

NÜŞHA

YIL: V
SAYI: 17
BAHAR 2005

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

M. Vecih Uzunoğlu

Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II
(1956-2004)

Nurullah Yılmaz

Nazım ve Nesir Teorileri Açısından Klâsik Arap Şiirine Genel Bakış

Şükran FAZLIOĞLU

Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar

Ali İhsan PALA

Soru Cümlelerinin Emre Delâleti

Adnan Karaismailoğlu

Mesnevî Hikâyelerinde Şekil ve İçerik

Şerafeddin Yaltkaya/Musa Yıldız-Nurettin Ceviz

Mutenebbî’den Önce Şiir

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8.000.000 TL/8 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: V, Sayı/Issue: 17, Bahar/Spring 2005

Nüsha

Yıl: 5, Sayı: 17, Bahar 2005
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. M. Sadi Çöğenli (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. N. 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 Tülücü (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.)

Redaksiyon:
Dr. Hasan Almaz
Dr. Nurettin Ceviz
Muhammet Hekimoğlu
Dr. İbrahim Ethem Polat
Dr. Kemal Tuzcu

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

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

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi : 30 YTL (30.000.000 TL)
Yurt Dışı (abroad): 40 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 45 YTL (45.000.000 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 5

SUNUŞ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, beşinci yılının bu ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın kıvancını yaşıyor. Şu an dergimiz merdivenin 17. basamağına ulaşmış durumdadır. Temennimiz bu dergiyi sizlerin de desteği ve teşvikleriyle 117. ve daha ileriki basamaklara çıkarmaktır. Böylece şarkiyat alanında bilimsel çalışmalarını yürüten kıymetli araştırmacılarımız bir okul mahiyetindeki bu dergide yetkinlik kazanacak ve her şeyin iyisini hak eden ülkemize layıkıyla hizmetler vereceklerdir. Bu arada bu araştırmacılarımızın yetişmelerinde büyük katkıları olan Danışma Kurulu üyesi saygıdeğer hocalarımızın destekleri de unutulmamalıdır. Onlar da âdeta bir nöbet değişimi olan bu hayat çizgisinde, yerlerine geçecek vasıflı akademisyenler yetiştirmenin gururunu yaşamaktadırlar.

Hülasa, destek sizlerden, hizmet bizlerden vesselam.

Dergimizin on yedinci sayısı, Arap edebiyatı ve İran edebiyatı ile ilgili çeşitli makalelerden oluşuyor. Alanlarında orijinal olan bu makalelerin yeni çalışmalara vesile olacağı kanaatindeyiz.

On sekizinci sayıda yeni çalışmalarla yine buluşmak dileğiyle.

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 incelemenden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışmayı 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 kelimedenden 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.

İÇİNDEKİLER

M. Vecih Uzunoğlu

Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004).....7

Nurullah Yılmaz

Nazım ve Nesir Teorileri Açısından Klâsik Arap Şiirine Genel Bakış.....37

Şükran Fazlıoğlu

Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar.....51

Ali İhsan Pala

Soru Cümlelerinin Emre Delâleti.....67

Adnan Karaismailoğlu

Mesnevî Hikâyelerinde Şekil ve İçerik85

Şerafeddin Yaltekaya/Musa Yıldız-Nurettin Ceviz

Mutenebbî’den Önce Şiir95

Musa Yıldız

Modern Arap Şiiri (Tanıtım).....123

Musa Yıldız

Çağdaş Libya Edebiyatı Şiir Seçkisi (Tanıtım).....125

CONTENTS

M. Vecih Uzunoğlu

M.A. and Ph.D. Thesis Prepared in Arabic Language in Turkey-II
(1956-2004).....7

Nurullah Yılmaz

The General View on the Classical Arabic Poetry from Point of View
the Verse Art and Prose Art.....37

Şükran Fazlıoğlu

Difficulties in Writing with Arabic Alphabet: The Orientals Claim and
the Responses51

