39. Yani, müteşabihatın kendileri vasıtasıyla anlaşıldığı kitabın aslı, bk. ez-Zemaşerî, I, 412; er-Râzî, VII, 150.

⁵⁴ Bk. es-Suyûtî, II, 10-11.

⁵⁵ el-Halil b. Ahmed, 50. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 422; el-Beydâvî, II, 431.

⁵⁶ el-Halil b. Ahmed, 969. ez-Zeccâc ayeti tevîl ederek, Allah'ın onlara öfkelenmesi ve onlardan yüz çevirmesi manalarını vermektedir, bk. ez-Zeccâc, I, 434. Zemaşerî de ayeti mecâzî olarak yorumlamaktadır. Bk. ez-Zemaşerî, I, 439.

⁵⁷ Bk. İrfân Abdülhamit, *İslâm'da İ'tkâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. Sâim Yeprem, İstanbul 1994, 227; M.Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1996, 10.

⁵⁸ Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 5.bs., İstanbul 1996, 20.

⁵⁹ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, 311.

⁶⁰ el-Halil b. Ahmed, 357. Ayrıca bk. es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl*, 2. bs. Beyrut 1979, 24; el-Kurtûbî, *el-Cami' liahkâmi'l-Kur'ân*, 3.bs. Kahire 1409/1989, I, 554; Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâbu'n-nuzûl*, trc. Salih Akdemir, Ankara 1986, 13; Bedrettin Çetiner, *Esbâb-ı Nuzûl*, İstanbul 2002, I, 38.

- ⁶¹ el-Halil b. Ahmed, 594. Ayrıca bk. es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl*, 227; İbn Kesîr, VIII, 342.
- ⁶² el-Halil b. Ahmed, 711.
- ⁶³ Bk. ez-Zerkânî, I, 116.
- ⁶⁴ el-Halil b. Ahmed, 922. Bu konuda bk. İbn Kesir, III, 593. Bu konuda ayrıca bk. 759, 814, 57.
- ⁶⁵ Bk. ez-Zerkeşî, I, 102.
- ⁶⁶ Bk. es-Suyûtî, I, 299.
- ⁶⁷ el-Halil b. Ahmed, 188. Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyde, I, 403. Zerkeşî, el-vucûh ve'nezâir bahsini işlerken, Kur'ân'da حَسْبَانْ kelimesinin geçtiği bütün yerlerde "sayı" manasını ifade ettiğini, Kehf 40. ayetinde ise "azab" manasına geldiğini belirtir. ez-Zerkeşî, I, 106. Bu tefsir için ayrıca bk. ez-Zeccâc, III, 290.
- ⁶⁸ Ayrıca bk. Ebu 'Ubeyde, I, 277; İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 196.
- ⁶⁹ Kelimenin "akılsızlık" ve "azgınlık" manaları için bk. Ebu 'Ubeyde, II, 272. "sapıklık" manası için bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 489.
- ⁷⁰ el-Halil b. Ahmed, 374. İnsanları acı veren bir azaba sokmak, bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribil-Kur'ân*, 496; ez-Zeccâc, V, 246. Diğer örnekler için bk. (الْفَقْرُ , 729); (الْمَدِينَةُ , 312); (الْحَفِي , 201); (الْحَصْدُ , 193).
- ⁷¹ Bk. es-Suyûtî, II, 315.
- ⁷² Ayrıca bk. İbn Kesir, V, 470.
- ⁷³ a.y.
- ⁷⁴ Ayrıca bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut 1414/1994, X(18), 57.
- ⁷⁵ el-Halil b. Ahmed, 334.
- ⁷⁶ a.e. 694. Bu tefsir için ayrıca bk. el-Âlûsî, XI(20), 190. Bu konuda geçmiş müfessirlerin aşırıya gittikleri hakkında bir eleştiri için bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, 108. Aynı müellif, konuyla alakalı telif ettiği bir makalesinde, mübhemâtü'l-Kur'an bağlamında tefsir kaynaklarında verilen bilgilerin, ancak tenkitçi bir gözle akla, muhakemeye, tecrübeye, fizik gerçeklere, mütearife haline gelmiş ilmi gerçeklere ve Kur'an'ın metni ve ruhuna aykırı unsurlardan ayıklandığı takdirde bir değer ifade edebileceğini belirtmektedir. Bk. "Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Ün. İlah. Fak. Der.* XXXII, Ankara 1992, 182. Demirci ise, müşahade ve semaya dayalı sahabe nakilleri haricinde bu konuda çok titiz davranılması ve rivayetlerin sıhhatine bakılması gerektiğini belirtmektedir. Bk. Muhsin Demirci, *a.g.e.* 166. Ayrıca bk. el-Halil b. Ahmed, (الْبَيْتُ الْعَتِيقُ , 598), (النَّدُ , 86), 498).
- ⁷⁷ el-Halil b. Ahmed, 264. Benzer rivayetler için bk. İbn Kesir, I, 101. Şimşek, Hz. Adem ve soyuna neden halife dendiği hakkında değişik yorumları naklettikten sonra, yukarıda aktarılan görüşün doğru olabileceğini belirtmektedir. Çünkü, İblis, Hz. Adem ve dolayısıyla insanın yeryüzündeki halifeliğini reddederek ona secde etmeyi kabul etmemişti. Böylece o, soyunu gündeme getirerek kendi soyunun bu işe daha ehil olduğunu iddia etmiştir. Bk. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, .ys. ts., 471.
- ⁷⁸ el-Halil b. Ahmed, 535. Zemaşerî, üçüncü görüş olarak bu yorumu vermektedir. Bk. ez-Zemaşerî, I, 392. Ateş, ayette geçen kelimenin, "meylettirme ve alıştırma manasında" olduğunu belirtmektedir. Ateş, I, 461. Bu görüş için ayrıca bk. Bayraktar Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, III, İstanbul 2001/1422, 316.
- ⁷⁹ Râzî bunu, Müslümanların "icma"sı şeklinde aktarmaktadır; bk. er-Râzî, VII, 37. Ayrıca bk. "Onları kendine çek ve onları kes" Ebû 'Ubeyde, I, 80; "Onları kendine çek", şöyle de söylenmiş: "Onları kendine alıştır", İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân*, 96.

KUR'ÂN TEFSİRİ AÇISINDAN İLK ARAP LÜGATİ *KİTÂBU'L- 'AYN'*İN DEĞERLENDİRİLMESİ

⁸⁰ Zemahşerî'nin ilk yorumu budur. Bk. ez-Zemahşerî, I, 392. Ayrıca Ebû Müslim'in bu konudaki yorumuyla alâkalı olarak bk. er-Râzî, VII, 37.

⁸¹ el-Halil b. Ahmed, 578. Yani Levh-i Mahfuz'da Kur'ân'a meleklerden başka kimse dokunmaz. Bk. ez-Zeccâc, V, 116.

⁸² Ateş, çoğunluğun bu ayeti, eldeki mushafa abdestli dokunmanın gerekliliği bağlamında yorumladıklarını belirtmektedir. Bk. Ateş, IX, 233. Fakat Atay, bu ayetin Kur'an'a abdestsiz veya cünüp olarak dokunulamaz manasında olmadığını belirtmektedir. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara 1995, V, 170.

⁸³ Ayrıca bk. ez-Zeccâc, IV, 417.

⁸⁴ Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'an*, 400.

⁸⁵ el-Halil b. Ahmed, 676. Konuyla ilgili telif edilen bir makalede, kendisiyle ilgili Kur'an'da bir çok bilgi verilen Hz. İsa'nın, tekrar geri döneceğine dair açık ve sarih bir ayetin bulunmaması, bu konudaki rivayetlerin diğer dinlerdeki Beklenen Mehdi fikrinden İslam'a sızmış olabileceği fikrini akla getirdiği belirtilmektedir. Fakat makale sahibi, konunun açıklığa kavuşması için, ilgili hadislerin bu bağlamda ciddi bir incelemeye tabii tutulması gerektiğini de sözlerine ilave etmektedir. Bk. Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlu Meselesi", *İslâmiyât*, III/4, (Ekim-Aralık 2000), 146. Nitekim konuyla ilgili rivayetleri inceleyen Kırbaoğlu, kaynaklarının güvenilir olmadığı, bütünüyle isnatlarının sağlam olmadığı, metin tenkidi açısından tutulacak bir taraflarının bulunmadığı, dolayısıyla inkârı küfrü gerektirecek bir inanç esası olarak bu konuyu ileri sürmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bk. Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, III/4, (Ekim-Aralık 2000), 167. Yukarıdaki başlık altında şu örnekleri de vermek mümkündür: İsrailoğullarının domuz ve maymuna çevrilmesi 303; Garanik hadisesi, 926; tatlı su, tuzlu su 173, 904; ümmet kavramı, 39; Furkân kavramı, 740; Tahrif kavramı, 183.

⁸⁶ Parantez içinde birinci rakam, şahit gösterilen ayet numarasını, ikinci rakam ayetin eserde yer aldığı sayfa numarasını göstermektedir.

**EZ-ZECCÂCÎ'NİN EL-İDAH Fİ 'İLELİ'N-NAHV VE EL-CUMEL
Fİ'N-NAHV ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE
BAKIŞI**

Mehmet Şirin ÇIKAR*

Özet: Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, hicri IV. asırda yaşamış ve önemli eserler vermiş bir Arap dilbilimcidir. Bu önemli eserleri arasında, nahiv ilmiyle ilgili yazmış olduğu el-İdâh fi 'ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv adlı eserleri yer almaktadır. Bu çalışmada, aynı konuda yazılmış bu iki eser karşılaştırılarak ez-Zeccâcî'nin dile yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: ez-Zeccâcî, nahiv, mantık, taksim, tanım.

**Az-Zajjâjî's Approaches on Grammar Among His Books: al-İdah fi
'ileli'n-Nahv and al-Jumel fi'n-Nahv**

Summary: Abu'l-Kasem az-Zajjâjî an Arabic linguist who lived in IV. Century and have written important books. Between these books, he wrote on Arabic grammar two books: al-İdah fi ileli'n-nahv and al-Jumel fi'n-nahv. In this article, we considerate the two books which has written in same subject. And with this consideration we aimed to establish his approaches on Arabic grammar.

Keywords: ez-Zajjacî, grammar, logic, division, definition.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (e-posta: msirin@yyu.edu.tr)

EZ-ZECCÂCÎ'NİN EL-İDAH Fİ 'İLELİ'N-NAHV VE EL-CUMEL Fİ'N-NAHV ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE

BAKIŞI

Bu çalışmada, Arap dilbilim tarihinde önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî'nin aynı konuda yazmış olduğu iki eserini mukayese ederek nahiv ilmine bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Arap dilbilim çalışmalarının doruğa çıktığı bir dönemde yaşayan Ebu Sa'id es-Sirâfî ve Ebu Ali el-Farîsî ile aynı tabakada gösterilen Ebu'l-Kasım İshak ez-Zeccâcî¹.

(ö. 340 h.), eserlerinde, bu dönemin tüm özelliklerini yansıtmaktadır².

Adı, Bağdat nahiv ekolüyle anılmasına rağmen o, hem Basra hem de Kûfe nahiv ekollerine vakıf olmasıyla birlikte daha çok Basra ekolüne eğilim göstermiştir³.

ez-Zeccâcî'nin nahiv ekolleri arasındaki tercihi yaşadığı dönemin özelliklerine uygunluk arz etmektedir. Zira o dönemde, taassupçuluk devam etmekle birlikte, her iki ekolün görüşlerini de tartışıp doğru olanı almak şeklinde özetlenebilecek üçüncü bir ekol olan Bağdat ekolü de ortaya çıkmıştı. ez-Zeccâcî de, Basra meyilli olsa bile Kufe'nin de doğrularını almaktan geri durmamıştır⁴.

ez-Zeccâcî'yi konumuz açısından önemli kılan en büyük neden, onun, nahiv ilminin çerçevesinin çizildiği ve bundan dolayı da bir çok tartışmanın yaşandığı bir dönemde yaşamış olması ve özellikle el-İdâh fî 'ileli'n-nahv⁵ adlı eserinde bu tartışmaların bazılarını aktarmış olmasıdır. Diğer önemli nedeni ise, bu tartışmaların sonuçlarından etkilenmeyen ve saf nahiv ilminin nasıl olması gerektiğini göstermek için el-Cumel fî'n-nahv⁶ adlı eseri yazmış olmasıdır. Öncelikle şunu belirtelim ki, iki eser arasında içerik ve metot yönünden büyük farklar vardır. el-Cumel nahiv kurallarının basit bir üslûpla ele alındığı bir eser iken, el-İdah daha ziyade nahiv ilminin çerçevesi ve bazı meselelere farklı yaklaşımların sorgulandığı bir eserdir.

ez-Zeccâcî'nin her iki eseri yazmadaki hikayeleri de birbirinden farklıdır; O, el-Cumel'i abdestsiz yazmamış, bir konuyu bitirdikten sonra eserle birlikte Kabe'yi tavaf etmiş ve bu eserinin yararlı olması için dua etmiştir⁷. Bu rivayete, kullandığı kolay dil de eklenince eserin niçin bu kadar meşhur⁸ olduğu ve nahivcilerin ufuklarını açtığı ve anlamalarını kolaylaştırdığı⁹ daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu eser, İbn Cinni'nin el-Lume'u ile Ebu Ali el-Farîsî'nin el-İdah adlı eserlerine kadar Mısır, Mağrib, Hicaz, Yemen ve Şam bölgesinde bütün ilim ehli tarafından takip edilmiştir¹⁰. Bütün bunlara rağmen, eserdeki örneklerin çok olması esere yönelik bir kusur olarak görülmüştür.¹¹

ez-Zeccâcî, el-İdah'ı yazmadaki amacını ise şöyle açıklamaktadır: Nahiv illeti başta olmak üzere, nahivdeki kuralların ihticacını/dayanaklarını yapmak, sırlarını zikretmek, gizli ve kapalı olan güzelliklerini keşfetmek¹². Bunu belirttikten sonra da bu eserde usûle değinmeyeceğini zira bu konuda bir çok eserin yazıldığını belirtir¹³. Tabii burada ez-Zeccâcî'nin usûl'den kastının, nahiv konularına genel olarak değinen eserler olduğunu hemen belirtmemiz gerekmektedir. Zira bilindiği gibi, nahiv usûl eserleri, çağdaşı olan İbnu's-Serrac'ın el-Usûl fî'n-nahv'i¹⁴ hariç, kendisinden sonra yazılmaya başlanmıştır.

el-İdah incelendiğinde, eserin alışlagelmiş bir nahiv kitabı olmadığı

hemen görülecektir. ez-Zeccâcî burada, Arap nahvinin temel yapısını, mantığını, kural belirlemedeki sebepleri ortaya koymak ve bu sebepleri sorgulamak istemektedir. Ayrıca, el-İdâh'ta, mantık ilminin, nahiv ilmiyle nasıl karışabileceğini gösteren ez-Zeccâcî, el-Cumel adlı eseriyle de adeta mantık ilmine ve diğer ilimlere karışmamış bir nahiv eserinin nasıl yazılabileceğini gösterme çabasıdır¹⁵. Dolayısıyla el-Cumel'de nahiv ilmine ait konuları çok akıcı bir dille incelerken, el-İdâh'ta, karşılaştırma yapabilmek için nahiv ilminin sınırlarını aşmaktadır.

ez-Zeccâcî belki de bu yüzden, Ebu Ali el-Fârisî'ye¹⁶ (ö. 377 h.) dayandırılan, "eğer ez-Zeccâcî bizim nahiv hakkında söylediklerimizi duysaydı bu konuda konuşmaktan utanırdı"¹⁷ şeklinde bir ithama maruz kalmıştır. Ancak hemen şunu belirtelim ki, el-Fârisî, bu tür ithamları herkes için söylemeye meyyal birisidir. Nitekim o, Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384) için de şöyle demiştir: "Eğer Rummânî'nin dediği şey nahiv ilmiyse, bizde o ilimden hiç bir şey yoktur. Yok eğer bizim söylediklerimiz nahiv ilmiyse o zaman Rummânî bu ilimden hiç nasip almamıştır"¹⁸.

ez-Zeccâcî için ileri sürdüğü iddianın diğer bir nedeni de, el-Fârisî'nin, Sibeveyh hayranı olması, buna karşılık ez-Zeccâcî'nin ise, Sibeveyhi sevmesine rağmen, koşulsuz bir şekilde Sibeveyh'e uyan birisi olmamasıdır¹⁹. el-Farisî, Sibeveyhin çizgisini aşan herkese benzer ithamlar yöneltmiştir. Bütün bunlara ilaveten, ez-Zeccâcî'nin, el-İdâh adlı eserini yazarken, alışıl gelmiş metot ve çizgileri aştığı ve dolayısıyla da er-Rummânî ile aynı çizgide görülerek bu ithama maruz kaldığı da düşünülebilir. Ancak o, bu çizgide görülmekten rahatsızlık duymuş, bundan kurtulmak için de el-Cumel adlı eserini yazmış ve bu esere büyük önem vermiştir.

Nitekim ez-Zeccâcî, kolay bir üslûba ve akıcı bir dile sahip olmasıyla haklı bir şöhrete sahip olan el-Cumel'i, hayatının sonlarına doğru yani el-İdâh'tan çok sonra yazmıştır. El-Cumel'in, el-İdâh'tan sonra yazıldığını konusunda herhangi bir kuşku söz konusu değildir zira, bu eserde, el-İdâh'a atıflar vardır²⁰.

ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi 'ileli'n-nahv, ismini kullanırken, el-'illet'ten, bugün kullanılan anlamda kullanmadığını belirtmekte fayda vardır. ez-Zeccâcî bu kelimeyi, nahiv ilminde kullanılan kuralların sırları ve sebepleri anlamında kullanmıştır. Zira kitabın girişinde, bu eseri el-İdâh li esrârî'n-nahv şeklinde bir isim kullanmayı da uygun gördüğünü ifade etmiştir²¹. Ayrıca onun illet konusuna çok az yer vermesi²² bu eserin illet konusunda yazılmış bir eser olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla daha önce geçtiği gibi bu eser, nahiv kurallarını toplama ve belirlemeden ziyade, bazı kuralların nasıl belirlendiği, bu belirlenme esnasında öne sürülen sebepleri, bu sebeplerin gerisindeki sırları ve dil ilmiyle ilgili bazı konulara yaklaşımları ortaya çıkarmayı hedefleyen bir eserdir. Nitekim ez-Zeccâcî, bu eserinde, mevcut nahiv ilminin sınırlarını zorlayarak, sürekli olarak ihtilafları ve sebeplerini ön plana çıkarıp bu ilmin teorisini ortaya koymak istemiştir.

Burada hemen şunu belirtelim ki, bir yazar konuları birbirinden farklı iki ayrı eser yazabilir. Ancak ez-Zeccâcî'nin yaptığı, aynı konuyu farklı metotlarla ortaya koyma çabasıdır. Nitekim biz de burada, konuları

EZ-ZECCÂCÎ'NİN EL-İDAH Fİ 'İLELİ'N-NAHV VE EL-CUMEL Fİ'N-NAHV ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE

BAKIŞI

birbirinden farklı iki eseri değil, aksine, aynı konuyu farklı metot ve argümanlarla ortaya koyan iki eseri karşılaştırmak istiyoruz. Bu karşılaştırmayla birlikte yazarın, dile bakışı tespit edilecek ve sahip olduğu birikim ortaya çıkacaktır.

Bütün nahiv kitapları, kelamın kısımları ve bunlarla ilgili sorunları ele alarak başlarlar. Bu gelenek Sibeveyh ile birlikte başlamış²³ ve günümüze kadar devam etmiştir.

ez-Zeccâcî de, el-Cumel'de bu geleneğe uymuştur²⁴. el-İdah'da ise, nahivciler kelamın, isim, fiil ve harf olduğu konusunda ittifak etmişlerdir ve daha sonra da hiç kimse bu taksimi inkar etmemiştir²⁵ dedikten sonra, bu konuda Sibeveyh ve arkadaşlarına, kelimelerin niçin üçtür de dört ya da iki değildir? Bu durum sadece Arap dili için mi? Yoksa tüm diller için de geçerli midir? Herhangi bir delil olmaksızın bu taksimin doğruluğunu nasıl kabul edersiniz? şeklinde sorular yönelmiştir. Diğer nahiv kitaplarında tanık olmadığımız bu metotla ez-Zeccâcî adeta işin felsefesini sunma gayretindedir. Hatta bu konuyu fazla uzatmak istemediğini bilakis bu konuyu açıklamalı bir şekilde Tefsiru risaleti Kitabı Sibeveyhi adlı özel bir eserinde ele aldığını belirtmekten de geri durmamıştır²⁶.

ez-Zeccâcî taksimin niceliğini sorguladıktan sonra, herhangi bir şeyin tanımını yapmaya geçmeden önce bizzat tanımın tanımını yapmanın gereğini vurgulamış ve öncelikle tanımın/haddin tanımını ele almıştır. Ona göre sorulması gereken ilk soru herhangi bir şey için birbirinden farklı tanımların caiz olup olmadığıdır. Zira hadd, bir şeyin hakikatine delalet eden şey²⁷ olduğuna göre tek olan hakikati belirlemede farklılıkların olmaması gerekir. Bu soruya kendisi cevap vermektedir, ona göre, haddin, zıtlık ve çelişki barındırması caiz değildir ancak aynı hakikat farklı lafızlarla dile getirilebilir²⁸. Dolayısıyla ez-Zeccâcî, tanımda/hadde ihtilafın doğru olmadığını bu durumun tanımlananın fesadına götüreceği görüşündedir. Ancak ona göre cins ve fasl konusunda farklılıklar olabilir. Nitekim tanım konusunu ilk kez ve derinlemesine ele alan filozoflar bile bizzat felsefenin tanımında ihtilafa düşmüşlerdir²⁹. Bu farklılık daha ziyade tanımlanan şeye yaklaşım ve amaçtaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Aynı farklılık nahivciler arasında da yaşanmakta, tanımlanan şeydeki öncelikten kaynaklanan farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Tanım konusundaki ihtilaflara değindikten sonra ez-Zeccâcî, kelimenin taksimini oluşturan isim, fiil ve harfin tanımlarını yapmaktadır. ez-Zeccâcî, isim hakkında yapılan tanımları vermeden önce kendisi bir tanım yapmaktadır. Ona göre isim, fâil veya mef'ul olan ya da fâil veya mef'ul çerçevesinde meydana gelen kelimedir³⁰. Bu tanıma yakın bir tanımla el-Cumel'inde de görmekteyiz³¹. ez-Zeccâcî'ye göre bu tanım, nahiv ilminin maksadına uygun bir tanımdır. Ancak bazı nahivciler nahiv ilminin maksadını göz ardı edip mantıkçıların isim için yaptıkları tanımları kabul etmişlerdir. Ona göre nahiv ilminin maksadı göz ardı edilerek yapılan tanımlardan birisi, isim, zamandan bağımsız olarak ittifak ile bir manaya delalet için konulmuş sestir³² şeklinde yapılan tanımdır. Nahiv ilminin maksadı aşan bir tanım olarak belirttiği bu tanımları kabul edenlerden birisi de

onun hocası ez-Zeccâcî'ttir³³. ez-Zeccâcî, kendisinden önce yapılan tanımları sıralayıp hemen hemen hepsinde bir eksiklik ya da bir hata olduğunu belirtmiştir. Ona göre Sibeveyh, bu konuda bir sorun olmadığına inandığından herhangi bir tanım yapma gereği görmemiştir. Kendisinin yaptığı tanımın ise, nahiv ilmine uygun bir tanım olduğunda ısrar etmiş ve bu tavrı yaptığı diğer tanımlar için de sürdürmüştür. Ancak el-Cumel'de harfi cer alması caiz ibaresini eklemek zorunda hissetmiştir. Ayrıca hocasını mantıkçılarla aynı safta görmesi de gözden kaçmamalıdır.

Aynı durum fiil için de geçerlidir, başta yaptığı tanım kelimesi kelimesine ve hatta örnek bile el-Cumel ile aynıdır: bir olaya, geçmiş veya gelecek zamana delalet eden şeydir³⁴. Ona göre, fiil için nahiv ilminin maksadına uygun olan tanım budur. Kelime eğer hem hades/olay ve zamana birlikte delalet ederse fiil olur. Aksi taktirde tek başına hades, mastardır ve hades olmadan tek başına zaman ise zaman zarfıdır³⁵. Kendisinin yaptığı tanım Sibeveyh'in tanımına uygunluk arz etmektedir³⁶ ve fiillerin mastardan türetildiğini söyleyerek³⁷ Basralılarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu konuyu bu kadarıyla ele almaktan ikna olmamış ve kitabının daha sonraki sayfalarında bu konuyu müstakil olarak ele almış ve bu konudaki tartışmalara değinmiştir.³⁸

ez-Zeccâcî aynı tavrı harf için de sergilemektedir. Harfi üç kısma ayırdıktan sonra, nahivcilerin ilgilendiği harf çeşidinin hurufu'l-me'ani³⁹ olduğunu söylemekte ve kendisinden başkasıyla bir manaya delalet eden şey tanımını yapmaktadır⁴⁰. Yine ona göre bu tanımdan başka tanımlar eksik ya da nahiv ilminin çerçevesini aşan tanımlardır.

ez-Zeccâcî'nin iki eserinde yaptığı tanımlar incelendiğinde onun, el-İdâh'ta kendi görüşü ile diğer görüşleri karşılaştırdığı ve diğer görüşleri tenkit ettiği; el-Cumel'de ise başka görüşleri belirtmeden kendi fikrini/tanımını, sorgulanmış ve doğruluğu kabul edilmiş olarak sunduğu görülecektir.

Aslında Zeccaci'nin el-Cumel adlı eseri bu alanda kendisinden önce yazılmış olan eserlerden çok farklı değildir. O, adeta var olan geleneği daha sade bir dille aktarmaya çalışmıştır. Daha önce yazmış olduğu el-İdâh'ta, doğru ve nahiv ilminin amacına uygun olan görüşü bulmaya gayret etmiş ve elde ettiği doğruları da el-Cumel'inde toplamış gibidir.

Burada dikkatlerden kaçmayan şey, onun bir eserinde etraflıca tartıştığı bir konuyu bir başka eserinde bu tartışmalara girmeden vermiş olmasıdır. Örneğin, el-İdah'ta masdar-fiil ilişkisini uzun uzadıya ele alırken, el-Cumel'de sadece, fiil masdardan türetilmiştir⁴¹ şeklinde bu konudaki tartışmalara girmeden özlü bir ifade ile vermektedir.

Diğer konularda da bu metodu takip etmiştir; kelam-i'rab ilişkisi, isim ve fiillerdeki i'rab, harf ve hareke olarak i'rab, isim, fiil ve harften hangisinin daha önce olduğu⁴² gibi konuları irdelerken diğer eserinde bu konuları bildik nahiv kitaplarında olduğu gibi ele almaktadır.

el-İdâh'ın geri kalan kısmını farklı konulara ayırmış, ele aldığı konular hakkında direk bilgi vermek yerine farklı görüşleri sorgulamayı tercih etmiştir.

EZ-ZECCÂCÎ'NİN EL-İDAH Fİ 'İLELİ'N-NAHV VE EL-CUMEL Fİ'N-NAHV ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE

BAKIŞI

Kitabın adı el-idah fi ileli'n-nahv olduğu halde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilel konusunu çok az işlemiştir. Ancak illeti, ta'limî, kıyasî ve cedeli illet⁴³ şeklinde üçe ayırması bu alanda ufuk açıcı olmuştur.

ez-Zeccâcî, el-Cumel adlı eserinde var olan geleneği aşan bazı fikirler de öne sürmüştür. Örneğin, kâne ve kardeşleri için, ismini ref' haberini nasb eden harfler demiştir⁴⁴. Ancak bu isimlendirmedeki sebep üzerinde durmamıştır. Metinde bu isimlendirmeyi bir kaç defa kullandığından⁴⁵ bunun yanlışlıkla yazıldığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Sonuç olarak, ez-Zeccâcî, Arap dilbilim çalışmaları için bir dönüm noktası olan IV. asırda yaşamış ve bu çalışmaların yönünü belirlemede önemli bir rol oynamıştır. Bu iki çalışmasından da anladığımız gibi, Arap nahiv ilmini diğer ilimlerden ve özellikle de mantık ilminden ve onun etkisinden ayırmak için çaba harcamıştır. el-İdâh adlı eserinde, mantık veya diğer ilimlerden etkilenecek oluşturulmaya çalışılan fikirleri, nahiv ilminin maksadına uygun olması gereken fikirlerle birlikte serd ederken, el-Cumel'inde ise özgün ve başka ilimlerden etkilenmemiş nahiv ilmini sunma ve öğretme gayreti içindedir. Onun bu son eserini yazarken icra ettiği dinî ritüeller de bu esere ayrı bir hava vermiştir.

¹ ez-Zeccâcî'nin hayatı, eserleri ve dilciliği için bkz., Ebu'l-Berekat el-Enbari, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2003, s. 265; el-Kıfî, *İnbahu'r-ruvvat 'ala enbâhi'n-nuhât*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî – Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Kahire – Beyrut, 1986, II, 160-161; es-Suyûtî, Celaluddin, *Buğyetu'l-vu'at fi tabakâti'l-lugaviyyine ve'n-nuhât*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, ts., II, 77; el-Mübârek, Mazin, *ez-Zeccâcî: hayatuhu ve asaruhu ve mezhebu en-nahviyye min hilali kitabi el-idah*, Daru'l-Fikr, Suriye, 1984. Burada ez-Zeccâcî'nin temel eserlerini belirtmek isteriz: el-İdâh fi ileli'n-nahv, el-Cumel fi'n-nahv, Kitabu'l-emâli, Şerhu mukkadimeti edebi'l-katib, Muhtasaru'z-Zahir, Kitabu İştikaki Esmâ'l-illah, Kitabu'-'ibdal ve'l-mu'akebe ve'n-nezair, Kitabu'l-lâmât, Şerhu kitabi'l-elif ve'l-lam li'l-Mâzinî, Muhteri' fi'l-kavafi, Kitabu'l-heca, Kitabu'l-mecmu'a fi ma'rifeti envai's-ş-i'r ve kavafihî, Kitabu me'ani'l-hurûf, Şerhu risaleti Kitabı Sibeveyhi, ayrıca, Ebu Muslim M. b. Ahmed b. Ali el-Katib'e ait olarak bilinen Mecalisu'l-ulemâ adlı eser de Abdusselam M. Harun'a göre –ki o bu eseri tahkik etmiştir, Mektebetu'l-Hanci, Daru'r-Rifa'e, Kahire-Riyad, 2. Baskı, 1984- ez-Zeccâcîye aittir, bkz. Mecalisu'l-ulema, giriş, s. 3 vd.

² ez-Zeccâcî; Sibeveyh'in eserinin anlaşılmasına yönelik çabaların neredeyse son bulduğu, Arap dilbilim çalışmalarında yeni usul arayışlarının olduğu bir dönemde yaşamıştır. Kendisinden önce özellikle el-Muberrred, İbnu's-Serrâc ve hocası ez-Zeccâc'ın geldiğini gözönüne aldığımızda ez-Zeccâcî'nin zirve bir dönemde yaşadığı görülecektir.

³ Şevki Dayf, *el-Medarisu'n-nahviyye*, Daru'l-Mearif, Kahire 1967, 5. Baskı, s. 255.

⁴ el-Mubarek, *ez-Zeccâcî*, s. 16 vd.

⁵ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, tah. Mazin Mübarek, Daru'n-Nefais, Kum, 1363 h. 2. Baskı.

⁶ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *el-Cumel fi'n-nahv*, tah. Ali Tevfik el-Hamed, Daru'r-Risale, Daru'l-Emel, Lübnan - Ürdün, 1984.

⁷ el-Kıfî, *a.g.e.*, II, 161; Çelebi, Katib, *Keşfu'z-zunûn*, tah. Ş. Yaltkaya, R. Bilge,

- Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, I, 603; el-Mubarek, *ez-Zeccâcî*, s. 23.
- ⁸ el-Enbarî, *Nuzhe*, s. 265.
- ⁹ el-Mubarek, *ez-Zeccâcî*, s. 24-25.
- ¹⁰ el-Kıfî, *a.g.e.*, II, 161.
- ¹¹ Çelebi, *a.g.e.*, I, 603.
- ¹² *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 38.
- ¹³ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 38.
- ¹⁴ Çıkar, Mehmet Şirin, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", EKEV Akademi Dergi, Sayı 20, 2004, s. 345-355.
- ¹⁵ el-Mübarek, Mazin, *en-Nahvi'l-Arabî el-illetu'n-nahviyye: neşetuha ve tatuvvuruha*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1981, s. 117.
- ¹⁶ O da *ez-Zeccâc*, İbnu's-Serrâc, Ebu Bekr Mebreman'dan nahiv dersleri almıştır. Onun el-Muberred ile karşılaştırılması ve ondan daha üstün tutulması hatta Sibeveyh'ten sonra gelen en büyük nahivci olarak görüldüğü göze çarpmaktadır. Bkz. el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 416. el-Farisî'nin de *el-İdah fi'n-nahv* adlı bir eseri vardır. Ancak bu eser, konu ve içerik bakımından *ez-Zeccâcî*'nin eserine benzemekten uzaktır. Hatta bu eserin Adudu'd-Devle için yazıldığı ve onun bu eseri basit bulunduğu şeklinde bir rivayet de aktarılmaktadır. Bkz. el-Enbarî, *Nüzhe*, s. 273-275.
- ¹⁷ el-Enbarî, *Nüzhe*, s. 265; el-Kıfî, *İnbah*, II, 160.
- ¹⁸ el-Hamevî, Yakut, *Mucemu'l-udebâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, IV, 191.
- ¹⁹ el-Mubarek, *ez-Zeccâcî*, s. 15.
- ²⁰ *ez-Zeccâcî, el-Cumel*, s. 264.
- ²¹ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 40.
- ²² *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 64-66.
- ²³ Sibeveyh, *el-Kitab*, tah. Abdusselam M. Harun, Mektebetu'l-Hanci, 1977, Mısır, I, 12 vd.
- ²⁴ *ez-Zeccâcî, el-Cumel*, s. 2.
- ²⁵ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 41.
- ²⁶ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 45.
- ²⁷ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 46; el-Fakihi, nahivci, fıkıhçı ve usûlcülerin literatünde hadd ile ta'rif/mu'arref'in müteradif olduğunu belirttikten sonra, *hadd, bir şeyi diğer şeylerden ayırandır ve bunun da ancak efradını câmi ağıyarını mâni bir şekilde olması gerektiğini*, dile getirmektedir. el-Fakihi, Muhammed, *Şerhu'l-Hududi'n-Nahviyye*, tah. M. et-Tayyib el-İbrahim, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1996, s. 42.
- ²⁸ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 46.
- ²⁹ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 47.
- ³⁰ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 48.
- ³¹ Bkz. *ez-Zeccâcî, el-Cumel*, s. 1. Buradaki tanımda kullandığı üslûbü biraz değiştirmiştir. Ona göre isim, *fail veya meful olması veya harfi cer kabul etmesi uygun olmalıdır*.
- ³² *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 48.
- ³³ İbn Faris, Ahmed, *es-Sahibî fi fihî'l-luga ve suneni'l-'Arab ve kelamihim*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 51. Faris'e göre bu tanım eksiktir zira bu tanıma göre harfler de isim olmaktadır.
- ³⁴ *ez-Zeccâcî, el-Cumel*, s. 1; *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 53.
- ³⁵ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 53.
- ³⁶ Sibeveyh, *el-Kitab*, I, 12.
- ³⁷ *ez-Zeccâcî, el-Cumel*, s. 1; *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 56.
- ³⁸ *ez-Zeccâcî, el-İdâh*, s. 56 vd.

**EZ-ZECCÂCÎ'NİN EL-İDAH Fİ 'İLELİ'N-NAHV VE EL-CUMEL
Fİ'N-NAHV ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE
BAKIŞI**

³⁹ Bkz., ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *Kitabu hurufû'l-me'anî*, tah. Ali Tevfik el-Hamed, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1984.

⁴⁰ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 54; ez-Zeccâcî, *el-Cumel*, s. 1.

⁴¹ ez-Zeccâcî, *el-Cumel*, s. 1.

⁴² ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 67 vd.

⁴³ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64-66.

⁴⁴ ez-Zeccâcî, *el-Cumel*, s. 41.

⁴⁵ ez-Zeccâcî, *el-Cumel*, s. 42.

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

Hüseyin Gazi TOPDEMİR*
İbrahim Ethem POLAT**

Özet: Makalenin amacı, Türkiye’de matbaacılığın gelişiminin özlü bir tarihçesini sunmak ve 19. yüzyılda özellikle İstanbul’da faaliyette bulunan Cevâib Matbaası ve kurucusu Ahmed Fâris eş-Şidyak hakkında ve bastığı Arapça eserler hakkında tanıtıcı bilgiler vermektir.

Anahtar Sözcükler: Matbaa, el-Cevâib, Şidyak, Müteferrika, Türk Matbaacılığı

A Page in the Develoment of Turkish Printing: Cevâib Press

Abstract: The aim of this paper is to give the historical development of printing at Turkey and also to descriptive information about Cevâib Press and its founder Ahmed Fâris al-Şidyâk.

Keywords: Press, Cevâib Press, Ahmed Fâris eş-Şidyak, Turkish Printing

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

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

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

I. GİRİŞ

MATBAA VE MATBAACILIK ÜZERİNE

Aslında, sadece hareketli harflerle yapılan baskı tekniğini belirten matbaanın tarihi, basımcılık tarihinin çok daha kısa bir dönemini oluşturmaktadır ve bu anlamda matbaanın ne zaman icat edildiğini belirleyebilmek için de öncelikle bu sözcüğün neyi kapsadığını betimlemek yerinde olacaktır. Günümüzde kullanılan matbaa sözcüğüyle hareketli harflerle yapılan baskı kastedilmektedir ve bu baskıda kullanılacak harfler, noktalama işaretleri veya semboller için ayrı bir matris kullanılmaktadır. Matrizen harfler elde edilir. Yalnız bir cins matrisin oluşturduğu harfler dizisine ise font denir. Bu şekilde elde edilen harfler bir araya getirilerek metnin bir sayfası oluşturulur. Bunun dışında bir de klişe baskı denilen basım türü vardır ki, bu işlem oyulmuş tahta veya madeni levha kullanılarak yazı ve resimlerin grafik röprodüksiyonunu elde etmek anlamına gelir. Klişe baskıda her sayfa, bir bütün olarak levha üzerine oyulur¹.

Bu ikinci tür basım işi gerçekten çok eski dönemlerden bu yana bilinmekte olan bir sanattır. Ancak kesin bir tarih belirtmek olanaklı olmamakla birlikte, bilinen ilk baskı Budizm'in Japonya'da yayılmasını sağlayan İmparatoriçe Shotoko (Ölümü M.S. 769) devrine aittir. Bu dinde, Budha'nın resimlerinin ve Kutsal Sutra'nın metinlerinin çoğaltılması büyük bir sevap olduğundan, İmparatoriçe Japon pagodalarına konmak üzere bir milyon nüsha muska bastırmıştır.²

Bu baskı tekniği Çin'de ise Tang sülalesi (618-906) zamanında gelişmeye başlamış ve Feng Tao zamanında Konfüçyüs klasikleri yayımlanmaya başlamıştır. Ve nihayet Sung İmparatorları döneminde (960-1279) ilk kez, ayrı ayrı harfler dökerek basma yapmayı, 1041'de Pi Sheng adlı bir Çinli denemiştir. Pi Sheng'in porselenden harfler dökerek matbaanın ilk önemli gelişme adımını başlattığı kabul edilmektedir.³ Aslında Çin alfabesi 50.000 harfi olan bir alfabadir. Yazabilmek için bunlardan en az 3000 tanesinin kullanılması gerekmekteydi. Tek tek harflerle baskı yapmaktansa, kalıp halinde sayfalar oymak daha kolaydır. Bu yüzden Pi Sheng'in böyle bir işi neden denediği kesinlikle anlaşılamamıştır.⁴

Kore'de ise 1403 yılından itibaren matbaanın kullanıldığı görülmektedir. Bu matbaada önceleri tahta, pişmiş kil ve porselen kullanılmaktayken, zamanla bronz harfler kullanılmaya başlamıştır. Ancak Uzakdoğu alfabelerinin ideografik oluşu, klişe baskının gelişmesine ve matbaanın bu bölgelerde etkisiz kalmasına ve yeterince gelişme gösterememesine neden olmuştur. Öyle ki tekrar klişe baskı öne çıkmış ve matbaa zamanla ortadan kalkmıştır.⁵ Bununla birlikte, bazı araştırmacılar, Çinli Pi Sheng'e örnek olacak ilk basmayı Uygurların bulduğunu savunmaktadırlar. Bu iddiayı destekleyen bazı kanıtlar bulunmaktadır. Bunların başında 1902-1907 yılları arasında, Doğu Türkistan'da, Turfan'da yapılan kazılarda Tun-Huang Mağaraları'nda Uygur harfleriyle yazılmış pek çok kitap ve bunların yanında bir torba içerisinde tek tek

hazırlanmış Uygur harflerinin bulunması gelmektedir. Ancak matbaanın Uygurlarca bulunduğunu söylemek yine de pek olanaklı görünmemektedir.

Çünkü Uygur metinlerinin hiçbiri matbaada basılmış değildir. Tamamı el yazmasıdır.⁶ Diğer taraftan bunların tarihinin 868'den önceye gitmediği kabul edilmektedir. Bu tarih ise Çin'de bu tür basım tekniğinin çok gelişmiş olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Uygurların bu tekniği Çinlilerden aldığını belirtmek daha makul görünmektedir. Hatta Uygur eserlerinde sayfa numaraları Çince verilmiştir.⁷

Bütün bunlar bugün anlaşıldığı anlamda ve yukarıda betimlendiği biçimiyle matbaanın ilk kez kimin tarafından bulunduğu sorusunun yanıtını zorlaştırmaktadır. Ancak, Uzakdoğu'da başlayan bu çalışma, Avrupa'da matbaanın icat edilmesinden önce de, benzer bir gelişme göstermiş ve 14. yüzyılda bu sanatın en seçkin örnekleri Hollanda'da verilmeye başlamıştır.⁸ Bununla birlikte, yapılan ayrıntılı incelemeler Johann Gutenberg⁹ üzerinde karar kılınmasını sağlamıştır. Ancak özellikle üzerinde durulan bir diğer kimse de Lourens Janszoon Coster olmuştur. Coster'in 1430 yılında Hollanda'nın Haarlem kentinde matbaayı icat ettiği savunulmaktadır. Ancak onun matbaayı bulduğunu belirten kaynakların çok sonradan yazılmış kaynaklar olması ve Coster'in basmış olduğu kabul edilen hiçbir kitabın izine rastlanmamış olması bu iddiaları güçsüz kılmaktadır. Ancak klişe baskı tekniğinin orada bir hayli gelişme göstermiş olmasının, matbaayla ilgili bu yanlışın doğmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Gutenberg adının ön plana çıkmasında başka önemli kanıtlar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi, 1458'de yani matbaanın bulunduğu yıllarda, Papa IV. Sixtus'un doktorunun "Strassbourg'da yerleşmiş olan Gutenberg ve çırağı Fust¹⁰, metal harflerle parşömen üzerine Mainz şehrinde günde 300 sayfa basarlardı" diye yazmış olmasıdır. Bir diğer belge ise Sorbon Üniversitesi'nde bulunan bir *İncil* nüshasının arkasında yer alan bir profesörün notudur. Bu notta bu harika kitabı 1455'de Mainz'de Bonemontanus bastı denilmektedir. O dönemin Latince konuşma geleneğine bağlı olarak profesörün Gutenberg adını Latince'ye çevirerek "Bonemontanus" yaptığı anlaşılmaktadır¹¹. Zaten kendisi kuyumcu olan Gutenberg'in, yaşadığı Mainz ve Strassburg şehirlerinde, özellikle de Mainz'da 1455 yılında kitap çoğaltmakta matbaayı etkin bir biçimde kullandığı bilinmektedir. Ancak Gutenberg'in, ilk kitabını 1444 ya da 1447 tarihleri arasında basmış olduğu sanılmaktadır. 1456'dan sonra matbaa artık pratik olarak kitapların çoğaltılması için varlığına gerek duyulan zorunlu bir araç konumuna yükselmiştir. 1454 ve 1455 yıllarında basılan ve İstanbul'u almış olmalarından dolayı Türklere karşı savaş çağrıları yapılan *Indulgence*'ler ile 1456 yılında basılan 42 satırlık Gutenberg *İncili* de matbaanın ilk ürünlerinden kabul edilmektedir¹².