Ali İhsan Pala

The Guidance of Question Sentences to Order and Prohibit.....67

Adnan Karaismailoğlu

Form and Content in the Stories of the Mathnawi.....85

Şerafeddin Yalrkaya/Musa Yıldız-Nurettin Ceviz

Poetry Before Mutanabbî95

Musa Yıldız

Modern Arabic Poetry123

Musa Yıldız

Anthology of Contemporary Libyan Poetry125

M. VECİH UZUNOĞLU

**TÜRKİYE’DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK
LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

M. Vecih UZUNOĞLU*

Özet: Bu çalışmada, 1956–2004 yılları arasında Türkiye’de Arap dili alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin künye bilgileri verilmiştir. 2004 yılına kadar söz konusu alanda 244 yüksek lisans ve 140 doktora tezi yapılmıştır. Tezlerin yıllara, üniversitelere ve danışman öğretim üyelerine göre dağılımı tablolar hâlinde verildikten sonra tezlerin künye bilgilerini içeren liste sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Yüksek Lisans, Doktora, Tez, Türkiye.

**M.A. and Ph.D. Thesis Prepared in Arabic Language in Turkey-II
(1956-2004)**

Summary: In this study, I collected a comprehensive list of Master and Ph.D dissertations on the Arabic language and literature prepared in Turkish Universities between 1956 and 2004. The collection included 244 M.A and 140 Ph.D dissertations. In this article, a list of the dissertations is presented following a brief summary and statistical data of the dissertations according to year, university and supervisor.

Keywords: Arabic Language, M.A., Ph.D., Dissertation, Turkey.

* Ar. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (vecih.uzun@deu.edu.tr).

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)

Giriş:

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nin sekizinci sayısında yayımlanan “**Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri**” isimli makalemizin ardından iki yıl gibi bir süre geçmiş bulunmaktadır. O makalemizde, Arap dili ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinin yapıldığı yüksek öğretim kurumları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra 2002 yılına kadar ülkemizde söz konusu alanda yapılan tezlerin bir listesini sunmuştuk. Bu çalışmamızda da daha önce verdiğimiz listeye ilave olarak 2004 yılına kadar yapılan tezlerin dökümünü vermeye çalışacağız. Bu iki yıllık sürede 18 adet doktora, 33 adet yüksek lisans tezinin yapıldığını tespit ettik.

2004 yılına kadar yapılan yüksek lisans tezlerinin toplamına baktığımızda bunun 244 adet olduğunu görüyoruz. Bu tezlerin büyük bir kısmı konu olarak sırasıyla Arap grameri, biyografi incelemesi, Arap edebiyatı, şiir, dil öğretimi, belagat ve eser incelemesi alanlarında yapılmıştır. Arap filolojisi, sesbilim, lügat ve diğer alanlarda yapılan tezlerin sayısı ise bir elin parmaklarını geçmemektedir. Edisyon kritik çalışması olarak yapılan yüksek lisans tezlerinin sayısı 40 civarındadır.

Doktora tezlerine baktığımızda ise, tespit ettiğimiz 140 çalışmanın içinde ağırlıklı olarak Arap edebiyatı ile ilgili konuların ele alındığını görüyoruz. Bunu biyografi incelemesi, Arap grameri, belagat, şiir ve dil öğretimi konuları izlemektedir. Tahkik edilen eserlerin sayısı ise 20 civarındadır.

Arap dili alanında yapılan gerek yüksek lisans gerekse doktora tezlerinde 1995 yılından sonra hızlı bir artış görülmektedir. Aşağıda verdiğimiz tablodan da anlaşılacağı üzere 1995 yılına kadar, bir yıl içinde yapılan tez sayısı en fazla 7-8'lere ulaşırken bu rakam bu tarihten sonra özellikle yüksek lisans tezlerinde ciddi bir artış göstermiştir. Yüksek lisans tez sayısı 1998 yılında 25 adetle en üst seviyeyi yakaladıktan sonra, bir düşüş trendine girmiştir. Doktora tezlerinde ise 2000, 2002 ve 2004 yıllarında ciddi bir artış olmuştur. 2000 yılında 14, 2002 yılında 13 ve 2004 yılında 13 doktora tezi yapılmıştır. 2003 yılında tez sayısında çok ciddi bir düşüş göze çarpmaktadır. (Yüksek lisans ve Doktora tezlerin yıllara göre dağılımı için bkz. **Tablo-1, Tablo-2**)

Tezlerin üniversitelere göre dağılımına baktığımızda 2004 yılı itibariyle ilk sırayı Atatürk üniversitesi almaktadır. 46 yüksek lisans ve 32 doktora teziyle kendisini ilk sırada takip eden Marmara üniversitesinin sahip olduğu tezlerin yaklaşık iki katı teze sahiptir. Zira Marmara üniversitesinin 31 yüksek lisans ve 13 doktora tezi bulunmaktadır. Bu üniversitelerin bu kadar teze sahip olmasında köklü olmalarının yanında tez yönetecek yeterli öğretim üyesine sahip olmaları önemli rol oynamıştır. (Diğer üniversitelerin tez sayıları için bkz. **Tablo-3**)

Tezlerin danışman öğretim üyesine göre dağılımına göz attığımızda ise yüksek lisans tezlerinde İsmail Durmuş'un, doktora tezlerinde ve toplamda

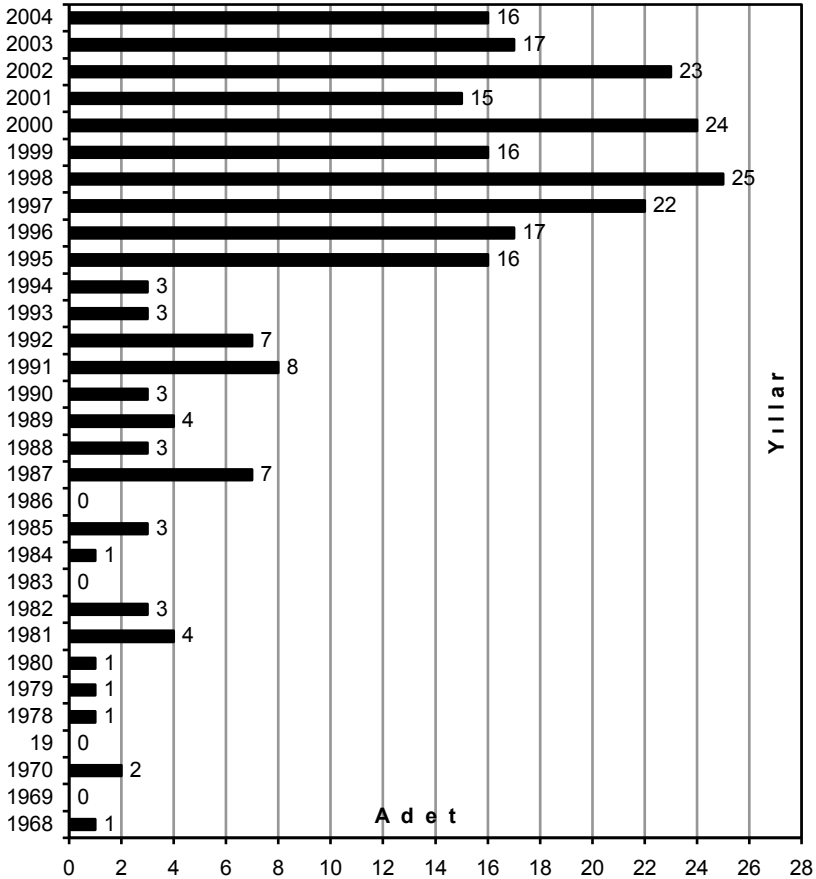
M. VECİH UZUNOĞLU

ise Ahmet Subhi Furat'ın ilk sırayı aldığını görüyoruz. (Diğer öğretim üyelerinin yönettikleri tezlerin sayısı için bkz. **Tablo-4**)