Matbaanın Avrupa'da gelişmesi kitap için yepyeni bir gelişme sürecini başlatmış oldu. Çünkü matbaayla birlikte ucuzlayan kitap, geniş halk kitlelerinin ulaşabileceği bir araç haline geldi ve bilgi halka inmeye başladı. O dö-

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

nemde zaten kötü koşullar altında yaşayan büyük halk kitleleri, daha kolay ulaşabildikleri bilgi sayesinde, kendisini kuşatan sihir, büyü gibi batıl inançların yerine, bu bilgiyi kullanmaya başladı ve sonuçta akla dayalı, kendine güvenen yeni bir insan tipi ortaya çıktı. Bu aslında Francis Bacon'ın Batı kültür dünyası için idealize ettiği "yeni düşünce dünyası"na giden yolun açılmasıdır. Çünkü, Batı için Rönesans anlamına gelen bu uyanış sonunda, yeni değerlere dayanan siyasal ve toplumsal bir düzen kurulmaya başlanmıştır.

II. TÜRKİYE'YE MATBAANIN GİRİŞİ

A. AZINLIK MATBAALARI

İnsanların yaşamında topyekün değişimlerin hazırlayıcılarından birisi olan matbaayla Osmanlı Devleti ilk defa azınlıklar aracılığıyla tanışmış ve kurulan ilk resmi matbaa olan Müteferrika matbaasına kadar devletin sınırları içerisinde 37 matbaa kurulmuştur.¹³

15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı yönetiminde bulunan azınlıkların matbaa kurdukları anlaşılmaktadır. Türkiye'ye matbaayı ilk önce Yahudiler getirmiş ve ilk kitabı 1494'te İstanbul'da basmışlardır. Kim tarafından basıldığı bilinmeyen bu kitabın *Tevrat ve Yorumu* olduğu sanılmaktadır. Avrupa'da uygulanan yoğun baskı ve engizisyonun bir katliama dönüşmesiyle birlikte, 1492'den itibaren Yahudiler kitleler halinde Türkiye'ye gelmeye başlamışlardır. İstanbul'da 1494'te ilk kitabın basılmış olması bu bakımdan anlamlıdır. Yahudiler İstanbul'dan başka Selanik, Edirne ve İzmir'de de matbaalar kurmuşlardır. Buralarda bastıkları kitapların birçoğu bugün British Museum ve Bibliotheque Nationale'de bulunmaktadır. Bu matbaalarda Yahudiler Arapça ve Türkçe yasaklandığı için, İbranice, İspanyolca, Yunanca ve Latince kitaplar basmışlardır. Kitapların çoğu dini konularda olmakla birlikte, içlerinde tarih, gramer ve sosyoloji kitaplarına da rastlanmaktadır.¹⁴

Matbaayla ilgilenen diğer bir azınlık da Ermenilerdi ve ilk Ermeni matbaacısı Abgar, Venedik'te öğrendiği bu sanatı patrikleri Sebasti Mikâel'in yardımlarıyla İstanbul'da 1565'te kurmuştur. Bu tarihten sonra, Ermeniler arasında da yaygınlaşmaya başlayan matbaa aracılığıyla, kitapların dışında, gazete ve dergiler de basılmaya başlanmıştır. Chteémaran Bidani Kideliatz dergisi ve Archalouis Araradian günlük gazetesi bunlar arasındadır. Burada basılan kitaplar dini ağırlıklıdır ve içlerinde tarih, coğrafya ve astroloji konularında yazılmış olanları da bulunmaktadır. Daha sonra Ermeni matbaaları siyasi etkinliklere karışınca çoğu kapatılmış, geriye kalanları 1728'de çıkan yangında ortadan kalkmıştır.¹⁵ Rumlar ise 19. yüzyılda matbaa çalışmalarını yeniden canlandırmışlar, ancak sık sık siyasi etkinliklerde bulunmaları sonucu matbaaları devlet tarafından kapatılmıştır.

Benzer bir durum Cizvitler için de söz konusu olmuştur. 1703'de, yani ilk Türk matbaasının kurulmasından 25 yıl önce yayıncılık faaliyetine başlayan Cizvitler, yalnızca dinî propaganda ağırlıklı faaliyetlerde bulunmaların-

dan dolayı, matbaaları sık sık kapatılmıştır. Ancak yine de bütün yüzyıl boyunca etkinliklerini sürdürmeyi başarmışlardır.¹⁶

1728’de ilk Türk matbaası kuruluncaya kadar ülkemizde Türkçe kitap basılmamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında, o zamana kadar bir Türk matbaasının kurulmamış olmasının yanında, azınlıklara Türkçe ve Arapça kitap basmama koşuluyla matbaa kurma izni verilmesinin de elbette ki payı büyük olmuştur. Ancak Türkiye dışında, 1728’den önce Türkçe ve Arapça kitap basıldığı bilinmektedir. Örneğin, İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’l-Tıbb (Tıp Kanunu)* adlı yapıtı 1593’de ve Nasîrüddîn et-Tûsî’nin *Tahriru Öklides fi Usûli’l-Hendese (Geometrinin Temel İlkeleri Üzerine Eukleides’in Kitabı)* adlı kitabı da 1594’de basılmıştır. Yine aynı şekilde, 1612 yılında *Institutionum Lingue Turcicoe (Türk Dili Kuralları)* ve 1630 yılında ise *Rudimenta Grammatices Turcicoe (Türkçe’nin Gramer Kuralları)* adlı iki gramer kitabının basıldığı görülmektedir. 1680 yılında ise *Thesaurus Linuearum Orientalum Turcicoe, Arabicoe, Persicoe (Türkçe, Arapça, Farsça Sözlük)* adlı bir kitap Meninski tarafından yayınlanmıştır.¹⁷

B. MÜTEFERRİKA MATBAASI

Pasarofça Antlaşması’ndan (1718) sonra Osmanlı Devleti’nde yeni bir dönem başlamıştır. Padişah III. Ahmed (1643-1695 / saltanatı 1703-1730) ve onun sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa’nın (öl. 1730) tarihe “Lale Devri” (1718-1730) adıyla geçen yönetim dönemi, zevk ve sefanın yanında, Osmanlıların Rönesans’ı olarak kabul edebileceğimiz, bilinçli olarak Batı’ya yönelme isteklerinin de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başladığı bir dönem olmuştur. Bu aslında Batı karşısında bilimsel, kültürel, askerî ve siyasî bakımlardan aciz içerisinde kalındığının açıkça kabullenildiğinin de bir tür göstergesidir. Çünkü özellikle Karlofça Antlaşması’ndan (1699) sonra Osmanlı Devleti, kendisini yenen bu gücü tanımak istemiştir. Daha önceki yıllarda sürüp gelen kayıtsızlık yerini tanımaya ve bilmeye bırakmıştır. Fransa’ya elçi olarak Yirmi sekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin gönderilmesi de (1720-21) bu isteğin sonucudur. Çünkü kendisine “Fransa’nın vesâ’it-i ‘ümrân ve ma‘ârifine dahi layıkıyla kesb-i ittlâ‘ ederek kâbil-i tatbik olanların takrîri”¹⁸, yani Fransa’nın uygarlık ve eğitim araçlarının gerektiği biçimde incelenerek, uygulanması olanaklı olanların rapor edilmesi talimatı verilmiştir. Bu bağlamda konuya yaklaşıldığında, matbaanın alınışının bu döneme denk düşmesinin de tesadüfi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu iki devlet adamının matbaanın getirilmesinde sağladıkları katkı, bu sıralarda Bâb-ı ‘Âlî’de yıldızı parlayan bir kimse olan İbrahim Müteferrika’nın girişimleriyle de desteklenince, yaklaşık bir çeyrek yüzyıl gecikmeyle de olsa, matbaa resmen tanınmış olmaktadır.

Bu arada, babası Yirmi sekiz Mehmed Çelebi ile Paris’te bulunan ve bu seyahati sırasında matbaa aracılığıyla kitapların kolaylıkla çoğaltıldığını gören ve hayran kalan, bundan dolayı İstanbul’da da bir matbaa kurmayı düşünen Said Mehmet Efendi¹⁹ ile Müteferrika’nın tanışmasının da bu olayın gerçekleşmesinde büyük bir rolü olmuştur. Said Efendi tasarılarını Mütefer-

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

rika'ya anlatmış ve böylesine yeni ve güç bir girişimde karşılaşılabilecek güçlükleri yenmek için birlikte hareket etmeyi önermiştir.²⁰ Zaten bu yönde düşünceleri olan İbrahim Müteferrika da faydasına inandığı bu girişimin sağlayacağı olanakları anlatmak ve destek toplamak amacıyla *Vesiletü't-Tibâ'a* (*Matbaanın Gereklere*, 1726) adlı bir kitapçık hazırlayıp, başta Sadrazam Damat İbrahim Paşa olmak üzere, bir çok devlet ileri gelenine ulaştırarak işe başlamıştır.²¹

Müteferrika bu kitapçığında, basımın önemini belirtmek için, İsrailoğullarının kutsal kitaplarına değer verip saklamadıklarından, bugün kâvimlerini kanıtlayacak kitapların yok olduğunu, Cengiz Han'ın kitapları Ceyhun'a, Hülâgu'nun Dicle'ye attırdıklarını, Hristiyanların Endülüs'te yaktıklarını örnek olarak göstermiş ve matbaanın kurulması ile en kıymetli kitapların sonsuza kadar korunabileceğini belirterek matbaanın yararlarını on madde²² halinde sıralamıştır:

Sunulan bu gerekçeli açıklamadan sonra, Müteferrika izin için 1726 yılında bir dilekçeyle Damat İbrahim Paşa'ya başvurur.²³ İbrahim Müteferrika'nın yapmak istediklerini, gerekçelerini ve işin mahiyetini açıklayan dilekçesinden sonra, yapılan çeşitli görüşmeler sonucu Sadrazam Damat İbrahim Paşa, talep edilenleri olumlu karşılamış, ancak konuyla ilgili olarak Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'den bir fetva alınmasını emretmiştir.

Bunun üzerine Müteferrika, Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'ye yapmak istediği işin niteliğini de belirleyen bir dilekçeyle başvurarak konuyla ilgili fetva istemiştir. Şeyhülislâmın olumlu görüş belirten fetvasıyla birlikte, kitap basımına izin verilmiştir. Fetva istenirken, yalnızca lügât, mantık, hikmet, hey'et vb. kitaplar diyerek baş vurulduğundan, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm kitaplarının basılması doğrudan doğruya matbaada basılacak kitapların dışında tutulmuş, böylece yalnızca bilimsel eserleri yayınlamak koşula bağlanmıştır.

Bu olumlu fetvadan sonra, Sadrazam matbaanın imtiyazını dönemin padişahı III. Ahmed'e "Mucibince amel oluna" emriyle başlayan ve Sadrazam Mektûbi Kalemî halifelerinden Said Efendi ile Dergâh-ı Âli müteferrikalarından İbrahim Efendi'nin 'Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm' kitapları basmamak şartı ile matbaa kurmalarına izin veren Hatt-ı Hümayûn'u imzalatmasıyla 1726 yılında matbaa resmen kurulmuştur.²⁴ Daha önceden gerek duyulan ustaları getirtmiş olan Müteferrika derhal işe koyulmuş ve basımda kullanılacak harflerin tamamını İstanbul'da döktürmüştür. Bu konuda bir Fransız araştırmacı başlıklarda kullanılan harflerin süslemeli olarak yaptırıldığını, bu yönüyle de Batı'da kullanılmakta olan harflerden farklı olduğunu belirtmektedir.²⁵

En sonunda Sultan Selim semtinde, İbrahim Müteferrika'nın kendi evinde işletilmeye başlanan matbaada, Müteferrika toplam 17 kitap basmıştır. Müteferrika böylece ilk kitabını 31 Ocak 1729'da (Gurre-i Receb 1141) ya-

yımlamayı başarmıştır. Bu kitap, İmâm Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (öl. 393/1003) *Sihâhu'l-Cevherî* adlı Arapça sözlüğünün²⁶ Mehmed ibn Mustafa el-Vânî, diğer adıyla Vankulu Mehmed Efendi tarafından yapılmış Türkçe çevirisi olan *Kitâb-ı Lügat-ı Vankulu*'dur (*Arapça Türkçe Vankulu Sözlüğü*) Müteferrika'nın matbaasında bastığı onyedinci ve son kitap yine bir sözlüktür. Şuûri Hasan Efendi'nin *Kitâb Lisân el-Acem el-Müsemmâ bi-Ferheng-i Şuûri* adlı *Acemce-Türkçe Sözlük*'üdür. Basım tarihi 1 Ekim 1742 (Gurre-i Şaban 1155)'dir.

C. MÜTEFERRİKA'DAN SONRA MATBAACILIK

İbrahim Müteferrika'nın ölümünden iki yıl sonra, 1747 yılında bizzat kendisinin yetiştirdiği, Rumeli kadılarında İbrahim Efendi ve onun kendisine ortak yaptığı Anadolu kadılarında Ahmet Efendi, I. Mahmud'a başvurarak, bir fermanla matbaa iznini kendi adlarına yenilemişlerdir. Ancak yaklaşık yedi yıllık bir süre daha matbaayı faaliyete geçirememişlerdir. 1754 yılında III. Osman matbaa iznini aynı kişiler adına bir kez daha yenilemiştir. Bu kez matbaayı faaliyete geçirmeyi başaran İbrahim ve Ahmet Efendiler *Vankulu Sözlüğü*'nü 1755-1756 yılları içerisinde basmayı başarıyorlar. Ancak bundan başka bir yapıt yayımlayamıyorlar.²⁷

Bu tarihten itibaren 1783 yılına kadar tamamen devre dışı kalan matbaayı, I. Abdülhamid (1725-1789 / saltanatı 1774-1789) yeniden canlandırmak için Divân-ı Hümâyûn'da Beylikçi Râşid Mehmed Efendi (1753-1797) ve Vak'a-nüvis Vâsîf Efendi'yi (öl. 1807) görevlendirmiştir. Bu kimseler matbaanın her türlü giderini karşılamayı kabul ederek işe başlamışlar ve şu kitapları basmışlardır: *Sami, Şâkir ve Suphi Tarihleri*, (1783), *Tarih-i 'İzzî*, (1784), İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye* adlı Arapça gramer kitabı (1786).²⁸

Bundan sonra matbaa yaklaşık 7 yıl daha atıl kalmıştır. 1790'da tahta çıkan Sultan III. Selim'in yenileşme ve ıslâhat programları çerçevesinde, özellikle ordunun teknik beceri ve kuramsal bilgi açısından donatılması ve rütbeli askerlerin yetiştirilmesine yardımcı olması için, Marquis Sébastien Vauban'ın yazmış olduğu ve Kostantin İpsilânti'nin Türkçe'ye çevirdiği üç kitabın yayımlanmasına karar verilmiştir. Bu kitaplar şunlardır: *Fenn-i Harb* (1792), *Fenn-i Lâğim* (1793), *Fenn-i Muhâsara* (1794).²⁹

Böylece 66 yıllık serüven sona ermiştir. Bu 66 yıllık süre içerisinde matbaa 18 yıl fiilen çalışmış, 48 yıl kapalı kalmıştır. Matbaayı 10 yıl İbrahim Müteferrika'nın kendisi, 2 yıl yetiştirdiği İbrahim ve Ahmet Efendiler, 2 yıl ise Vâsîf ve Râşid Efendiler ortak olarak, 4 yıl Râşid Efendi yalnız başına çalıştırmıştır. 1794 tarihinden sonra matbaa tamamen kapanmıştır. Matbaadaki araç gerecin ne olduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.³⁰

İstanbul'da matbaa kurulması ve işletilmesi konusundaki çalışmalar kuşkusuz bunlarla sınırlı kalmamıştır. Nitekim, Müteferrika Matbaası'ndan sonra ikinci matbaa olarak, 1796'da III. Selim'in isteği üzerine Mühendishane'nin geometri hocası Abdurrahman Efendi'nin yönetiminde Mühendishane Matbaası kurulmuştur. Bu matbaada çeşitli kitapların basımı yapılırken, 1802 yı-

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

İnada yine resmi nitelikli bir matbaa olan Üsküdar Matbaası kurulmuş ve yönetimine de Abdurrahman Efendi getirilmiştir. Bir süre sonra iki matbaa farklı amaçlara yönelik olarak kullanılmaya başlanmış, Üsküdar Matbaası genel içerikli yayınların basılmasında, Mühendishane Matbaası ise ders kitaplarının basılmasında kullanılmıştır.

1831 yılında II. Mahmud'un emriyle dördüncü matbaa olarak *Takvim-i Vekâyi* gazetesinin basılmasını sağlamak amacıyla, Takvimhâne-i Amire Matbaası kurulmuştur. 1864 yılında bu iki matbaa birleştirilmiş ve Matbaa-i Amire adı verilmiştir.³¹ Cevâib Matbaası'nın kuruluşu da bu sıralara denk gelmektedir.

III. EL-CEVÂİB MATBAASI

A. MATBAANIN KURUCUSU AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK:

HAYATI VE ESERLERİ

a. Hayatı

Matbaanın kurucusu olan Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr b. Ca'fer b. Fahd eş-Şidyâk, 1804³² ya da 1805 yılında³³ Beyrut'un Doğu ve Kuzeydoğu bölgelerinde yoğun olarak yaşayan ve Lübnan'ın en kalabalık dinî gurubunu oluşturan Marûnî³⁴ cemaatine mensup bir ailenin çocuğu olarak, Cebelü Lübnan'ın Kisrûvân adlı yerleşim biriminin Aşkût köyünde doğmuştur.³⁵ Üç yüzyıldan beri ileri gelen kimseler yetiştiren köklü ve tanınmış bir Mârûnî ailesine mensuptur.³⁶

İlköğrenimini Aşkût'da tamamladıktan sonra, Kisrûvân'daki Aynvaraka Medresesi'ne devam etmiş, burada Arapça başta olmak üzere, Süryanîce, İngilizce ve Fransızca öğrenmiştir.³⁷ Medrese eğitimi sırasında, aynı zamanda mantık ve Hıristiyan ilâhiyatı da okumuş olan Ahmed Fâris, bir yandan da özel olarak Türkçe ve hat sanatı çalışmıştır.

Devrin siyasi olayları ve ailesinin yaşadıkları onun üzerinde derin izler bırakmıştır. Babası Şidyâk on beş yaşında iken, devrin Dürzî politikasını benimseyip onların Emir'e karşı başlattıkları isyanı desteklemiş, ancak ayaklanmanın başarısızlığa uğraması üzerine Dürzî liderlerle birlikte Şam'a kaçmış ve 1820 yılında orada ölmüştür.³⁸ Babasının ölümünün ardından, bulunduğu bölgede henüz matbaa işleri fazla gelişmediği için bir süre kitap istinsah eden Ahmed Fâris eş-Şidyâk, bir ara ticaretle de uğraşmış, fakat başarılı olmayınca istinsah işine geri dönmüştür.³⁹ Daha sonra ağabeyi Es'ad'ın (1798-1830) Mârûnî rahipleri tarafından işkenceyle öldürülmesi de kendisini çok etkilemiş, bu sıralarda tanıştığı Amerikalı misyonerlerin etkisiyle Mârûnîlikten Protestan mezhebine geçmiştir.⁴⁰

1826 yılında Malta'ya giden Şidyâk, daha sonra İngiltere, Fransa ve Tunus olmak üzere yabancı ülkeleri ziyaret etmiş ve önceden öğrendiği Batı dillerini geliştirmiştir.

1846 yılında Tunus Beyi Ahmed Paşa'yı Fransa da tanımış, Paşa'nın Paris, Marsilya gibi başlıca şehirlerdeki fakirlere yaptığı ihsanlar karşısında etkilenmiş ve Tunus Beyi'ni Ka'b İbn Zühayr'in Hz. Peygamber için söylediği "Banet Suâd" kasidesini tanzir eden bir kaside ile övmüştür. Onun bu şiirini çok beğenen Ahmed Paşa, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, 'ı Tunus'a davet etmiş ve orada kendisine büyük ilgi göstermiştir. Bu durum karşısında Ahmed Fâris eş-Şidyâk, İslâm Dinine girdiğini açıklayarak Ahmed adını almış ve Ebu'l 'Abbâs künyesiyle de lakaplanmıştır.⁴¹ Tunus da bulunduğu süre içerisinde er-Râ'id et-Tûnisî adlı resmi gazeteyi çıkarmış ve burada kendisi de bizzat yazılar yazmıştır.⁴²

Avrupa seyahati esnasında *es-Sâk 'ala's-Sâk fîmâ Huve'l-Fâryâk* adlı eserini çağdaşı olan modern Arap edebiyatının öncülerinden Rifâ'a Râfi et-Tahtâvî'nin Paris gözlemlerini anlattığı *Tahlîsu'l-İbrîz fî Telhîsi Bârîz* adlı eserine benzer bir tarzda kaleme alarak eserde yaptığı yolculukları ve hayatıyla ilgili hususları anlatmıştır.⁴³

1825-1834 yılları arasında Mısır'da bulunan Ahmed Fâris eş-Şidyâk, kaldığı süre içerisinde değerli hocalardan dersler almasının yanı sıra bir editör olarak da el-Vakâ'iu'l-Mısriyye adlı gazete de Tahtavî'nin yerini alarak gazetecilik hayatına atılmıştır.⁴⁴

Kırım savaşı sırasında Abdülmecid'i (1839-1861) öven, Rus çarını yeren bir kaside kaleme alarak padişaha göndermiş, şiiri beğenen padişah kendisini İstanbul'a davet etmiştir. Gazetecilikte iyi bir üne sahip olan Şidyâk, 1857 yılında İstanbul'a gelmiş ve burada büyük bir izzet ve ikramla karşılanmıştır. İstanbul'da Matbaa-i Amire musahhihliği yanında tercüme odasında da görevlendirilmiştir.

31 Mayıs 1861'de İstanbul'da haftalık *el-Cevâib* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. 1880 sıralarında gazetesi bütün İslâm aleminde büyük bir şöhret kazanmış, kısa sürede Osmanlı toprakları yanı sıra Fas, Tunus, Cezayir, Mısır, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya adaları ve Orta Asya gibi İslâmiyet'in yaygın olduğu ülkelerde de bu geniş etki yapmıştır.

1870 yıllarında orta Arabistan'da dolaşmakta olan İngiliz Dougty, *Arabia Desarta* adlı eserinde *el-Cevâib*'in oralarda bilindiğini yazmakta, tamamen İslâmî gayeler için çalışan bu mükemmel gazetenin bütün memleketlerde hatta Necd'li tüccarların Bombay'daki evlerinde bile bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

Ahmed Fâris el-Şidyak, gazetesini çıkarmak için kurduğu aynı adı taşıyan modern matbaada birçok Arapça ve Türkçe kitap yayımlamıştır. İstanbul kütüphanelerindeki birçok yazmaların neşirleri yapılmış, ayrıca İslam Dünyası'nın çeşitli yerlerinden gelen eserler de burada basılmaya başlamıştır. Mesela Sıddık Hasan Han'ın (1832-1890) teliflerinin ekseriyeti burada yayınlanmıştır. Yayınlarının katalogu basılmıştır.⁴⁶

İstanbul'daki yayın faaliyetleri Sultan Abdülmecid (1839-1861) tarafın-

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

dan büyük destek gören Ahmed Fâris eş-Şidyâk, gazetesinin temel politikası olarak Sultan'ı İslâm Dünyası'nın bir halifesi olarak desteklemiş olmakla birlikte, zaman zaman yayın hayatı sansüre de maruz kalmıştır. Örneğin 1879 yılında Hidiv İsmail'i hedef alan bir makaleyi yayınlamayı kabul etmemesi üzerine *el-Cevâib*'in çıkarılması altı ay durdurulmuştur. Ancak daha sonra 1882'de Hidiv Tevfik'in valiliği esnasında Arâbî Paşa'nın isyanını kınayan bir yazıyı yayınlaması üzerine Bâb-ı Âli ile ilişkileri düzelmiştir.⁴⁷

20 Eylül 1887 yılında hayatını kaybeden Şidyâk'ın, vasiyeti üzerine cesedi Lübnan'a götürülmüş, dini kimliği hakkında şüpheler oluşmuş kimi müelliflere göre ölmeden önce Katolik olduğu söylenen⁴⁸ Şidyâk, hem Müslüman hem de Hıristiyan din adamları tarafından teşyî edilmiştir.⁴⁹ Beyrut'da 'Umerî Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Aleyh ile Hades yol kavşağı yakınında bir yere gömülmüştür.⁵⁰

b. Eserleri

Oldukça verimli bir yazar olan Şidyâk, Arap dili ve grameri alanında yayınladığı pek çok eserin yanı sıra, gezip gördüğü yerleri ve gözlemlerini anlattığı biyografik eserler ile dinî ve içtimaî konularda da eserler kaleme almıştır. *el-Cevâib Matbaası*'nda yayınlanan Arapça eserler başlığı altında ve-receğimiz İstanbul'da basılmış eserleri dışında Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın yayınlanmış eserleri şunlardır:⁵¹

1. *el-Ecvibetu'l-Celiyye fi'l-Usûli'n-Nahviyye*, (Malta 1841). Şidyâk'ın Arap gramerine dair görüşlerine karşı yapılan tenkitlere cevap mahiyetindedir.
2. *es-Sâk 'ala's-Sâk fîmâ Hüve'l-Faryâk*(Paris 1855). Dil konularına da temas etmekle birlikte aslında kadınların iyi ve kötü taraflarını göstermek için yazdığını söylediği bu eserde müellif ayrıca özel hayatını ve gezip gördüğü yerlerde başından geçen ilgi çekici olayları, günlük siyâsî, sosyal, dini, ilmî ve edebî meseleleri Fransa ve İngiltere'den örnekler verecek anlatmaktadır. Bu yönüyle kitap bir otobiyografi ve seyahatnâme mahiyetinde olmasının dışında medeniyet tarihi açısından da önem taşımaktadır; sonuna ilave edilen zeyilde ise şarkiyatçılar ve çalışmaları hakkında geniş ve derin tenkitlere yer verilmiştir. Ancak yazarın akliselim ve tarihî gerçeklere uymayan mübalağalı üslubundan dolayı anlattığı birçok olayın ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Eser Rene R. Khawam tarafından *La Jambe sur la jambe*, (Paris 1991) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir.
3. *es-Senedü'r-Râvî fi Sarf-i Fransevî* (Grammaire française a l'usage des Arabes, de l'Algerie, de Tunis, du Maroc, de l'Egypte et de la Syrie, Paris 1854). Fransız dili ve grameri üzerine olan eser Gustave Dugat ile müşterek yazılmıştır.
4. *Haberîyyetu Es'adi's-Şidyâk* (Malta 1833). Ağabeyi Es'ad'ın Protestan mezhebine geçmesinden dolayı Mârûnî din adamlarından gördüğü ezi-

yetleri, onların iç yüzünü, cehaletlerini ve mezhep taassuplarını anlatan bir eserdir.

5. *Usûlu Lügati'l- 'Arabîyyeti'l-Mahkiyye* (Londra 1856). Gramer kitabı olan eser, Arapça sözlüklerin nasıl olması gerektiği hakkındadır.
6. *Tahtu'etu Matrân et-Tütüncü*, (Malta 1843)
7. *el-Makâmâtü'l-Bahşîyye*, (Cezayir 1895, Fransızca çevirisiyle birlikte)
8. *Felsefe-i Terbiyye ve'l-Edeb* (Baskı tarihi ve yeri belli değil)
9. *el-Kenzu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Arâzi ve'l-Bihâr*, (Malta 1833)
10. *Târîhu Kenise âla Vechi'l-İhtisâr* (Malta 1839)
11. *Kîtâbu's-Salavâti'l-'Amme ma'a Mezâmiri'd-Dâvût*, (Malta 1840)
12. *Şerhu Tabâ'i'l-Hayevân*, (Malta 1841) W.F. Mair'den yaptığı dört aylık hayvanlar ve kuşların incelendiği zoolojiye dair bir tercümedir.
13. *Kîtâbu's-Salati'l-'Amme ve'l-İcrâ'i's-Sirrîn ve't-Tukûsi'l-Kenisîyye*, (Londra 1850) Kilisede icra edilen âyinler hakkındadır.
14. *el-'Ahdü'l-Cedîd*, (Londra 1851)
15. *el-'Ahdânü'l-'Atik ve'l-Cedîd*, (Londra 1857)

B. MATBAANIN KURULUŞU VE AMACI

Tanzimat fermanı okunduğu zaman, Osmanlı topraklarında iki önemli Arapça-Türkçe gazete çıkarılmaktaydı. Birisi, Napoleon Bonapart'ın Doğu'da yarattığı etkinin bir sonucu olarak çıkarılmaya başlanan ve daha sonra da Mısır'da Mehmet Ali Paşa tarafından valiliğin resmi organı biçiminde yayımlanan *el-Vakâ'i'u'l-Mısriyye*(1828), diğeri de İstanbul'daki *Takvim-i Vekâyî* (1831) gazetesiydi.⁵²

Yetmiş üç yıllık basın hayatı olan ve ilk Arapça-Türkçe gazete olma özelliği taşıyan *el-Vakâ'i'u'l-Mısriyye*'nin yayın kurulunda da çalışmış olan⁵³ Ahmet Fâris eş-Şidyâk, İstanbul'da Bâb-ı Âli'nin büyük maddi desteğini alarak ve daha sonra kuracağı matbaanın adını taşıyan *el-Cevâib* adıyla 1861'den 1884 yılına kadar 23 yıl devam eden Arapça bir gazete çıkarmıştır.⁵⁴ Şidyâk'ın gazetesi İstanbul'da çıkarılan Arapça ilk önemli gazete olup Arapça'nın konuşulup okunduğu her yere dağıtılan, dünya siyaseti ile ilgili meseleleri ele alan ve tam anlamıyla İslamiyet'i savunan bir gazete konumunda olmuştur.⁵⁵

Modern Arap edebiyatının önde gelen isimlerinden olan Şidyâk, Arapça'da gazete anlamında kullanılan *el-Cerîde* (الجریدة) terimini de oluşturmuş⁵⁶ 1858 yılı sonlarında geldiği İstanbul'da basın yayın alanında da önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Bir süre İstanbul'da devlet matbaasında çalışan Şidyâk, padişah Abdülaziz'in (1861-1876) ve Bab-ı Âli'nin desteğini

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

alarak, Arapça *Cevâib Gazetesi*'ni 31 Mayıs 1861 (21 Zilkâde 1277) Cuma günü yayımlamaya başlamıştır.⁵⁷

*el-Cevâib*⁵⁸ dokuz yıl kadar Matba'â el-Sultaniyye'de basıldıktan sonra, 22 Ocak 1870 yılında İstanbul'da Şidyâk tarafından kurulan ve gazete ile aynı adı taşıyan matbaa tamamlandı, 425. sayısından itibaren de bu matbaada yayımlanmıştır.⁵⁹

Şidyâk'ın ve *el-Cevâib*'in Osmanlı idaresi tarafından desteklenmesinin arkasında siyâsî nedenler yatmaktaydı. Şidyâk'ın sultandan sonra en büyük destekçilerinden biri olan ve 1860 Lübnan problemini çözen Tanzimat'ın önde gelen devlet adamlarından Sadrazam Fuat Paşa,⁶⁰ Avrupa ülkelerinde Osmanlı aleyhine yayın yapan başta *Bercisü Bâris* olmak üzere Arapça gazetelere karşı hilafetin merkezinde Arap halkına yönelik bir gazetenin devlete sağlayacağı yararları çok iyi bilmekteydi. Osmanlı siyasetini Arap halklarına ve Avrupa ülkelerine en iyi şekilde aktaracak Şidyâk'ı desteklemeyi Osmanlı siyaseti için faydalı görmüştür.⁶¹

İstanbul'da kurulan Cevâib Matbaası'nın ve yayın organının Osmanlı Sultanlarının⁶² ve Bâb-ı Âli'nin desteğiyle kurulmasının özel bir amacı vardı. Araplar Osmanlı İmparatorluğu'nda en büyük Müslüman topluluğu temsil ediyorlardı. Dillerini bütün ümmete yaymışlardı. Asya ve Afrika'da Halife-Sultan lehine Arapların desteğini kazanmak gerekiyordu. Pan-İslamcı propagandanın Arap dili ve Arap menşeli kimseler tarafından yapılması amaçlanmaktaydı. Arapça konuşan toplumlara sahip oldukları dil ve edebiyatın zenginliklerini göstermek hedeflenmekteydi. Arap edebiyatında yeniden canlanma (Nahda) adı verilen sürecin üç önemli ismi Butrus el-Bustânî (1819-1883), Nâsîf el-Yâzicî (1800-1871) ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk idi.⁶³ Bu süreçte hem Pan-İslamî politikaların gerçekleştirilmesi hem de İstanbul'un entelektüel bir merkez haline getirilmesi için Şidyâk'ın seçilmesi tesadüf değildi. Şidyâk, Abdülaziz (1861-1876) devrinde bu maksatla kullanılan ilk kişi olmuştur.⁶⁴ Bu seçimde ki en önemli etkenlerin başında Ernest Dawn'ın "Osmanlı muhafazakarları" olarak adlandırdığı Osmanlı'nın savunucusu olarak önemli bir isim olmasıydı. ⁶⁵Şidyâk'ın *el-Cevâib*'i basımında bastığı Arapça kitapların da etkisiyle en azından 1878'e kadar İstanbul'un Arap kültürünü yönlendiren bir merkez olarak kalmasını sağlamıştır.⁶⁶

Öte yandan İslâm ülkelerinde mevcut kütüphanelerde bulunan eserlerin yayımlanmasına geçilmeye başlanmıştır. Örneğin Kahire'de 1870 yılında milli bir kütüphane olan Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye hizmete açılmış, kitapların korunmasının sağlanmasının yanında, halkın bunlardan kolayca yararlanmalarına da imkan sağlanmıştır. Bu dönemde Mısırda Arap dili edebiyatı ve tarihi ile ilgili pek çok eser yayımlanmaya başlamıştır.⁶⁷ Bu gelişmeye paralel olarak Cevâib Matbaası da İstanbul kütüphanelerinde bulunan pek çok Arapça eserin basımına geçmiştir.⁶⁸

Arapça matbaacılık Osmanlı yönetimindeki topraklara gelmeden çok önce Avrupa'nın birçok şehrinde yapılmaktaydı. Ticari gayeler yanında mis-

yonerlik amacıyla basılan eserler, gizlice Arap ülkelerine gönderilmekteydi. Örneğin Fransa'nın İstanbul'daki elçisi Savary bu matbaalarda basılacak eserlerin Arapça harflerini İstanbul'da anadili Arapça olan kişilere hazırlatmaktaydı. Savary'nin bu çabasının iki önemli amacı vardı:

1- Bu şekilde bastırıldığı eserlerle Şam bölgesindeki Hıristiyan topluluklar üzerinde siyasî, dinî, kültürel yönden etkinlik kurmak,

2- Osmanlı Devleti'ni parçalamak.⁶⁹

Fransız Cizvitleri ve Amerikan Protestan Misyonu, misyonerlik faaliyetlerini farklı ve etkin bir yol izleyerek doğrudan dinî değil de, bilimi yayma adı altında sürdürmekteydiler.⁷⁰ Suriye ve Lübnan'da kurdukları matbaalarda birçok klasik Arapça eserin yanı sıra kendi okullarında yetişen özellikle Hıristiyan aydınların eserlerini basarak Arap entelektüellerinin kendi çevrelerinde oluşmasına çalışmaktaydılar.⁷¹ Burada matbaanın işlevi ve Arap gazetelerinin neşri Araplarda Türk karşıtı hassasiyeti beslemekteydi.⁷² 1843'de M. Guizot'ya Cizvit eğitim faaliyetleri hakkında yazan İstanbul Fransız büyükelçisi M. Bourquency'nin aşağıdaki ifadeleri bu görüşü kanıtlar mahiyettedir:

*"Entelektüellerin Ortadoğu'daki gücü günden güne daha gerçek, daha büyük bir hal alıyor. Dikkatli ve özenli bir şekilde, bu güçlerin organize edilmesi, çalışmasının düzenlenmesi ve eğilimlerinin yönlendirilmesini sağlayabiliriz."*⁷³

Ayrıca Malta Adası'nda İngiliz ve Amerikan misyonerlerin matbaaları bulunmaktaydı. Bu matbaalarda Arapça ve Türkçe'nin yanında birçok Doğu dillerinde hazırlanan kitaplar özellikle dinî eserler gizlice Osmanlı topraklarına sokulmaktaydı.⁷⁴

XIX. yüzyılda dünyanın en güçlü misyoner teşkilatı English Church Missionary Society (İngiliz Kilisesi Misyoner Heyeti) özel önem verdiği Mısır, Filistin, Suriye ve Lübnan gibi ülkelerde misyoner matbaalarında basılmış yirmi sekiz milyon kitap dağıtmıştır. Malta'da kurulan modern bir matbaanın amacı Osmanlı yönetimi altındaki Türk olmayan halkı Osmanlı'ya karşı kullanmak buralarda yaşayan halkları Osmanlı'ya karşı ayaklandırmaktı.⁷⁵

Buna karşılık, İslâm Dünyası'nda kurulan matbaaların hızla artmasıyla buralarda basılan eserlerin daha çok okuyucuya ulaşması sağlanmıştır. Örneğin, Mehmet Ali Paşa döneminde kurulan Bulak Matbaası'nda (1821) *Jurnal Hidivi* adlı bir gazete çıkarılmaya başlanmış, daha sonra 1828'de *el-Vakâ'i'u'l-Mısıriyye* adıyla bu gazete Türkçe ve Arapça olarak yayın hayatına devam etmiştir. Bulak Matbaası'nda kurulduğu günden itibaren yöneticiler Arapça ve Türkçe kitapların basımına özen göstermişlerdir. Bulak'da ilk basılan kitap *Kamusu İtalyânî ve Arabî* adlı eserdir. Bazı yazarlar, eserin yayınlandığı 1822 yılını Mısır'da matbaanın başlangıcı olarak kabul etmektedirler.⁷⁶ Mısır'da Bulak Matbaası ile birlikte sayıları hızla artan matbaalarda

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

çok sayıda eski Arapça kitaplar, Abbasî dönemine ve öncesine ait divanlar ve saygın eserler basılmaya başlanmıştır.⁷⁷

Bu eserler arasında Abdullah İbn Mukaffa'ya (ö. 142/758-9) ait *Kelile ve Dimne*, el-Câhiz'in (ö. 255/869) edebiyat eserleri, İbn Haldun'un (ö. 808/1406-7) tarih eserleri, Arap edebiyatının önderlerinden sayılan ve Arap şiirine yenilikler kazandıran Ebû Temmâm'ın, (ö. 231/845-6) Ebû Nuvâs'ın, (ö. 195/810-1) el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) divanları yer almaktadır.⁷⁸

Basılan yayınların artmasının edebiyat hayatına büyük katkısı olmuş, insanlar Arap edebiyatına ait bolca basılı yayını inceleme fırsatına kavuşmuşlardır. Bu eserlerde bedî ve secî türleriyle dolu sanatları incelemenin yanında bir çok yeni bilgiyi de rahatça öğrenebilmişlerdir. Matbaaların artması sonucu kitap adetlerinde artış gerçekleşmiş, dolayısıyla kitap fiyatları ucuzlamış, kitaplar herkesin satın alıp okuyabileceği konuma gelerek aristokrasinin elinden çıkmış ilim halka yayılmış, Şevkî Dayf'ın deyimiyile bu alanda demokrasi gerçekleşmiştir.⁷⁹

C. CEVÂİB MATBAASINDA BASILAN ESERLER

a. Matbaada Basılan Bazı Arapça Makaleler Külliyyatı

1. *Risâletân* (İstanbul H. 1301): İbn Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) iki risalesinden oluşmaktadır. Birinci risale, “es-Sadâkâ ve es-Sadîk” adını taşımakta olup dostluk ve arkadaşlık üzerine Arap edebiyatından şiirler ve anekdotlarla örneklerin verildiği edebî bir üslupla yazılmıştır eser 199 sayfadan oluşmaktadır. İbn Hayyân et-Tevhîdî'nin “el-'Ulûm” adını taşıyan ikinci risalesi ise sekiz sayfadan oluşmakta olup Fıkıh, İcmâ, Kıyas, Nahv, Lügat, Mantık, Astronomi ve Matematik ilimleri hakkında kısa bilgiler içermektedir. Bu iki risale daha sonra H. 1323'de Kahire'de basılmıştır.
2. *Mecmu'atu Selâsi Resâ'il* (İstanbul H. 1298): Memluklu döneminin önde gelen İslâm tarihçilerinden Makrizî'ye (ö. 845/1442) ait *en-Nukûdu'l-Kadîme ve'l-İslâmiyye* adlı risale, yine Halep tarihi ile ünlü tarihçi İbn el-'Adîm'e (ö. 660/1262) ait *ed-Derârî fî Zikri'z-Zerârî* ve Yâkût el-Musta'sımî'ye (ö. 698/1298) ait *Risâletü'l-Âdâb ve Hikem ve Ahbâr* adlı mev'ize türünde yazılmış makale olmak üzere üç makaleden oluşmaktadır.
3. *Mecmû'atu Erba'i Resâ'il* (İstanbul H. 1301): Eser, Ebû Mansûr el-Se'âlibî'nin (ö. 430/1038) eserlerinden alınmış dört makale seçkisini içermektedir. Birinci makale “Müntehabâtu Kitâbi't-Temsîl ve'l-Muhâdara”, ikinci makale “Müntehabatu Kitâbi'l-Mubhic”, üçüncü makale, Arap Edebiyatı retorik konusuyla ilgili olup “Müntehabatu Kitâbi's-Sihri'l-Belaga ve Sırrı'l-Berâ'â” adını taşımakta; dördüncü makale ise “Müntehabatu Kitâbi'n-Nihâye fî'l-Kinâye” adlı edebî sanatlardan kinaye konusuyla ilgili seçkidir.

4. *Mecmû'atu Hamse Resâ'il* (İstanbul H. 1301): Beş makaleden oluşan bu eserin de iki makalesi Ebû Mansûr es-Se'âlibî'ye (ö. 430/1038) ait olup birincisi "el-İcâz ve'l-İ'câz" ikincisi "Burdu'l-Ekbâd fî'l-İ'dâd" başlığını taşımakta, üçüncü makale Ebu el-Hasan el-Rahcî'ye ait olup "Ehâsînu'l-Mehâsin" Arap Edebiyatının önde gelen ismi el-Câhiz'in (ö. 255/868) *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı Arap edebiyatı edebî bilgiler konusuyula ünlü eserinden seçki olarak alınmış bir makale ve son olarak da cahiliye dönemi sosyal ve edebiyatı hakkında önemli bir kaynak sayılan ve günümüze ulaşan en eski mesel kitabı olan *Kitâbu'l-Emsâl*'in müellifi el-Mufaddal ed-Dabbî'ye (ö. 170/786) ait *Gâyetu'l-Ereb fî Me'ânî* adlı yine Arap edebiyatıyla ilgili makale yer almaktadır.
5. *5- Mecmû'atu Tis'a Resâil fî'l-Hikme ve't-Tabî'iyât* (İstanbul H. 1301): İbn Sînâ'ya ait tıp konusunda dokuz makalenin yer aldığı eserin sonunda Hunain İbn İshâk'ın Yunanca'dan tercüme ettiği *Selâmân ve İbsâl* adlı makale vardır.
6. *6- et-Tuhfetu'l-Behiyye ve't-Turfetu's-Şehiyye*: Nezaret maarifinin izniyle 1302 tarihinde 895 adet basılmış olan kitap, seçilmiş 17 makale ve bir hatimeden oluşmaktadır. Söz konusu makaleler sayfa düzenine göre şu şekilde sıralanmıştır:
- I. Ebu'l Kâsım b. Sellâm, *Emsâlu ibn Sellâm 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, İbn Sellâm'ın (ö. 223/837) Arap edebiyatında meseller konusunda telif edilmiş en önemli ve orijinal kaynaklardan birisi olan *Kitâbu'l-Emsâl* adlı eserinden bir seçki sunan risalede konular alfabetik olarak sıralanmıştır. (s. 2-16.)
 - II. *ed-Durru'l-Munezzâm fî'l-Va'zi ve'l-Hikem*: Mev'ize şeklinde yazılmış olan eserde tövbe konusu; ayetler, hadisler, peygamberler ve İslâm büküklerine ait kissalarla işlenmiştir. (s. 17-20.)
 - III. *Kelimât ve Eş'aru'l-Muhtârât*: Özlü sözlerin nesir ve şiir olarak veciz olarak anlatıldığı bir risaledir. (s.21-48.)
 - IV. Celaleddîn es-Suyûtî, (ö. 911/1505) *Sebebu Vaz'i 'İlmi'l-'Arabîyye*, Arap dilinin gramerinin ortaya çıkma nedenleri anlatılmaktadır. (s. 50-53.)
 - V. Celaleddîn es-Suyûtî, *İlmu'l-Hat*, (s. 54-56.) Arap dilinin yazım şekilleri ve harekelendirme metodları ile ilgilidir.
 - VI. İbnu'l-Cevzî, (ö. 597/1200-01) *Tenbîhu Nâ'imi'l-Gımr 'alâ Mevâsımı'l-Umr*, İnsan ömrünün doğum, buluş çağı, orta yaş, yaşlılık ve elden ayaktan kesilme olarak beş bölüm halinde tasnif edilerek işlendiği bir risaledir. (s.57-65.)
 - VII. Celaleddîn es-Suyûtî, *Rasfu'l-Leâlî fî Vasfi'l-Hilâl*, Hilali vasfetmede döşenmiş inciler adını taşıyan eserde; İbn Mu'tez, 'Umâre el-Yemenî, el-Mühezzeb b. Zebîr, İbn Nübâte el-Mısırî, et-Tuğrâ'î, İbn Hayyât gibi

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

Arap edebiyatının önde gelen şairlerinin şiirlerinden örneklerle ay teması işlenmiştir. (s. 66-78.)

- VIII.en-Nevâcî, (ö. 859/1455), *Zuhru'r--Rebî' fî'l-Meseli'l-Bedî'*, müellifin Tuhfetu'l-Edîb adlı eserinden alınan makale Nazm olarak yazılmış özlü sözlerin alfabetik olarak verildiği bir risaledir. (s. 79-106.)
- IX. *Emsâlu Seyyidinâ 'Alî 'alâ 'Adedi Hurûfi'l-Mu'cem*, Hz. Ali'ye ait özlü sözlerin Arapça alfabetik olarak verildiği bir risaledir. (s. 107-114.)
- X. Hasan et-Tolûnî, *en-Nuzhetu's-Seniyye fî Zikri'l-Hulefâ ve'l-Mulûki'l-Misriyye* Ünlü İslam tarihçisi İbn Tağrîberdî'nin (Tanrıverdi) (ö. 874/1470) "Nüzhetu'l-Ebsâr fî Menâkibi'l-Eimmeti'l-Erba'ati'l-Ahbâr" adlı eserinden istifade edilerek kaleme alınan makalede İslam'ın ilk dört halifesinin hilafet yılları, Emevî, Abbâsî halifeleri ve hilafet süreleri, Fatimî halifeleri, Eyyûbî ve Memluklu Devletinin sultanlarının kronolojik tarihlerinin verilmiştir. (s.115-143.)
- XI. Ebî 'Alî Muhammed b. el-Hasan b. el Muzaffer el-Hâtimî, *Risâletu'l-Hâtimiyye*, Felsefe ve mantık konusunda olan eserde Aristo'nun hikmetli sözlerine el-Mütenebbî'nin yazdığı açıklayıcı beyitler ele alınmıştır. (s. 144-159.)
- XII. Muvaffâkuddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Muhammed er-Rahbî, (ö. 667/1268) *el-Urcüzetu'l-Rahbiyye*, İslam dini fıkıh konusunda olan eserde er-Rahbî'nin feraiz konusunda yazdığı urcuzeler (recez bahrinde kaside formunda söylenen manzumeler) yer almaktadır. (s. 160-169.)
- XIII. Abdu'l-Vâsî, *Risâle fî Tekallubi'z- Zemân ve Tebeddili'l-Ahbâb*, zamanın ve arkadaşlık ilişkilerinin değişmesi üzerine şiirlerle görüşlerin aktarıldığı mevâiz tarzında yazılmış bir eserdir. (s.170-174.)
- XIV. *Rivâyetu'l-Latîfe ve Hikâyetu'z-Zarîfe*, Emevî ve Abbâsî halifelerinin ibretli öykülerinin anlatıldığı bir risaledir. (s.175-204.)
- XV. en-Nevâcî, (ö. 859/1455) *el-Elgâz*, Arap edebiyatında bir tür edebî sanat olan, bilmece türünde yazılmış şiirleri içermektedir. (s.206-212.)
- XVI. Ebû Hilâl el-'Askerî, (ö. 395/1004) *et-Taqdîl beyne belâgatey el-'Arab ve'l-'Acm*, Arap dili edebî bilgiler üzerine özellikle belagat konusu hakkında yazılmış bir eserdir. (s.214-221.)
- XVII. Muhyiddîn Arâbî, (ö. 638/1240) *el-Emru'l-Muhkemu'l-Merbût fî mâ Yelzem Ehlu Tarîkallâh mine'l-Meşrût*, tasavvuf konusunda yazılmış bir eserdir. (s. 222-228.)

Bu on yedi makaleden sonra kitapta oluşturulan hatime bölümünde Ebu'l-Mansûr es-Se'âlibî'nin (ö. 430/1038) "Kitâbu men Gâbe 'anhu'l-Mutrib", adıyla (s. 229-294.) belagat konusundaki eseri Arap edebiyatının önde gelen

şairlerinin çeşitli konularda yazılmış hoş tasvirlerini ele almaktadır.

7- *Resâ'ilu Cinâsi'l-Cinâs fî 'İlmi'l-Bedî'* : Arap edebiyatı edebî bilgiler konusuyla alakalı olan eserde özellikle cinas sanatı ele alınmıştır. Eser, bu konuyla ilgili olarak Salah es-Safedî'ye (ö. 764/1363) ait çeşitli risalelerden ve Abdurrahim b. Muhammed el-Hanefî el-Bestâmî'ye ait "Menâhîcu't-Teves-sül fî Mebâhîci't-Teressül" adlı risaleden oluşmaktadır.

b. Matbaada Basılan Bazı Arapça Eserler:

Cevâib Matbaası'nda Arap edebiyatının dil ve edebiyat alanında önde gelen alimlerinin gerek divanları gerekse edebî eserleri yanı sıra Şidyak'ın da pek çok eseri basılmıştır. Şidyak İstanbul'a gelmeden önce de pek çok eser telif etmişti. Kurduğu matbaanın sağladığı imkanları çok iyi bir şekilde değerlendirecek, daha önce basılmış eserlerini tekrar basma imkanının yanında, yeni eserlerini de burada basarak okuyucuya ulaştırma imkanına kavuşmuştur. Goldziher, Şidyak'ı Fahreddin er-Râzî ve Selahaddin es-Safedî'nin etimolojik ekolünün takipçisi olarak tanımlamaktadır.⁸⁰

i. Şidyak'ın Cevâib Matbaası'nda bastığı kendi eserleri:

1- *Ehâsinu Makâl fî Mehâsini Ehli's-Şimâl* (İstanbul 1871) Şidyak'ın Almanya'ya yaptığı geziler hakkında bir anı kitabıdır.

2- *el-Vâsitâ fî Ahvâli Maltâ* (eserin I. baskısı 1834 yılında Malta'da, II. Baskısı ise 1881'de Cevâib'de yapılmıştır.) Malta adasının tarihi, coğrafyası ve sosyal durumu ile ilgili bilgiler içeren eser Şidyak'ın buradaki gözlemlerine dayanan bir seyahatnamedir.

3- *Gunyetu't-Tâlib ve Munyetu'r-Râgib fî's-Sarf ve'n-Nahv ve Hurûfi'l-Me'ânî* (eserin I. baskısı el-Cevâib'de 1288-89/1871-72 yılında II. baskısı da 1888 yılında yapılmıştır.) 238 sayfalık Arap grameri kitabına Sa'îd eş-Şertûnî es-Sehmu's-Sâ'ib adıyla bir reddiye yazmış ve 1874 yılında Beyrut ta yayınlamıştır. Şidyak'ın isteğiyle İbrâhîm el-Ahdeb ve Yûsuf el-Esir de ona cevap vermişler, ancak Şertûnî'nin bazı itirazlarının yerinde olduğunu da kabul etmişlerdir. Bu eser Muhammed Şükrî tarafından aynı isimle Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da H. 1304 yılında basılmış ve medreselerde okutulmuştur.⁸¹

4- *Hevâdi't-Te'lîfî Tahtı'eti İbrâhîm b. Nâsîf*, (İstanbul 1288/1871)

5- *Keşfu'l-Muhabba 'an Fünûn-i Avrupa*, (eserin I. baskısı 1283/1866 yılında Tunus'da II. baskısı da 1299/1881'de Cevâib'de yapılmıştır.) Avrupa'ya özellikle İngiltere ve Fransa'ya yaptığı gezileri anlatan bir seyahatnamedir.

6- *Lefîf fî Küllî Ma'nâ Tarîf*, (I-II) sadece birinci cildi yayınlanan eser, giriş kısmına kısaca bir gramer özeti de eklenmiş olarak 1839 yılında Malta'da, II. kez ise 1299/1881'de Cevâib Matbaası'nda basılmıştır. Arap edebiyatından seçilmiş edebî metinleri ihtiva eden eser Arap dilinde eş anlamlı kelimelere dair sözlük mahiyetindedir.

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

7- *Kenzu'r-Regâ'ib fi'l-Muntehâbi'l-Cevâib*, yedi ciltten oluşan bu eserde Şidyâk, Cevâib'de yayınlanan önemli makaleleri kitap haline getirmiştir. Sırasıyla ciltler şu makaleleri içerir:

I. Cevâib'de yayınlanan önemli fasıllar, makaleler, edebî eleştiriler ve makaleler,

II. Başından sonuna Alman-Fransız harbi,

III. Şidyâk'ın Cevâib Gazetesi'nde yayınlanan şiirleri ile divanındaki şiirlerin bir kısmı,

IV. Şidyâk'a övgü amacıyla kaleme alınmış zamanın alim ve ediplerinin şiirleri,

V. Cevâib Gazetesi'nde yayınlanan Osmanlı Devleti'nde ve yabancı devletlerde meydana gelen önemli tarihî ve siyasî olaylar ve yazışmalar,

VI. Cevâib Gazetesi'nde yayınlanan Dünya tarihindeki bazı önemli olaylar ve edebî sözler,

VII. 1295-1298 yılları arasındaki önemli tarihî olaylar, sultanların konuşmaları ve yazışmaları.

8- *Sırru'l-Leyâl fi'l-Kalbi ve'l-İbdâl* (İstanbul 1284/1867) İstanbul'da Matbaa-yı Amire'de 609 sayfa olarak, Tunuslu Hayrettin Paşa'nın maddi katkılarıyla yayınlanmıştır. Eserde Arapça kelimelerin etimolojisiyle dil ve dilcilik konularını incelemiş, sözcükleri, eşseslilere ve aynı sessiz harflerin farklı düzenine göre sınıflandırmıştır. Eserin II. cildi basılmamıştır.

9- *Tasvibu Sihâmi't-Taglît 'alâ Kutri'l-Muhît* (İstanbul 1288/1871)

10- *el-Bâkûretu's-Şehiyye fi'n-Nahvi'l-Lügati'l-İngilîziyye* İngilizce ve Arapça Grameri konusunda Şidyâk'a ait olan bu eser, adıyla 1836 yılında Malta'da basılmış, ikinci neşri de el Cevâib matbaasında *el-Muhâveretu'l-Unsiyye fi'l-Lugateyni'l-İngilîziyye ve'l-'Arabiyye* ile birlikte 1299/1881 yılında basılmıştır.

11- *el-Câsûs 'ala'l-Kâmûs*, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) el-Kâmûsü'l-Muhît adlı sözlüğünü tenkit maksadıyla yazılmıştır. Şidyâk'ın Fîrûzâbâdî'ye yirmi dört eleştiri getirdiği bir eser olmakla birlikte diğer sözlükleri de ele almakta ve bunların ortak eksikliklerini belirttikten sonra modern bir Arapça sözlüğün nasıl olması gerektiğini anlatarak dil ve sözlükçülük üzerine birçok orijinal görüş ileri sürmektedir. Eser Cevâib Matbaası'nda İstanbul 1299/1881 basılmıştır.

12- *Mecmû'atu Veledi Cevâ'ib* (İstanbul 1288/1871) el Cevâib gazetesinden ayrı ve Türkçe olarak çıkardığı Veledü'l Cevâib adlı gazetede yayınlanan yazılarından seçmeleri ihtiva etmektedir.

13- *Mecelletu'l-Ahkâmi'l-'Adliyye*, Şidyâk tarafından yapılan mecellenin

Osmanlıca'dan Arapça'ya tercümesidir. 1851 maddenin yer aldığı 16 kitapçıktan oluşur.

14- *Mukaddimetu Dîvâni Ahmed Fâris* (İstanbul 1277/1860) Şiir hakkında görüşlerine yer verdiği bir eserdir.

15- *Savtu'r-Redîfî'ş- Şi'ri Şeyh Nâsîf*, (İstanbul 1288/1871)

ii. Arap dili ve edebiyatının önde gelen müelliflerine ait çalışmalar:

1. *Dîvânu Abbâs el-Ahnef*, İstanbul H.1298/1880.
2. *Dîvânu't-Tuğrâî* (ö. 515/1121) Divan ilk olarak Cevâib Matbaasında basılmıştır. İstanbul H. 1300/1882.
3. *Dîvânu İbn Matrûh*, (ö. 649/1252) İstanbul H. 1298/1880.
4. *Dîvânu İbn Verdî*, (ö. 749/1349) İstanbul H. 1300/1882.
5. *Dîvânu'l-Buhturî* (ö. 284/897) İstanbul H. 1300/1882.
6. Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed b. Huseyn es-Serrâc, (ö. 500/1206), *Mesârî'u'l-'Uşşâk*, Cahiliye ve İslamî dönemden hikaye ve rivayetler, anekdotlar ve şiirlerle aşıkların mücadeleleri ve ızdırabının anlatıldığı edebî türde yazılmış bir eserdir. İstanbul 1301/1883.
7. Şerîf el-Mürteza, (ö. 436/1044) *eş-Şihâb fî'ş-Şeybi ve'ş-Şebâb* İstanbul H. 1302/1884.
8. Ebû Osmân Ömer b. Bahr el-Cahız, (ö. 255/869) *Selvetu'l-Harîf bi Munâzarâti'l-Rebî' ve'l-Harîf*, İstanbul H. 1302/1884.
9. 9-Bedî'uz-zamân el-Hemezânî, (ö. 398/1007-08), *Makâmâtü'l-Hemezânî*, Arap edebiyatında makâmeyi (muhtelif şahısların konuşmalarını taklit yolu ile nükteli muhavere) geniş çapta geliştiren ilk kişi olan Hemezânî'nin bu eseri 51 makâmeden oluşmakta, hikayenin geçtiği yer veya konusuna vb. bağlı olarak şiir makâmesi, Sicistân makâmesi, Kûfe makâmesi vb. adlarla adlandırılmaktadır. Kitabın son yaprağında müellifin biyografisinin de verildiği eser, 103 sayfa olarak basılmıştır. İstanbul H.1298/1880.
10. 10-Ebu Bekr el-Hârizmî, (ö. 383/993) *Resâilu'l-Hârizmî*, Arap edebiyatının önde gelen nesir ustalarından biri olan müellifin eseri bir risaleler koleksiyonudur. Konular, tebrik, taziye, hasta eş dostu şifa ve sağlık temennileri, müellife öğrencileri tarafından gönderilen kasidelere cevaplar, kendisini ihmal eden dostlarına serzeniş, vergilerin ağırlığı ve tahsildarların şikayet vb. gibi sosyal meselelerden oluşmaktadır. Eser, 214 sayfa olarak basılmıştır. İstanbul 1297/1880.
11. 11-İmâm Mâverdî, (ö. 450/1058) *Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn*, ibadetler ve davranışların yer yer Arap şiirinden örnekler ve kıssalarla anlatıldığı konuların çeşitli vecîze ve darb-ı mesellerle süslendiği bir mev'ize kitabıdır. İstanbul H. 1299/1881, 1309/1891, 1310/1892. (Eser üç kez basılmıştır)
12. 12- İbn Manzûr, (ö. 711/1311) *Nisâru'l-Ezhâr fî'l-Leyli ve'n-Nehâr*, İstanbul H. 1298/1880.
13. 13- el-Harîrî, (ö. 515/1122) *Durru'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*, Arap edebiyatının önde gelen nesir ustalarından biri olup makâmat adlı eseriyle şöhret bulan müellifin eseri, müelliflerin kelimeleri yanlış kullanmaları

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

konusundaki uyarıları ve açıklayıcı bilgileri ihtiva etmektedir. İstanbul H. 1299/1881.

14. 14- el-Meydânî, (ö. 518/1124), *Nüzhetu't-Tarf fî 'İlmi's-Sarf*, Arap dili gramer konusunu içermektedir. İstanbul H. 1299/1881.
15. 15- İbn Hişâm el-Ensârî, (ö. 761/1360), *el-İ'râb 'an Kavâ'idî'l-İ'râb*, Arap dili gramer konusunu içermektedir. İstanbul H. 1299/1881.
16. 16- ez-Zemahşerî, (ö. 538/1144), *el-Enmûzec fi'n-Nahv*, Türk asıllı olup, tefsir, hadis, dil ve edebiyat alanında kıymetli eserler telif eden müellifin bu eseri, Arap dili gramer konusunu içermektedir. İstanbul H. 1299/1881.
17. 17- ez-Zemahşerî, *Şerhu Lamiyeti'l-'Arab*, Arap edebiyatından seçkin örneklerin sunulduğu bir eserdir. İstanbul H. 1300/1882.
18. 18- Yâkût el-Musta'sımî, (ö. 698/1298) *Esrârü'l-Hukemâ'*, Eflatunun devlet ve siyaset konusundaki görüşlerinin şerh edildiği bir eserdir. İstanbul H. 1300/1882.
19. 19- es-Salah es-Safedî, (ö. 764/1363), *Lev'atu's-Şâkî ve Dem'atu'l-Bâkî*, Aşıkların sevdalarının ve çektikleri aşk acılarının sohbet tarzında ele alındığı bir eserdir. İstanbul H. 1291/1874, II. Baskı 1292/1875, III. Baskı 1301/1883.
20. 20- es-Salah es-Safedî, *Cinânu'l-Cinâs fi 'İlmi'l-Bedî'*, Arap edebiyatı edebî bilgiler konusuyla alakalı olan eserde özellikle cinas sanatı ele alınmıştır. İstanbul H. 1299/1881.
21. 21- el-Mufaddal ed-Dabbî, (ö. 170/786), *Emsâlu'l-'Arab*, günümüze kadar ulaşan en eski mesel kitabıdır. Fazla hacimli olmayan eser, 170 mesel ihtiva eder ve bu mesellerin seksen tanesi من أفعال veznindedir. Yine mesellerin çoğu cahiliye dönemi savaşları, şairleri, ileri gelen kimseler, kabileler vs. hakkında söylenmiş olup meseller izah edilirken cahiliye dönemi ahbar ve eyyamından geniş açıklamalar yapılmış, bol miktarda şiirle istişhad edilmiştir. İstanbul 1300.
22. 22- İbn Habîb el-Halebî, (ö. 779/1377) *Nesîmu's-Sabâ*, hayatın ve tabiatın güzelliklerinin secili nesir türünde anlatıldığı bir eserdir. İstanbul H. 1302/1884.
23. 23- es-Seyyid Ömer b. Halil, *Zübdetu'l-İrfan fi Alâmati'l-Ebdân*, eser 57 sayfa olarak basılmıştır. İstanbul 1290/1873.

iii. Matbaada basılan Arapça'ya tercüme edilmiş eserler:

1. *Târihu'l-Felâsife*, Fransızca'dan Arapça'ya çevrilen eserin mütercimi Seyyid Abdullah Efendî'dir.
2. *Tercumetu Nizâmâtî Meclisi'l-A'yân ve'l-Meb'ûsân*, Osmanlıca'dan Arapça'ya tercümedir.
3. *Tercumetu'l-Kânûni'l-Esâsi ve'l-Hattî'l-Humâyûni's-Şerif* Osmanlıca'dan Arapça'ya tercümedir.
4. *ed-Dirâsetu'l-Evveliyye fi'l-Coğrâfiyye'l-Tabi'iyye*, Fransızca'dan Arapça'ya tercüme edilen eserin çevirisi Ahmed Efendî Hasan er-Reşîdî el-Mısri tarafından yapılmıştır.
5. *el-Kânûnu'l-Esâsi bi't-Türkî ve'l-'Arabî*, Kanûnî Esâsi Türkçe ve Arapça olarak bir arada basılmıştır.

c. Matbaada Basılan Bazı Türkçe Eserler:

1. Ottocar Baron Schlehta, *Hukuku Milel*, İstanbul 1295/1878, Cilt I, 10+99+1 sayfa.
2. Ottocar Baron Schlehta, *Şâirin Du'âsı*, İstanbul 1295/1878, II Cilt, 10+190 sayfa.
3. Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hâmide*, İstanbul 1297/1880, 4+84 sayfa.
4. Robertson, *Amerika tarihi keşfi* (Çeviren: Abdülgaflâr Enîsî), İstanbul 1297/1880, 216 sayfa.
5. Sabri Mehmed Şerif, *Divân-ı Sabrî Şâkir*, İstanbul 1296/1879, 3+163 sayfa.
6. 17. Şerefüd'din Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'id Bûsîrî, *Tahmis-i Kaside-i Bürde*, (Tahmis eden: Süleyman b. Abdurrahman Nahîfî), İstanbul 1297/1880, 60 sayfa.)
7. es-Seyyid Abdullah el-Mîsrî, *Tarihu'l-Felasife*, İstanbul 1302/1885
8. Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed, *Tercüme-i Risale-i Ta'ribât*, Çeviren: İsmail Arif, İstanbul 1290/1873, 37 sayfa.
9. Es-Seyyid Ömer b. Halil, *Zübdetu'l-İrfân fî Alâmat el-Ebdân*, İstanbul 1290/1873
10. Hasan Tahsin-M. Nedim, *Mürebbe-i Etfâl*, İstanbul 1289/1872, 144 sayfa.
11. Cemâleddîn b. Hişâm, *Kadınlara Hıfz-ı Cemâl*, İstanbul 1299/1881.
12. Gelenbevîzâde Ahmed tevfik, *Hamidet el-Usûl*, İstanbul 1295/1878
13. *Hatt-ı Hümayun-ı Şerif ve Kanun-u Esâsî*, İstanbul 1297/1880
14. Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i Akvâm el-Mesâlik fî Ma'rifet-i Ahvâl el-Memâlik*, Çeviren: A. Abdurrahman, İstanbul 1296/1879, 5+147+3 Sayfa.
15. Şemseddin Sami, *Mir'at el-Ebdan fî Teşrih-i Azay-i İnsan*, İstanbul 1289/1872, 180 Sayfa.
16. Şemseddin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, İstanbul 1289/1872, 180 sayfa.

SONUÇ

22 Ocak 1870 tarihinde İstanbul'da kurulan ve Türk Matbaacılığı'nın önemli kilometre taşlarından birisini oluşturan Cevâib Matbaası, hem İslâm Dünyası'nın entelektüel gelişimine katkılarda bulunmuş, hem de Osmanlı padişahlarının çeşitli konularda geliştirmek istedikleri politikalarına hizmet etmiştir.

Bu bağlamda ele alındığında, matbaa hem basılan eserlerle İstanbul'un bir bilim merkezi olmasına ciddi katkılarda bulunurken, diğer taraftan Osmanlı halifelerinin Pan-İslâmcılık politikalarını tüm İslâm Dünyası'na yaymak için Arap Dili ve Edebiyatını kullanmalarında aracılık görevini üstlenmiştir. Öyle ki Hıristiyan misyonerlerin, dolayısıyla da Batı Emperyalizmi'nin Müslüman halklar üzerinde Arapça kanalıyla oynamak istedikleri oyunları fark eden Osmanlı yönetimi, bu amaçla karşı atakta bulunabilmek için, bu türden faaliyetleri destekleme yoluna gitmiştir.

19. yüzyıl Arap entelektüellerinin en önde gelen isimlerinden birisi olan

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

Şidyâk'ın bu amaçlar doğrultusunda seçilmesi bir tesadüf değildir. Şidyâk'ın kişisel birikim ve becerisiyle çıkardığı gazetesinin yanısıra Arap Dili ve Edebiyatı'nın önde gelen yazarlarının eserlerini bastığı matbaası, İstanbul'un uzun süre tüm İslâm Dünyası'nın yakından takip ettiği bir bilim merkezi olmasını sağlamıştır.

¹ Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*, Ankara 1959, s. 9.

² Ersoy, 1959, s. 10-11.

³ Ersoy, 1959, s. 11.

⁴ Jale Baysal, *Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş*, İstanbul, 1992, s. 66.

⁵ Orhan Öcal, *Kitabın Evrimi*, Ankara 1971, s. 135-136; Ersoy, 1959, s. 11.

⁶ Baysal, *a.g.e.*, s. 66.

⁷ Ersoy, 1959, s. 12.

⁸ Ersoy, 1959, s. 13.

⁹ Matbaacılığın mucidi olan Gutenberg, 1400'de Almanya'nın Ren nehri kıyısında bir bilim ve kültür çevresi olan Mainz'de doğmuştur. 1465 yılında Mainz'in seçkin kişilerinden birisi olarak kabul edilip, kendisine maaş bağlanmış ve üç yıl sonra da 1468 yılında ölmüştür.

¹⁰ Fust ya da Faust Gutenberg'in matbaacılık sanatının gelişmesinde ve yaygınlaşmasında kendisine yardımcı olan ortağıdır. 1466'da Paris'te ölmüştür.

¹¹ Baysal, *a.g.y.* s. 67.

¹² Ersoy, 1959, s. 13-14.

¹³ Baysal, *a.g.y.* s. 70.

¹⁴ Ersoy, 1959, s. 19-20.

¹⁵ Ersoy, 1959, s. 20-21.

¹⁶ Ersoy, 1959, s. 21.

¹⁷ Ersoy, 1959, s. 22.

¹⁸ Aykut Kazancıgil, "Lale Devri'nde Bilim Hayatı", *İstanbul Armağanı*, 4, İstanbul 2000, s. 198.

¹⁹ Said Mehmed Efendi, III. Osman (1699-1757 / saltanatı 1754-1757) zamanında 1755 yılında sadrazam olmuştur.

²⁰ Said Mehmed Efendi ve İbrahim Müteferrika matbaayı kurmak için Şirket-i Müdârahe adıyla bir sözleşme imzalamışlar ve buna dayanarak Dâru't-Tıba'ati'l-Âmire adıyla matbaayı işletmeye başlamışlardır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt IV, Kısım II, Ankara 1995, s. 514.

²¹ Ersoy, 1959, s. 24,-25, 30- 31.

²² Ersoy, 1959, s. 32-33; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı I, Müteferrika Matbaası*, İstanbul 1939, s. 50-51.

²³ Alpay Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi I*, İstanbul 1989, s. 127-129; Osman Ersoy, "İbrahim Müteferrika", *Kütüphaneciliğimizde 40 Yıl*, Ankara 1998, s. 475-484.

²⁴ Gy. Kaldy-Nagy, "Beginnings of the Arabic-Letter Printing in the Muslim World", *The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germann, Lorand Eötvös*, Ed. GY. Kaldy Nagy, University Budapest 1974, ss. 210-211.

²⁵ Giambatista Toderini, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı*, Çeviren: Rikkat Kunt, Ed. Şevket Rado, İstanbul 1990, s. 24; Edvard Carleson, *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler*, Ankara 1979, s. 13.

²⁶ Eserin tam adı Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye olup, kelimeler son harf esasına göre tertip edilmiştir. Bkz. Kenan Demirayak& M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1994, s.127

- ²⁷ Toderini, s. 115-121; Hasan Refik Ertuğ, “Arap Harfleriyle İlk Basımlar”, *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı* (10-11 Aralık 1979, Ankara) *Bildirileri*, Ankara 1980, s. 116.
- ²⁸ Toderini, s. 117-119.
- ²⁹ Toderini, s. 122.
- ³⁰ Ertuğ, s. 119-120.
- ³¹ Matbaa-i Âmire Cumhuriyet Dönemi’ne kadar hizmet görmüş, bu tarihten itibaren adı Millî Matbaa olarak değiştirilmiş ve 1939 yılında da Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi’ne dönüştürülmüştür.
- ³² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cem el-Müellifin*, Müessesesü’r-Risâle, Cilt I, Beyrut 1993, s. 224.
- ³³ Hannâ el-Fâhûrî, *Târihu’l-edebl-‘arabî*, Beyrut tsz., s. 1056.
- ³⁴ Suriye ayin usûlüne bağlı Katolik Hıristiyanları ifade eden Marûnîlik, VII. yüzyılda Aziz Marûn adlı din adamı ile önem kazanmış ve bundan itibaren bu cemaat Marûnî’ler adıyla tanınmıştır. Bkz. Günay Tümer & Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988, s. 168.
- ³⁵ Hayruddîn Ziriklî, *El-A’lâm, Dârul-‘İlm li’l-Melâyîn*, Cilt I, Beyrut 1990, s. 193.
- ³⁶ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, 3. baskı, Ankara 1988, s. 212.
- ³⁷ Ahmet Savran, *19. YY. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum 1991, s. 59.
- ³⁸ Savran, a.g.y., s. 59.
- ³⁹ Çetin, Atilla, “Fâris eş-Şidyâk”, *TDVİA*, C. XII, s.168.
- ⁴⁰ Çetin, a.g.m., s. 168.
- ⁴¹ Kehhâle, s. 225.
- ⁴² Çetin, a.g.m., s. 169.
- ⁴³ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Ankara 1997, s. 13.
- ⁴⁴ Savran, a.g.y., s. 60.
- ⁴⁵ Yurdaydın, a.g.e., s. 214.
- ⁴⁶ Çetin, a.g.m., s. 169.
- ⁴⁷ Savran, a.g.e., s. 61.
- ⁴⁸ Yurdaydın, a.g.e., s. 213.
- ⁴⁹ Şeyhû, Lû’is, *el-Âdâbu’l-‘Arabîyye, fi’l-karni’t-tâsi’ ‘aşer*, Beyrut 1923 C. II, s. 79.
- ⁵⁰ Savran, a.g.e., s. 61.
- ⁵¹ Yûsuf Es’ad Dâğır, *Masâdiru’d-dirâsâti’l-edebiyye*, Beyrut 1956, C. II, s. 471; Fâhûrî, s. 1045-1056; Savran, s. 62-63; Çetin, 169-170; Civelek, 1997, s. 91-101.
- ⁵² Clement Huart, *Arab ve İslam Edebiyatı*, Çeviren: Cemal Sezgin, Ankara Tsz., s. 407; Uygur Kocabaşoğlu-Ali Birinci, “Osmanlı Vilayet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler”, *Kebikeç*, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara 1995, s. 101.
- ⁵³ Carl Brockelmann, “Fâris al-Şidyâk”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt IV, s. 470; Er, 1997, s. 8.
- ⁵⁴ Bedrettin Aytaç, “19. yüzyıl İstanbul’unda bir Arapça Gazete: El-Cevâib”, *XIII. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara 4-8 Ekim 1999, Ankara 2002, s. 1017.
- ⁵⁵ Yurdaydın, s. 213.
- ⁵⁶ Yakup Civelek, *Ahmed Fâris eş-Şidyâk Edebî Şahsiyeti ve Cevâib Gazetesi*, Erzurum 1997, s. 300 (Yayınlanmamış doktora tezi).
- ⁵⁷ Şidyâk ve *el-Cevâib* üzerine doktora çalışması yapan Yakup Civelek gazetesinin yayına başlama tarihi olarak verilen 1960 yılı Perşembe gününün yanlış bir tarihlendirme olduğunu bu hatanın en önemli sebepleri arasında Arap gazeteciliği alanında ilk eseri kaleme alan Tirâzî’nin ve gerek İslam Ansiklopedisi gerekse Gall ve Suplemant’ta “Farisü’ş-Şidyâk” maddesini yazan Brockelman’ın yanlış

TÜRK MATBAACILIĞININ GELİŞİMİNDE BİR SAYFA: CEVÂİB MATBAASI

tarihlendirmesini araştırmacıların tekrarlaması olarak göstermekte ve konuyu titizlikle inceleyen Civelek, gazetesinin ilk nüshasına ulaştığını belirterek, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, 254, 1-3 nolu mikrofilmde ve Millet Kütüphanesi, Arabi, 4253'de mevcuttur açıklamasıyla belgelemektedir. Ayrıntılar için Bkz. Civelek, s. 300, dipnot 214-215. Ayrıca gazetesinin kuruluş tarihini doğru olarak veren bir başka kaynak için bakınız, Aytaç, *a.g.m.*, s. 1017

⁵⁸ Şidyâk, gazetesinin ismini neden öyle belirlediğinin nedenlerini *Sırru'l-Leyâl fi'l-Kalbi ve'l-İbdâl*, adlı kitabında (Matba'atü'l-Cevâib İstanbul H. 1299, s. 96) açıklamıştır. Buna göre, gazetesinin ismi Arapça el-Câibe الجائبة kelimesinin çoğulu olan el-Cevâib الجواب “dolaşan, yayılan, olağan dışı önemli haberler” anlamını taşımaktadır.

⁵⁹ Civelek, *a.g.e.*, s. 369.

⁶⁰ İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, T. T. K., Ankara 1989, s. 17-18.

⁶¹ Civelek, *a.g.e.*, s. 307.

⁶² Gazeteyi ilk destekleyen sultan Abdülmecit'dir. Gazetesinin çıkmasından birkaç gün sonra ölmüştür. Bkz. Aytaç, *a.g.m.*, s. 1017. Daha sonra gazeteyi tahta geçen Sultan Abdülzaziz ve sonrasında Sultan Abdülhamit de desteklemiştir.

⁶³ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, Cilt II, Çeviren: Ahmet Fidan & Hasan Menteş, Ankara Tsz., s. 498; Er, *a.g.e.*, s. 13.

⁶⁴ Yurdaydın, s. 219.

⁶⁵ C. Ernest Dawn, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 144

⁶⁶ Orhan Koloğlu, “Osmanlı'daki Türkçe Dışı Basın”, *Kebikeç*, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara 1995, s. 130; Savran, *a.g.e.*, s. 21.

⁶⁷ Er, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁸ Huart, *a.g.e.*, s. 407.

⁶⁹ Civelek, *a.g.e.*, s. 260.

⁷⁰ Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

⁷¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çeviren: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 2000, s. 230-231.

⁷² N. Zeine, *Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çeviren: Emrah Akbaş, İstanbul 2003, s. 44.

⁷³ Zeine, *a.g.e.*, s. 47.

⁷⁴ Civelek, *a.g.e.* s. 261.

⁷⁵ Sevinç, Necdet, *Ajan okulları*, İstanbul 1975, s. 24.

⁷⁶ Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbuatı*, Derleyen: Ali Birinci, Ankara tsz., s. 129.

⁷⁷ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, Kahire 1961, s. 30.

⁷⁸ Dayf, *a.g.e.*, s. 30.

⁷⁹ Dayf, *a.g.e.*, s. 32.

⁸⁰ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çeviren: Azmi Yüksel & Rahmi Er, Ankara 1993, s. 169.

⁸¹ Sadi Çöğenli, *Eski Harflerle Basılmış Arapça Dilbilgisi Kitapları Katalogu*, Erzurum 1987, s. 13.

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

Musa Yıldız*

Özet: Bu çalışmada Mısırlı edebiyatçı Yahyâ Hakkî'nin hayatı, eserleri ile *Kunnâ Selâsete Eytâm* adlı öyküsü, kahramanlar, olaylar, modern anlatım teknikleri, tasvirler ve dil açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahyâ Hakkî, Kunnâ Selâsete Eytâm, Kısa Öykü, Mısır Edebiyatı.

Kunnâ Selâsete Eytâm by Yahia Hakkî

Summary: The present study has dealt with Yahia Hakkî's life, his works, and especially his short story *Kunnâ Salâsata Aytâm* in terms of characters, events, modern narrative techniques, descriptions and language.

Key Words: Yahia Hakkî, Kunnâ Selâsete Eytâm, Short Story, Egyptian Literature.

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (e-posta: ymusa@gazi.edu.tr).

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

Bu çalışmada anne ve babasının ölümünden sonra iki ablasıyla yalnız kalan bir gencin traji-komik hayatını konu edinen Mısırlı edebiyatçı Yahyâ Hakkî'nin *Kunnâ Selâsete Eytâm* ("Üç Yetimdik", 1942) adlı kısa öyküsünün çözümlemesi amaçlanmaktadır. Yahyâ Hakkî, 7 Ocak 1905 tarihinde Kahire'nin Seyyide Zeyneb semtinde doğdu. Anadolu'dan Mora'ya, oradan da Mısır'a göç etmiş Türk-Arnaut kökenli kültürlü bir aileye mensuptu¹.

1925 yılında Hukuk Fakültesinden mezun oldu ve bir süre Kahire Adliyesinde çalıştı. Sonra İskenderiye ve Demenhûr şehirlerinde savcılık görevinde bulundu. 1927-1929 yılları arasında Yukarı Mısır'daki Asyût şehrine bağlı Menfalût ilçesinde kaymakam vekilliği yaptı². Menfalût'ta edindiği tecrübe ve izlenimler bir öykü yazarı olarak kendisine zengin bir malzeme birikimi sağladı. Burada Mısır kırsal kesiminde hayat süren çiftçilerle kaynaşma ve onları yakından tanıma imkânı buldu³.

İngiliz ve Fransız edebiyatlarından daha çok Rus edebiyatından etkilenen Yahyâ Hakkî, 1922-1923 yıllarında kısa öykü yazmakla işe başladı. İlk öyküleri *el-Fecr* ve *es-Siyâse* gazetelerinde yayımlandı⁴.

1929-1930 yılları arasında Mısır'ın Cidde Konsolosluğunda arşiv sekreterliği yaptı⁵. 1931-1935 yılları arasında Mısır'ın İstanbul konsolosluğuna sekreter olarak atandı. Orada Mustafa Kemal Atatürk hakkında çok şey okudu. Birkaç kez Atatürk ile görüştü⁶. O dönemde Türkiye'nin Shakespeare'i diye tanımladığı Abdülhak Hamit (1852-1937) ve Yahya Kemal (1884-1958) ile tanışma fırsatı buldu⁷.

1935-1939 yılları arasında Roma Büyükelçiliğinde konsolos yardımcılığı yaptı. 1939-1949 yılları arasında Dış İşleri Bakanlığında çeşitli görevlerde bulundu. 1942'de ilk evliliğini yaptı; ancak evliliğinin üçüncü ayında karısı amansız bir hastalığa yenik düşerek hayata veda etti. Karısının ölümü onu çok sarstı.

1942-1951 yılları arasında Paris Büyükelçiliğine birinci katip olarak atandı. 1951-1952 yılları arasında Mısır'ın Ankara Büyükelçiliğinde müsteşarlık görevinde bulundu. 1953 yılında Libya'ya orta elçi oldu. 1954 yılında Paris'te tanıştığı Jeanne Marie ile evlendi. Yabancı bir kadınla evlenmesi sebebiyle Dış İşleri Bakanlığındaki görevinden ayrıldıktan sonra⁸, Ticaret Bakanlığında İç Ticaret Genel Müdürü oldu. Bu görevin akabinde Sanat İdaresi Müdürü olarak atandı.

1955-1958 yılları arasında Mısır Millî Kütüphanesinin teknik danışmanlığını yaptı. 1959 yılında *el-Mecelle* dergisinin Yazı İşleri Müdürlüğünü yapmak üzere görevinden istifa etti. Sanat ve Edebiyat Yüksek Kurulu üyeliğine atandı. 1967 yılında edebiyat derneklerinin aday göstermesi üzerine Devlet Takdir Ödülünü aldı. Sinema Kurulu tarafından da el-Bûstacî ("Postacı", 1934) adlı öyküsünden dolayı ödüllendirildi. 1975 yılında Cemâl

‘Abdunnâsir Ödülüne lâyık görüldü. Amerika’nın Princeton Üniversitesinde Orta Doğu Araştırmaları bölümünde bir süre hocalık yaptı (1976)⁹.

Geriye çok sayıda kısa öykü, roman, hatıra, eleştiri ve inceleme alanlarında eser bırakan Yahyâ Hakkî¹⁰ 1992 yılında vefat etti¹¹.

Kendisinin olgunlaşmasında ve iyi bir yazar olmasında iki kişinin rolü büyüktür. Bunlardan birincisi ağabeyi İbrâhîm’dir. Yahyâ Hakkî daha küçük yaşta ağabeyinin zengin kütüphanesinden yararlanmış, bu kitaplar vasıtasıyla Arapça ve İngilizce kaynaklara ulaşma fırsatı bulmuştur. Yine ağabeyi vasıtasıyla daha Menfalût’ta kaymakam vekilliği yaptığı sırada el-Medrasetu’l-Hadîse (“Modern Ekol”) üyeleriyle tanışma şansını yakalamıştır. İkinci kişi ise, amcası Mahmûd Tâhir Hakkî’dir. O da Mısır’da roman türünün ilk örneklerinden olan *Azrâ’ Dinşevây*¹² (Dinşevây’ın Bakireleri, 1906)’ın yazarıdır¹³. Amcası Mahmûd Tâhir Hakkî, ona öykü sanatını sevdi ren kişidir¹⁴.

Kunnâ Selâsete Eytâm kısa öyküsünü şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ana kahraman daha annesi ona hamileyken babasını kaybeder. İki ablasıyla beraber öksüz olarak annesinin koruması altında büyür. Devlet memuru olup işe başladığı ilk ay da annesi ölür. Bunun üzerine iki ablasının geçimini de sağlamak zorunda kalır. Evlilik yaşları geçmek üzere olan iki ablasını maddî durumları iyi olan insanlarla evlendirmek için ne var, ne yok satarak, yaşadıkları kenar mahalleden Kahire’nin iyi bir semtine kiraya çıkar ve çevreden onlara koca bulmaya çalışır. Ancak ablalarına koca arayan ana kahraman kendisine bir eş bulur. Evleneceği kişinin ailesinin isteği üzerine içgüveyi olur ve ablalarını da teyzesinin yanına gönderir. Kısacası öykünün son cümlesi olan “Ava giden, avlanır.” sözü bu duruma uygun düşer. Ava giden ana kahraman amacına ulaşmadan başkaları tarafından avlanır.

Öykü de ana kahramanın adı verilmez. O aynı zamanda öykünün anlatıcısıdır. Öksüz büyüyen ana kahraman annesinin ölümü üzerine ablalarının da sorumluluğunu üstlenen güçlü bir kişiliğe sahiptir. Ancak öykünün sonunda bir kıza karşı zafiyetine yenik düşer. Öykünün sonundaki “Nikah saatinde herkes bana, dalgın olduğumu, sonra bir ara aniden gülümsediğimi söyledi. Bunun sebebinin, nikah memurunun sorusunun sıkıntısından olduğunu zannettiler. Oysa nasıl olduğunu, ben de bilmiyorum.” cümleleri onun içine düştüğü durumu iyi bir şekilde ortaya koyar niteliktedir.

Ana kahramandan sonra öyküde fonksiyonel olan kahramanlar, ablaları Nimet ve ‘Atiyye’dir. Onlar hakkında öyküde tanıtıcı cümleler yer almamaktadır. Anneleri öldükten sonra ana kahramanın ev hizmetlerini yaptıkları anlaşılmaktadır.

Öykünün sonunda ana kahramanın evlendiği anlaşılan Seniyye de bir diğer fonksiyonel kahramandır. Ana kahramanı bir süre peşinden koşturarak kız, sonunda ablalarını bırakarak içgüveyi olması şartıyla onu evlenmeye ikna eder. Seniyye’nin annesi Nasaf hanım ve öyküde ismi verilmeyen babası

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

olayların gelişmesinde ikincil rol oynayan kahramanlar olarak kabul edilebilir.

Yazar öyküsüne yaklaşık bir sayfalık bir girişle kahraman-anlatıcının şu cümleleriyle başlar:

“İşte evlendi ve eşini öpüyor. Onu her öpüşte Allah’tan kendisine soyunu sürdürecektir hayırlı bir erkek evlat vermesi için dua ediyor. İşin ilginç yanı, şöhret ve mal istemiyor.

Beklenen gün geldi çattı. Ebe eline hamur yumuşaklığında ve kokusunda bir kundak tutuşturdu.

“Kız, kız... Allah’ın bir nimeti bu.” dedi.

Ona Nimet adını verdi.

Dileklerin çoğunun tamahkârlık, bazı duaların nankörlük ve Allah’ın işine karışmak olduğunu anlayamadı. Namazlarında Rabbine duaya devam etti, rükû ve secdelerinde yalvarışını bir hayli uzattı.

Korku ve umut arasında beklenen gün bir daha geldi. Ebe ona böcek gibi kıvranan bir kundak vererek:

“Kız, Kız... Allah’ın bir hediyesi bu.” dedi.

İkinci kızına da Atiyye adını verdi.

“Nimet” ve “Atiyye” adları rızayı belirtmekten daha çok, zorunluluğu çağırıyordu. Bugünün zorunlu rızası, yarın vaadin gerçekleşmesi dileğine bağlıydı. Erkek çocuğu olmayan baba gönlündeki bütün iman kıvılcıklarını harekete geçirip, Allah’a var gücüyle yöneliyor, yakarışını ve acizliğini tekrarlıyordu. Duası bir gün kabul oldu. Beklenen çocuk ana rahminde oluştu.

O sırada babam, dileğine eriştiğini ve oğlunun varlığıyla amacının gerçekleştiğini öğrenmeden öldü. Okun yaydan çıkışının bedeli; gerilmiş yayın kopmasına mal olmuştu. Kişilerin mutluluğunun nesilleri sürdürme karşısında bir önemi yok.

Böylece öksüz doğdum. Buna rağmen babama yabancı sayılmam. Oturma odasına her girişimde gözüm duvarda asılı duran solgun fotoğrafına takılır ve onun sanki beni çağırıcısına gülümsediğini görürüm...”

Öykü bu giriş cümlelerinde de görüldüğü gibi, başlangıçta 3. tekil anlatımıyla (o’lu anlatım) başlar; ancak birinci tekil şahıs anlatımıyla (ben’li anlatım) sonuna kadar devam eder. Yazar modern anlatım tekniklerinden iç monolog tekniğini öykünün iki yerinde başarılı bir şekilde kullanır. Bunlar şu cümlelerdir:

“Plan tuttu, öyleyse sabırla bekleyelim ve Allah’a tevekkül edelim.”

“İlk ve son ziyaretimiz olsun. Ben buraya erkek evladı olmayan bir aileyle karşılıklı ziyaretleşelim diye gelmedim.”

Öykünün örgüsü oldukça sağlamdır. Çok fazla olmamakla birlikte öyküde zaman zaman kullanılan diyaloglar öyküye bir dinamizm kazandırmaktadır.

Ana kahramanın Seniyye ile karşılaşma anını ve Seniyye’yi tasvir etmesi şu şekilde oldukça dikkat çekmektedir:

“Ne diyeyim? Bu buluşma hayatımın başlangıcıydı. Bundan öncesi kapkara bir cehalet, sonrası ışık ve aydınlık oldu. Onunla konuşurken gizlice bakıyordum. Yoksa benim bulanık gören gözlerim bütün bu güzellikle yüz yüze gelmeye nasıl dayanabilirdi? Onun yanında, güneşe bırakılan sırlıslıkam bir köpek yavrusu gibiydim... Onu görmeden önce giyinmenin bir sanat olduğunu bilmiyordum... Sanki vücudu bir dilek tutmuş ve elbisesi de bu dileği gerçekleştirmişti. Adeta elbise de aynı arzuyu duymuştu ve bu beden kendisinde huzuru ve hayatın tadını bulduğu bir dost olmuştu ona... Nice şeyleri gösteren ve nice şeyleri gizleyen bir elbise! Vücudunu sarıp az kalsın onu esir alacaktı! Oysa elbisenin esiri, özgür ve elbiseye hakimdi. Etekleri de içinde gizlediklerini göstermekle göstermemek arasında tereddüt edercesine salınıyordu. Ayakkabısının şıklığı örtüklerini sorgulamaktan alıkoyardı insanı. Başındaki her bir saç ona doğru yarıştıyordu ve adeta rıza göstererek biri diğerinin yanında sıraya giriyor ya da onun altında duruyordu. Ayrıca her bir tel, süsün bir parçası olduğunun farkında ve kendine biçilen rolden mutluluk duymaktaydı. Bu beden parçalansa ve bin parçaya bölünse, yine de güzelliğinden bir şey kaybetmezdi. Güldü; içinde çocuk saflığı, gençlik neşesi, tecrübenin acılığını taşıyan bu gülüş, bir ömre bedeldi... Suçlu bir ağız ve masum gözler...”

Öyküde diyaloglar da dahil olmak üzere baştan sonra kullanılan dil edebî Arapça (el-Luğatu'l-Fushâ)dır.

Necib Mahfûz (1911-) kuşağından Arap edebiyatında el-Medresetü'l-Hadise'nin öncülerinde olan¹⁵ Yahyâ Hakkî bu kısa öyküsüyle özelde Mısır toplumunda ve genelde doğu toplumlarında sıkça yaşanan başkalarına özenme problemini ana kahramanın şahsında çok iyi bir şekilde işlemektedir. Arap edebiyatına her alanda katkıları olan Yahyâ Hakkî, bu kısa öyküsüyle de Mısır öykücülüğünde kalıcı bir iz bırakmıştır. Onun bütün eserleri her zaman zevkle okunabilecek türden edebî eserlerdir.

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

EK-ÖYKÜNÜN ÇEVİRİSİ:

ÜÇ YETİMDİK¹⁶

İşte evlendi ve eşini öpüyor. Onu her öpüşte Allah'tan kendisine soyunu sürdürecektir hayırlı bir erkek evlat vermesi için dua ediyor. İşin ilginç yanı, şöhret ve mal istemiyor.

Beklenen gün geldi çatı. Ebe eline hamur yumuşaklığında ve kokusunda bir kundak tutuşturdu.

“Kız, kız... Allah'ın bir nimeti bu.” dedi.

Ona Nimet adını verdi.

Dileklerin çoğunun tamahkârlık, bazı duaların nankörlük ve Allah'ın işine karışmak olduğunu anlayamadı. Namazlarında Rabbine duaya devam etti, rükû ve secdelerinde yalvarışını bir hayli uzattı.

Korku ve umut arasında beklenen gün bir daha geldi. Ebe ona böcek gibi kıvranan bir kundak vererek:

“Kız, Kız... Allah'ın bir hediyesi bu.” dedi.

İkinci kızına da Atiyye adını verdi.

“Nimet” ve “Atiyye” adları rızayı belirtmekten daha çok, zorunluluğu çağırıyordu. Bugünün zorunlu rızası, yarın vadin gerçekleşmesi dileğine bağlıydı. Erkek çocuğu olmayan baba gönlündeki bütün iman kıvılcıklarını harekete geçirip, Allah'a var gücüyle yöneliyor, yakarışını ve acizliğini tekrarlıyordu. Duası bir gün kabul oldu. Beklenen çocuk ana rahminde oluştu.

O sırada babam, dileğine eriştiğini ve oğlunun varlığıyla amacının gerçekleştiğini öğrenmeden öldü. Okun yaydan çıkışının bedeli; gerilmiş yayın kopmasına mal olmuştu. Kişilerin mutluluğunun nesilleri sürdürme karşısında bir önemi yok.

Böylece öksüz doğdum. Buna rağmen babama yabancı sayılmam. Oturma odasına her girişimde gözüm duvarda asılı duran solgun fotoğrafına takılır ve onun sanki beni çağırıcısına gülümsediğini görürüm...

* * *

Devlet memuru olup daha ilk maaşımı almıştım ki annem de öldü. Sanki mürüvvetimi görmeden bizden ayrılmak istemiyordu. Cenazenin ardından tek başıma yürüdüm. Kız kardeşlerim Nimet ve Atiyye ise pencereden sarkıp ağıt yakarak dövünüp duruyorlardı. Cenazeye katılanların çoğunun göz ucuyla kız kardeşlerimin yüzlerine ve göğüslerine baktıklarını gördüm. O anda kendime gelerek bir aile reisi olduğumu fark ettim. Ama ne aile! İki güzel genç kız.

Gerçekten ikisi de güzel. Bu konuda yanılısam bile, benden başka kimleri var? Bükük belimi doğrulttum ve başımı dik tutarak yürüdüm. Mezarın başında sabırlı, güçlü olmamı salık veren sözleri, herhangi bir öfke ya da nefret duymadan kabul ettim.

Günler gelip geçti. Mazi ve mazidekiler unutulup gitti. Derken kız kardeşlerimle birlikte dünyanın en mutlu insanı olduğumu fark ettim. Üçümüz de gençliğimizin baharında ve en güzel çağındaydık. Eğlencesi, hırçınlığı, konuşması, zıplaması, kokusu, tazeliği ve serbestliği ve eşitliğiyle hayatın içinde olup, hayata sırt çevirmiş yaşlılığın baskısından ve saldırgan çocukluk boğuşmasından uzaktık. İyi ki üçümüzün harcamasına yetecek varlığımız yoktu. Bu yüzden erkek öne çıktı, kızlar ise evde oturdular. Allah ayrıca onları üniversiteden, edebiyat ve felsefeden de kurtardı. Onlara havalarda gezinmeyen bir akıl ve yapmacık olmayan bir huy bağısladı. Her ikisi de vücut ve akıl yönünden bir bayan olarak yetiştiler. Bir tartışma ya da anlaşmazlık, konuşmalarımızın havasını bozmuyordu. Öyle bir dostluk ki, benim başka isteklerde bulunmama fırsat vermiyordu. Hangi erkek benim gibi etrafını bir kız değil iki kız sarıp, güçlerinin yettiği ilgi ve samimiyete ulaşmıştı? Kıyafetimin düzgünlüğü ve yemeklerimin güzelliği evli olan arkadaşlarımdan hiç de geri kalmıyordu. Üstelik bu nimetlerin bedelini tıpkı iş arkadaşlarımdan yüzünde büroda fark ettiğim şekilde gam, keder ve sıkıntı ile ödemiordum.

İçim rahat ve bedenim huzurluydu. Tıpkı gözleri açılmamış üç yavru kedi misali birbirimize sokuluvermiş, yaşıyorduk. Tam bir halkaydık. İşte Nimet; onun rolü şefkatli anneyi oynamaktı ve o da bunu yaptı. O hepimizden ağırbaşlı ve dengeliydi. Evin harcamaları ve idaresi onun elindeydi. Atiyye ise çaktırmadan üzerine titrediğimiz evin şımarık kızı olarak kaldı. Konuşmaları sırasında tesadüfi olarak söylediği en küçük isteğini bile hatırlamaya çalışır ve fırsatını bulana kadar bekledik. İsteklerini aramaktan duyduğumuz yorgunluktan lezzet alırdık. Uygun zamanı buluncaya kadar da yaptıklarımızı gizlemeye çalışırdık. Şaşkınlığına birlikte güler ve sunduğumuz hediyelerin sevincini birlikte yaşadık... Bazen başımı Atiyye'nin dizine koyardım; o da yavrusunun başını bitleyen ve kulaklarına bir şeyler fısıldayan bir anne maymun gibi uzun parmaklarıyla saçlarımı okşardı... Yanı başımızda bizi tatlı tebessümlerine boğan, benim birkaç iç çamaşırımı diken Nimet bulunurdu. Eğer biz, kendi hâlimize bırakılsak, birbirimizi tamamlayan bir huzur içinde yaşar giderdik. Ancak insanlar da başkalarına yardım, iyilik yapma ve teşvik etme konusunda samimiyet, sevgi ve istek varken bu nasıl olabilirdi?!. Bazı akrabalarım ve tanıdıklarım kulağıma "Kız kardeşlerini ne zaman evlendiriyorsun? Artık zamanı geldi!" diye fısıldamaya başladılar bile. Bir keresinde de "Timsah mahallesinin arka taraflarında, el-Hacer sokağında kuytu bir yerdeki, oradan kimsenin ziyaretine gidilmeyen ve kimsenin ziyaret etmediği eski evinize kapanmışken, nasıl oluyor da onlara iyi birer koca bulmayı ümit ediyorsun ya da çöpçatan bir kadına ve onun entrikalarına mı güveniyorsun?" demişlerdi.

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

Korkarak, çaktırmadan kız kardeşlerimin gözlerine bakmaya başladım ve kendi kendime sordum:

“Bunlar susamış, aç gözler mi?..”

Bazen bana öyle geliyor ki; onların konuşkan bakışları birden suskunlaşıyor ve boşluğa dalıyor. Sanki bu güzel bakışların altında birazcık hüznün ve mahrumiyet gizleniyor. Ey baykuş gözlü, fare dişli, öküz inatlı ve oğlak gibi sabırsız kara şeytan! Ne kadar hile yapsan da bundan sonra benden saklanamayacaksın!

Geceyi düşüncelere dalarak geçirdim. Sabah, gecenin karanlığını ve basiretimi aydınlattı. Gerçek bana gündüzün aydınlığında, kasları güçlü, çirkin bir vücut şeklinde göründü. Tabiatı yanılmaya çalışmanın faydası yok. Fedakarlık, yalnızlığa tahammül, teslimiyet ve vazgeçmenin acılığına sabretmek gerekir... Kendime bir program yaptım ve kız kardeşlerim de dahil, kimseye danışmadan uygulamaya karar verdim. Akrabalara da başvurmayacağım; çünkü onlar atasözünde denildiği gibi akreptirler. Arabulucu kadına da sığınmayacağım. Çünkü o da yaşlı bir aracıdır. Asıl sorun iyi kocanın bize gelmemesinde mi yatıyor? Öyleyse biz onu arayalım. Ona gidelim, onun bulunduğu yere. Şayet hileyle avlanması gerekirse, aldatici ağı bizzat kendim hazırlayacağım ve onu elimle yoluna koyacağım. Bu av helal bir avdır. Allah katında en sevdiğim insanlara iyi bir koca ayarlamaktan daha büyük sevap ne olabilir ki?

Bazı süs eşyalarını sattım, tasarruf fonuna yatırdığım paramın tamamını çektim. Garden City¹⁷ semtinde bana pahalı gelen kutu gibi bir daire kiraldım. Süleyman Paşa mağazalarından eve birkaç parça mobilya satın aldım. İzinle el-Hacer sokağı! Kölelik kaldırıldı. Allah aşkına özgürlüğümüzü ver bize! Siz ey sandıklar, çekmeceler, şamdanlar, yıldızlı aynalar, kanepeler ve sedef kakmalı koltuklar! Hayırlı bir adım için veda edin müzâyede salonlarına. Her konaklamanın kısa ve her dostluğun ayrılıkla noktalandığı bir dünyadayız biz. Size göz yaşıyla ağıt yakmamı mı bekliyorsunuz? Kim geçmişse bakarsa, Hansâ¹⁸'nin gözyaşları bile yetmez ona! Bizden ağlamamızı mı istiyorsunuz? Aksine bizden unutmamızı isteyin, çabucak unutmamızı...

Binaya girdiğimde papazların ağırbaşlılığı ve imparatorların heybetine sahip Berberî bir kapıcı bizim için ayağa kalktı. Halıyla döşeli ve çiçek saksılarıyla süslü birkaç merdivenden sonra asansöre yöneldiğimde ve komisyoncunun “Burası antre, burası da çalışma odası” dediğini duyduğumda kalbim huzur buldu ve dedim ki: “Plan tuttu, öyleyse sabırla bekleyelim ve Allah’a tevekkül edelim.”

* * * * *

Bir süre yabancılık çektik. Sonra semte, oranın seslerine, oturanların yüzlerine ve âdetlerine alışmaya başladık. Bir sabah evden çıktım. Birdenbire karşı dairenin sahibiyle evinden çıkarken yüz yüze geldim. Beraber asan-

söre bindik... Nedense adama ısınmışım. İlk gülümseme benden geldi, sonra o da gülümsedi. Derken sohbe başladı. Kendisi üst düzey bir memur emeklisiymiş. Kendisinin ya da erkek kardeşinin veya kız kardeşinin yahut bir arkadaşının veyahut bir tanıdığının iyi bir oğlu olması için Allah'a dua ettim. "Belki ahlakımızı ve asaletimizi görürler, durumumuzu, dürüstlüğümüzü anlarlar ve kızıma talip olurlar." dedim kendi kendime. Adamı eve davet ettim. Öyle şaşırdım ki davetimi kolayca kabul etti. Kendisi ve eşi Nasaf Hanım geldiler. Nasaf Hanım kız kardeşlerime şefkatli bir ana gibi yaklaştı ve bizi evlerine çay içmeye davet etti. Ayrılırken:

"Umarım kızım Seniye İskenderiye'den dönmüştür de onu sizinle tanıştırmım."

Üzüntümü belli etmemeye çalıştım. Zira kız ismi değil, erkek ismi bekliyordum. Kendi kendime: "İlk ve son ziyaretimiz olsun. Ben buraya erkek evladı olmayan bir aileyle karşılıklı ziyaretleşelim diye gelmedim." dedim.

Belirlenen vakitte canım sıkın, moralim bozuk bir halde gittim... Seniye geldi! Ey insanlar! Cömertliğinizi ve iyiliğinizi benden esirgemeyin. Benim gibi tecrübesiz, toy bir delikanlıya acıyın. Onun karşısındaki heyecanımı ve şaşkınlığımı size anlatırsam bana gülmeyin.

Ne diyeyim? Bu buluşma hayatımın başlangıcıydı. Bundan öncesi kapkara bir cehalet, sonrası ışık ve aydınlık oldu. Onunla konuşurken gizlice bakıyordum. Yoksa benim bulanık gören gözlerim bütün bu güzellikle yüz yüze gelmeye nasıl dayanabilirdi? Onun yanında, güneşe bırakılan sırlıslık bir köpek yavrusu gibiydim... Onu görmeden önce giyinmenin bir sanat olduğunu bilmiyordum... Sanki vücudu bir dilek tutmuş ve elbisesi de bu dileği gerçekleştirmişti. Âdeta elbise de aynı arzuyu duymuştu ve bu beden kendisinde huzuru ve hayatın tadını bulduğu bir dost olmuştu ona... Nice şeyleri gösteren ve nice şeyleri gizleyen bir elbise! Vücudunu sarıp az kalsın onu esir alacaktı! Oysa elbisenin esiri, özgür ve elbiseye hakimdi. Etekleri de içinde gizlediklerini göstermekle göstermemek arasında tereddüt edencesine salınıyordu. Ayakkabısının şıklığı örttüklerini sorgulamaktan alıkoymadı insanı. Başındaki her bir saç, ona doğru yarışıyor ve âdeta rıza göstererek biri diğerinin yanında sıraya giriyor ya da onun altında duruyordu. Ayrıca her bir tel, süsün bir parçası olduğunun farkında ve kendine biçilen rolden mutluluk duymaktaydı. Bu beden parçalansa ve bin parçaya bölünse, yine de güzelliğinden bir şey kaybetmezdi. Güldü; içinde çocuk saflığı, gençlik neşesi, tecrübenin acılığını taşıyan bu gülüş, bir ömre bedeldi... Suçlu bir ağız ve masum gözler... Benimle pek ilgilenmedi. Sadece bir iki defa baktı. Buna rağmen ayrılırken ayaklarımı zorla çekiyordum. Okşayarak içime sızdığını sandığım parmaklarıyla ruhumu ve bedenimi saran ince bir dokunuşun yorgunluğunu hissediyordum. Kendimi çırılçıplak, altüst edilmiş, incelenmiş, denenmiş, boyu ölçülmüş, biçilmiş, tartılmış, ovalanmış, ısırılmış ve yere serilmiş gibi hissettim... Âdeta ruhumun telleri harekete geçirilmiş ve müziği duyulmuştu... Sonra gizli kitabım yerinden çıkarılmış, sayfaları ışığın altına

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

tutulmuş, satırları kelime kelime okunmuştu. Bütün bunlar olurken; gözler tereddüt içinde ve dudaklar sorgular gibiydi. Sonra ikimizin hayatının sonuna kadar bozulamayacak kesin kararı verdim.

Ey insanlar! Bana bir kez daha acıyın. Eğer size gerçekten yorulduğumu; ancak yorgunluktan büyük bir lezzet aldığımı söylersem bana yine de gülmeyin... Karardan korkmadım. Aksine bana süzerek bakmasından memnun oldum. Yüksek ücret peşinde, ulaşılmaz zor doktorun elleri arasında debelenmekten mutlu olduğu kadar, iyileşme umudunun mutlu etmediği bir hasta gibiydim. Oradan ayrıldım, hâlâ tattığım lezzetin tadı damağımdaydı... Evimize girince kız kardeşlerime dönüp baktım ve içimi üzüntü kaplayarak kendi kendime: “Vallahi, tek eksikleri köylü kızları gibi, saçlarının uzun olması ve kalın çoraplarının dizlerini örtmesi. Allah’ın izniyle yarından itibaren kılık kıyafetlerine ve süslerine önem vermeleri için onlarla ilgileneceğim. Yoksa çizdiğim planım başarısızlığa uğrayacak...” dedim.

Ancak ertesi gün, Seniyye dışındaki her şeyi unuttum! Tekrar onu ziyaret etmek için iyi bir sebep bulmaya çalıştım; fakat başaramadım. Üstelik dairenin kapısı yüzüme kapatıldı. Belki de onlar kızlarına gizlice bakarken ağzımın suyunun aktığını görüp, hâlime acıdılar ve bir serap peşinde koşmamamı istediler? Beni kasıtlı olarak uzaklaştırmak istediklerini hissettiğimde tedirginliğim arttı. Dengeli ve edepli olarak tanındığım hâlde, kendimi kontrol edemez oldum. Şaşkınlığımdan ancak çocukların ve delilerin yapabileceği hâl ve tavırları sergilediğimi fark ettim. Hizmetçilerden rüşvetle yardım istedim, onlar da benimle dalga geçtiler. Yolunu kestim, önüne mektuplarımı attım. Onu, gölgesi gibi takip ettim. Bütün bunlara rağmen bana bir kelime ya da bir gülümseme bile lütfetmedi. Size yemin ederim ki benim bu durumum üzerinden ne kadar süre geçtiğini bilmiyorum. Belki bir hafta, belki de birkaç ay geçmiştir. Sonunda sabrım taşıtı, eğer bu işkence biraz daha sürerse acının beni yıkacağını, kalbimi parçalayacağını ve beni öldüreceğini hissettim. Bir gün yolda yürürken önüne çıktım ve kolundan tuttum. İçinde öfke ve ümit titreyişi olan bir tutuştu bu. Bağırdım:

“Ne sanıyorsun sen? Hayat boyu peşinden mi koşacağım? Sanki bu dünyada zât-ı âlinizin arkasında koşmaktan başka işim yok? Af edersiniz! Şimdi sizden tek bir kelime duymak istiyorum... Evet ya da hayır.”

Yüzüme bakıp gülümsedi...

Onunla beraber, daha önceden görmediği, meçhul ve büyüleyici bir şehri gözlemleyen turist gibi Kahire’nin gezilecek yerlerini ziyaret ettim... Papağan gibi Nil Kasidesini¹⁹ okuyordum. Seniyye de bana beyit beyit açıklıyor, anlamlarının güzelliğini ve dikkat edilmesi gereken yerleri anlatıyordu. Daha önce hayvanat bahçesini ziyaret ettiğimde hiçbir şey görememiştim. İlk defa saf, güzel ve hüznünlü gözler, müebbet hapis parmaklıkları ardından benimle konuştular. Bana, yalnızlıklarından ve acılarından şikayette bulundular.

Sürüngenler, uçanlar ve dört ayak üzerinde yürüyenlerin hepsiyle kardeş olduğumda, içimi kaplayan büyük ferahlığı Seniyye'ye borçluyum...

Bir gün bana dedi ki:

“Öyleyse ne yapalım? Yeni bir memur olduğun, az maaş aldığın ve bu maaşla Garden City’de nasıl geçindiğini anlayamadığı için babam kesinlikle karşı çıkıyor...”

Sıkıntıdan başımı öne eğdiğimi görünce de sözlerine şöyle devam etti:

“Fakat annem benden yana...”

Karar, Nimet ve Atiyye’nin teyzelerinden birinin yanında kalmak için gitmeleri, benim de onların evlerine taşınmam yönündeydi...

Nikah saatinde herkes bana, dalgın olduğumu, sonra bir ara aniden gülümsediğimi söyledi. Bunun sebebinin, nikah memurunun sorusunun sıkıntısından olduğunu zannettiler. Oysa nasıl olduğunu, ben de bilmiyordum. Bana uygun düşen o atasözündeki esprinin acımasızlığını o anda fark ettiğimi bilmiyorlardı. Ne demişler?

“Ava giden, avlanır...”

¹ Fu’âd Devvâre, *‘Aşratu Udebâ’ Yetehaddesûn*, Kahire 1986, s.146.

² Sa’îd Cevde es-Sehhâr, *Musavver A’lâmi’l-Fikri’l-‘Arabî*, Kahire ts. III, 58.

³ Yahyâ Hakkî, *Kennâsetu’ d-Dukkân Sîre Zâtiyye*, Kahire 1992, s.35.

⁴ a.e., s.140-141.

⁵ a.e., s.38.

⁶ a.e., s.40.

⁷ Yahyâ Hakkî, *Unşûdetun fî’l-Besâta*, Kahire 1987, s.92-93.

⁸ J. Brugmann, *An Introduction to the History of the Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984, s.264.

⁹ Sa’îd Cevde es-Sehhâr, a.g.e., s.58.

¹⁰ Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. ‘Alî er-Râ’î, *Dirâsât fî’r-Rivâyeti’l-Misriyye*, Kahire 1964, s.180-182; Mustafâ İbrâhîm Hasen, *Yahyâ Hakkî Mubdî’an ve Nâkiden*, Kahire 1970; Semîr Vehbî, “el-Bî’etu ve Te’sîrûhâ ‘alâ İntâci Yahyâ Hakkî”, *Seb’üne Şem’a fî Hayâti Yahyâ Hakkî* (Yay. Haz. Yûsuf eş-Şârûnî), Kahire 1975, s.55-73; Sâlih el-Mursî, “Yahyâ Hakkî Ebî’llezî Esâbenî bi-‘Ukdeti Üdîb”, *Seb’üne Şem’a fî Hayâti Yahyâ Hakkî* (Yay. Haz. Yûsuf eş-Şârûnî), Kahire 1975, s.103-126; Seyyid Hâmid en-Nessâc, “Yahyâ Hakkî ve’ s-Sûretu’l-Kisâsiyetu’l-Mevdû’iyyetu”, *Tetavvuru Fenni’l-Kissati’l-Kasîra fî Misr*, Kahire 1982, s.284-296; Ni’mât Ahmed Fu’âd, *Kimem Edebiye*, Kahire 1984, s.331-384; Se’îd Cevde es-Sehhâr, *Musavveru A’lâmi’l-Fikri’l-‘Arabî*, Kahire ts., III, 58; Muhammed Mendûr, *en-Nakdu’lve’n-nukkâdu’l-Mu’âsirûn*, Kahire ts., s.201-211; ‘Abdusselâm Muhammed eş-Şâzelî, *Şahsiyyetu’l-Musekkafî fî’r-Rivâyeti’l-Fenniyyeti’l-‘Arabîyyeti’l-Hadîse bi-Misr (1834-1952)*, Kahire 1988, s.267-277; Semer Rûhî Faysal, *Mu’cemu Rivâ’iyyine’l-‘Arab*, Trablus 1995, s.494-495; Robert B. Campbell, *Contemporary Arab Writers*, Beyrut 1996, I, 497-500; Ahmed ‘Alâvine, *Zeylu’l-A’lâm*, Cidde 1996, s.226-227; Hakkı Suçin, *Yahyâ Hakkî ve Kîsasuhâ el-Kasîra* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Ün., Sos. Bil. Enst., Ankara 1998; Fu’âd Devvâre, “Yahyâ Hakkî”, *Kitâbun fî Cerîde* (Teşrîn Gazetesinin Eki), S.38, 6 Aralık 2000, s.3.

YAHYÂ HAKKÎ'NİN KUNNÂ SELÂSETE EYTÂM ADLI ÖYKÜSÜ

¹¹ Kısa öykü koleksiyonları: *Dimâ'un ve Tîn* (1955), *Ummu'l-'Avâciz* (1955), *'Anter ve Cüliyet Kisasun ve Levhât* (1961); Romanı: *Sahî'n-Nevm* (1956); Kısa romanı: *Kindilu Ummi Hâşim* (1944, Bu kısa romanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Yıldız, "Yahyâ Hakkî'nin *Kindilu Ummi Hâşim*'i", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl 1, S.3, Ankara 2001, s.43-53; Hatıra türü eserleri: *Hallihâ 'ale'llâh* (1959), *Kenâsetu'd-Dukkân* (1992); Eleştiri, İnceleme ve Makaleleri: *Fecru'l-Kissati'l-Misriyye* (1960), *Yâ LEyl Yâ 'Ayn* (1960), *Hutuvât fî Nakd* (1961), *Fikratun fe'btisâme* (1962), *Dem'atun fe'bûsâme* (1969), *Te'âle ma'î ile'l-Kûnsîr* (1969), *Hakîbetun fî Yedi Musâfir* (1970), *'İtru'l-Ahbâb* (1971), *Nâsun fî'z-Zill* (1971), *Unşûde li'l-Besâta* (1973); Çevirileri: Jules Romains, *Duktûr Knock en İntişâru't-Tıbb* (1960), Morris Maeterlink, *el-'Usfûru'l-Ezrak* (1966), Desmond Stewart, *el-Kâhira* (1969); Edith Saunders, *el-Ebû'd-Dillil* (1970), Michael Sadoviano, *el-Balta* (1972), Stewan Zveig, *Lâ'ibu'ş-Şatranc* (1973), thomans Mann, *Tonio Kröger* (1973). Bütün eserleri 1975-1977 yılları arasında *Mu'ellefât Yahyâ Hakkî* adıyla Kahire'de el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb tarafından sekiz cilt hâlinde basılmıştır.

¹² Roman hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Ankara 1997, s.74.

¹³ Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrâma'r-Rivâyeti'l-'Arabiyeti'l-Hadîse*, Kahire 1985, s.52.

¹⁴ Seyyid Hâmid en-Nessâc *Tetavvuru Fenni'l-Kissati'l-Kasîra fî Misr*, Kahire 1982, s.285.

¹⁵ Brugman, *a.g.e.*, s. 263; M. M. Badawi, *a Short History of Modern Arabic Literature*, Oxford 1993, s.131.

¹⁶ Tâhir Ahmed Mekkî'nin *el-Kissatu'l-Kasîra* (Kahire 1988) kitabının s.123-130 arasındaki "Kunnâ Selâsete Eytâm" adlı hikayenin Arapça aslından çevirisidir (Ç.N.).

¹⁷ Kahire'nin gelir düzeyi yüksek ailelerin yaşadığı bir semti (Ç.N.).

¹⁸ *el-Hansâ'* (ö.24/645): Bir baskın sırasında öldürülen kardeşleri Muaviye ve Sahr'ın arkasından göz yaşı dökerek ağıtlar yakan Cahiliye ve İslâm dönemlerinde yaşamış bir kadın şair. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Şakir Ergin, "Hansa", *TDVİA*, XVI, 46-47; Sait Sena, *al-Hansâ* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1985 (Ç.N.).

¹⁹ Türk kökenli Mısırlı şair Ahmed Şevkî (1868-1932)'nin bir kasidesidir. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "Ahmed Şevkî", *TDVİA*, II, 136-138; Ahmet Kazım Ürün, *Mısır'da Türk Bir Şair Ahmed Şevki*, İstanbul 2002 (Ç.N.).

TANITIM

ARAP POETİKASI

İbrahim Özay*

Adonis'in *eş-Şi'riyyetu'l-'Arabiyye* başlıklı eseri Emrullah İşler'in çevirisiyle *Arap Poetikası* adıyla 2004 yılında Yapı Kredi Yayınları arasında çıktı.

Araplar için şiir, özellikle Cahiliye şiiri sadece bir ezgi antolojisi değil, aynı zamanda bilgi koleksiyonu, doğru ve yanlış cetveli, başvurdukları bir kaynak, hakikat ve hikmet deposu, akıl ürünlerinin toplandığı yer ve yol gösterici bir rehberdir. Arapçanın büyük çağdaş şairlerinden biri olan Adonis, Arap Poetikasıyla ilgili Doğu-Batı, şiir-şarkı, dil-kültür, gelenek-modernite çevresinde geliştirdiği düşüncelerini *Arap Poetikası* adlı eserinde dile getirmektedir. 99 sayfadan oluşan eser, şairin 1984 yılının Haziran ayında Collège de France'da verdiği dört konferanstan oluşmaktadır: Poetika ve Cahiliye Sözelligi, Poetika ve Kur'anî Çevre, Poetika ve Düşünce, Poetika ve Modernite.

Şair birinci konferansındaki "sözellik" terimini, Cahiliye dönemi Arap şiirinin sözlü ve işitsel bir kültür ortamında sözel olarak geliştiğini vurgulamak; bu şiirin Cahiliye dönemine ait bir kitap içerisinde yazılı olarak bize ulaşmadığını, aksine hafızalarda kaydedilen şiirlerin rivayet kanalıyla aktarıldığını göstermek; bu şiirin özellikleri ve bunların sonraki asırlarda Arap şiirinin yazımına özellikle de estetiğine etkisini belirtmek için kullanmıştır. Sonraki yüzyıllarda, büyük çapta, Arap şiir eleştirisi ve bizzat Arap poetikasına bakış, Cahiliye poetikasının sözellik özellikleri üzerine kurulmuştur. Öte yandan Cahiliye şiiri, ister eleştirel açıdan, ister değerlendirme gözüyle bakılsın, Arapların ilk şiiridir. Bu niteliği ile onda, ilk Arap sözünün hayatla, ilk Arap insanın da kendisi ve başkası ile buluşması vardır. Arap şiiri, yalnızca bir konuşma denemesi değil, aynı zamanda hayat ve varlık tecrübesidir. Bu şiirde Arabın, ilk tarih ve zaman bilinci ortaya konmakta, öte yandan toplumsal Arap bilinçaltının büyük bir kısmı gizli bulunmaktadır.

Fakat Adonis'e göre, günümüzde bu şiirle olan ilişkimizde yaygın bir krizle karşılaşmaktayız. Bu kriz, onu yorumlayan ve kurallarını ortaya koyan eleştirel yaklaşımda saklıdır. Sözel bir şiir olma niteliğinden hareketle onun pek çok özellikleri belirlenmiş, bu özellikler yazılı poetikanın kesin ölçü kurallarına dönüştürülmüştür. Öyle ki, Halil b. Ahmed'in belirlediği sözel yöneme göre vezinli sözler şiir kabul edilmiştir. Ancak daha sonra gelenler, Halil b. Ahmed'in yaptıklarını *etnik ve ideolojik* tarzda okumuşlar, onun betimlemeli çalışmalarını, Araplarla diğer milletler arasındaki siyasî, kültürel ve etnik çekişmelerin etkisiyle normatif kural derecesine yükseltmişlerdir. Böylece şiir sözü, bağımsız olacağı ve yaratıcı bir etkinlikle hareket edeceği yerde, belirli nazım kurallarına hapsedilmiştir.

* Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (e-posta: ozay@gazi.edu.tr).

TANITIM

Adonis, “Poetika ve Kur’anî Çevre” isimli ikinci konferansında, Kur’an metnini Cahiliye şiiri ile karşılaştırarak ele alan eserlerden, mesela Ebû ‘Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân, el-Ferrâ’nın Me‘ânî’l-Kur’ân, İbn Kuteybe’nin Muşkilu’l-Kur’ân’ından bahseder. Kur’an metnine özgü yapılan bu çalışmaların yanı sıra, şiir ve dille ilgili çalışmalara da değinir. Bu çalışmaları yapanlar, doğruluk ve dikkat bakımından Cahiliye şiiri ile Kur’an metnini karşılaştırmışlar, ayrıca retorik bakımdan Kur’an nazmı ile şiir nazmı arasındaki ortak konuları tartışmışlardır. Bu konuya örnek olarak el-Kureşî’nin Cemheretu Eş‘ârî’l-‘Arab, Kudâme b. Ca‘fer’in Nakdu’ş-Şi‘r ile Ebû Hilâl el-Askerî’nin Kitâbu’s-Sinâateyn isimli eserleri verilebilir.

Yapılan bu çalışmalardan hareketle Adonis, Kur’an metninin Arap-İslam toplumunun kültürel ve yaratıcılık hareketinin temeli, kaynağı ve eksenini oluşturduğu ve Cahiliye poetikasının sözelliğinden yazının şiirselliğine geçiş zemin hazırladığı görüşüne varır. Şair, üçüncü konferansı olan “Poetika ve Düşünce” de Arap şiir eleştirisi; nahiv, belâgat, fıkıh ve kelam gibi Arapça ve İslamla ilgili bilimlerin temelini oluşturan epistemolojik sistem ile felsefi bilgi sistemini ele alır ve Arap yaratıcı yazısındaki poetika-düşünce bütünlüğüne Ebû Nuvâs, en-Nifferî ve el-Me‘arrî’ye ait metinlerden örnekler verir.

Son konferansı olan “Poetika ve Modernite” de Adonis, Arap modernite poetikasının, ancak onu, tarihî, sosyal, kültürel ve siyasî bağlamında ele aldığımızda doğru olarak anlayabileceğimizi savunur. Bu poetikanın hicrî ikinci (miladî sekizinci) asırda gelişmesi siyasî ve sosyal bakımdan eşitlik, adalet ve Müslümanlar arasında ırk ve renk ayrımı yapılmamasını talep eden devrimci hareketlerle bağlantılı olmuştur. Söz konusu sanatın gelişmesi aynı zamanda, kültürel miras anlayışı özellikle de dinî bakış açısını şu veya bu şekilde gözden geçiren düşünce hareketleriyle ilgilidir. Arap toplumunda poetik modernite sorunu, dar anlamda şiirin sınırlarını aşarak genel kültürel krize, bir anlamda kimlik krizine işaret eder.

Adonis yaptığı değerlendirmeler ışığında, Arap kültüründeki modernitenin, Arap düşüncesinin hem kendisi, hem de Arap geleneğinin bilgi tarihselliğiyle diyalog meselesi olduğu sonucuna varır. Modernite sorununu ele almak için öncelikle Arap hayat tarzına ve düşünce yapısına bakmak gerekmektedir. Arap düşüncesi, moderniteyi sorgulamadan önce kendini sorgulamalıdır. Arap modernitesinin Batılı bakış açısı ve Batı modernitesinin verileriyle ele alınması doğru olmaz. Aksine o, orijin ve tarih olarak Arap düşünce ufkunda incelenmeli, ayrıca özel verileri, epistemolojik araçları ve kendisinin ortaya koyduğu ya da ondan çıkan sorunlar çerçevesinde ele alınmalıdır.

Prof. Dr. Emrullah İşler tarafından Arapça aslından akıcı bir üslupla dilimize kazandırılan bu önemli eser, bizi, Yves Bonnefoy’un ön sözünde belirttiği gibi, dünyanın başka bölgelerinde bulunan daha ileri düşünce ve şiir tarzlarından haberdar eden kilometre taşlarından biridir.

TANITIM

MENİNSKİ SÖZLÜĞÜ

Kerem Kamil Koç*

Fransız asıllı, Polonyalı dilbilimci Franciszek Mesgnien Meninski'nin hacim ve içerik açısından oldukça önemli olan eseri ülkemizde nihayet okurlarla buluştu.

Meninski, 1620 senesinde Lorraine'de dünyaya geldi. Eğitimi Roma'da tamamladıktan sonra 1647 senesinde Polonya'ya geçerek kraliyet makamının şarkiyat şubesinde çalıştı. 1653'te Polonya büyükelçisi ile İstanbul'a geldi. İstanbul'da bulunduğu onüç yıl zarfında Türkçe ve doğu dillerini öğrendi. Ülkesine döndükten sonra Türkçe çevirmenlik yaptı. 1661'de Viyana'ya giderek I. Leopold'un emrinde doğu dilleri çevirmenliği yaptı. 1669'da Kudüs ve Suriye'de bulundu. 1680 senesinde I. Leopold'a adadığı sözlüğünü bu sözlük için özel olarak kurulan bir matbaada basarak yayımladı. Tarihin cilvesine bakın ki zamanının en büyük Osmanlı Türkçesi sözlüğü Viyana'da yayına hazırlanmaktayken Osmanlı İmparatorluğu Viyana kuşatması hazırlıkları içerisindeydi.

Ömrü boyunca dillerin peşinde koşmuş Meninski, 1698 senesinde dünyanın tüm dillerine veda ettiğinde, İmparatorluk Doğu Dilleri Baş çevirmeni, Saray Savaş Meclisi Üyesi ve Kudüs Kutsal Mezarı Şövalyesi unvanlarını taşımaktaydı.

Simurg Yayınevi, hem Almanca ve Lehçe karşılıklarının da bulunması hem de ilk baskısı hiçbir kütüphanemizde bulunmaması nedeniyle sözlüğün tıpkı basımını yapmayı uygun görmüş, 4500 sayfadan oluşan bu beş ciltlik dev eser 17. yy Osmanlı Türkçesi'nin dönemindeki en büyük sözlüğüdür. Şarkiyatçılar ve Türkologlar açısından önemli bir başvuru kaynağı olacağına inandığım bu esere Leh Türkolog Prof. Dr. Stanislaw Stachovski tarafından hazırlanan ve 9500 sözcüğü kapsayan Osmanlı Türkçesi sözcük dizini sözlük kullanımını kolaylaştırmak amacıyla eklenmiş. Türkçe sözcüklerin latinize edilmiş olması (Latin harflerine aktarılmış olması) sözlüğün önemli özelliklerinden birisidir.

Tam adı: *Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae Institute seu Grammatica Turcica* (Doğu Dillerinden Türkçe, Arapça ve Farsça Eğitimi-Türkçe Dilbilgisi) olan sözlüğün bölümleri şunlardır:

Thesaurus Linguarum Orientalium Lexicon Turcico-Arabico-Persicum
(Doğu Dillerinin thesaurusu, Türkçe ve Arapça'dan Farsça'ya sözlük)

I. cilt: 1-1192 sütun (1110 sayfa)

II. cilt: 1193-4220 sütun (1114 sayfa)

III. cilt: 4221-6080 sütun (930 sayfa)

Grammatica Turcica (Türkçe dilbilgisi)

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Bilgi-Belge ve Enformasyon Anabilim Dalı Yüksek lisans Öğrencisi

IV. cilt: (276 sayfa)

Complementum Thesauri Linguarum Orientalium seu Onomasticum Latinum Turcico Arabico Persicum Simul Idem Index Verborum lexicum Turcico Arabico Persicum (Doğu Dillerinin Thesaurusunun Tamamı ve Türkçe' den Latinceye , Arapça' dan Farsça' ya İsim Bilgisi, Aynı Zamanda da Fiillerin Türkçe ve Arapça' dan Farsça' ya indeksi)

V. cilt: (1024 sayfa)

Index Der Türkischen Wörter (Türkçe kelimeler indeksi)

VI. cilt: (96 sayfa)

Tanıtımımıza son vermeden sözlüğün sınırlı sayıda basıldığını da belirtelim.

İrtibat:

Simurg Yayıncılık, Tel: 0212 292 27 13, Faks : 0212 292 27 13 e-posta: simurg@simurg.com