Çalışmamızda sunduğumuz tezler ile ilgili bilgilerin büyük bir kısmı Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi'nin web sayfasından² alınmıştır. Bunun yanında değişik fakültelerdeki arkadaşlarımızın ve değerli hocalarımızın katkısını da burada zikretmek gerekir. Bu vesile ile onlara teşekkür ederiz. Tez künyelerinde vâki olması muhtemel hataların tashih edilmesi ve eksik tezlerin tarafımıza bildirilmesi hususunda alan ile ilgilenen herkesin gerekli hassasiyeti gösterileceğini umuyoruz.

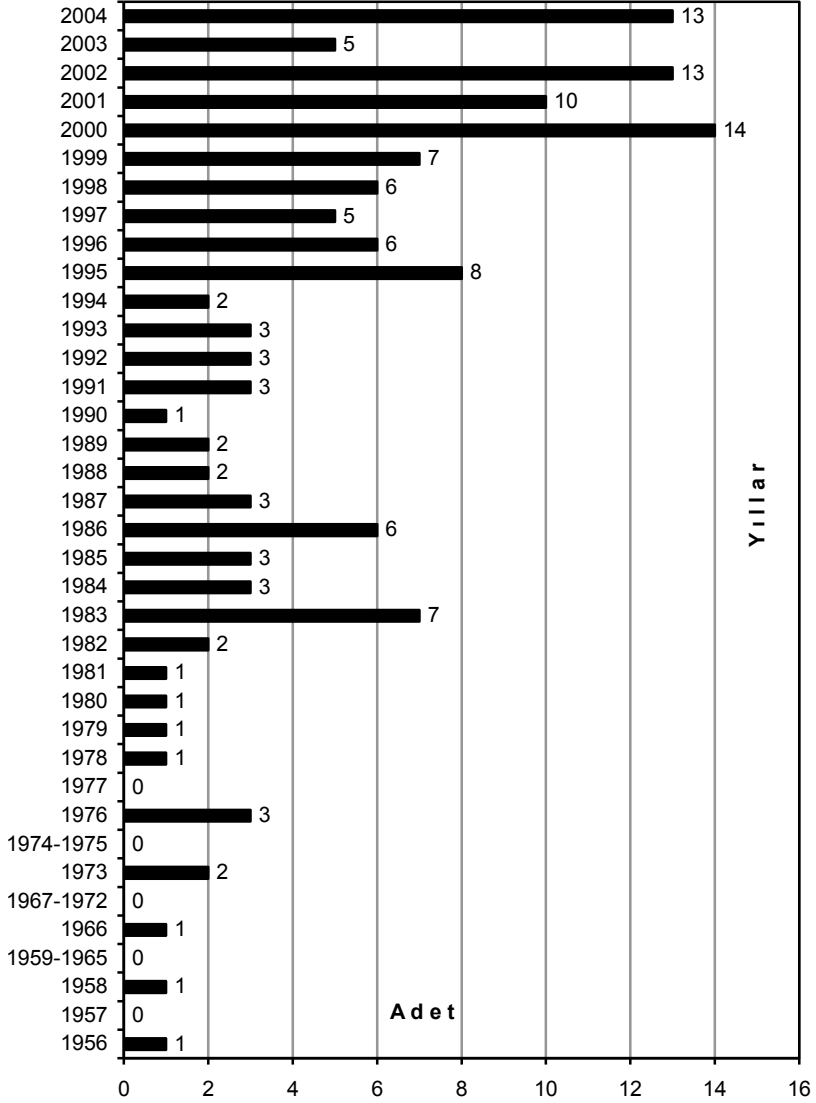
Burada önce tespit ettiğimiz tezler ile ilgili olarak sayısal bilgilerin yer aldığı tablolara yer vermek, ardından da tezlerin listesini sunmak istiyoruz.

Tablo-1, Yüksek Lisans Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı

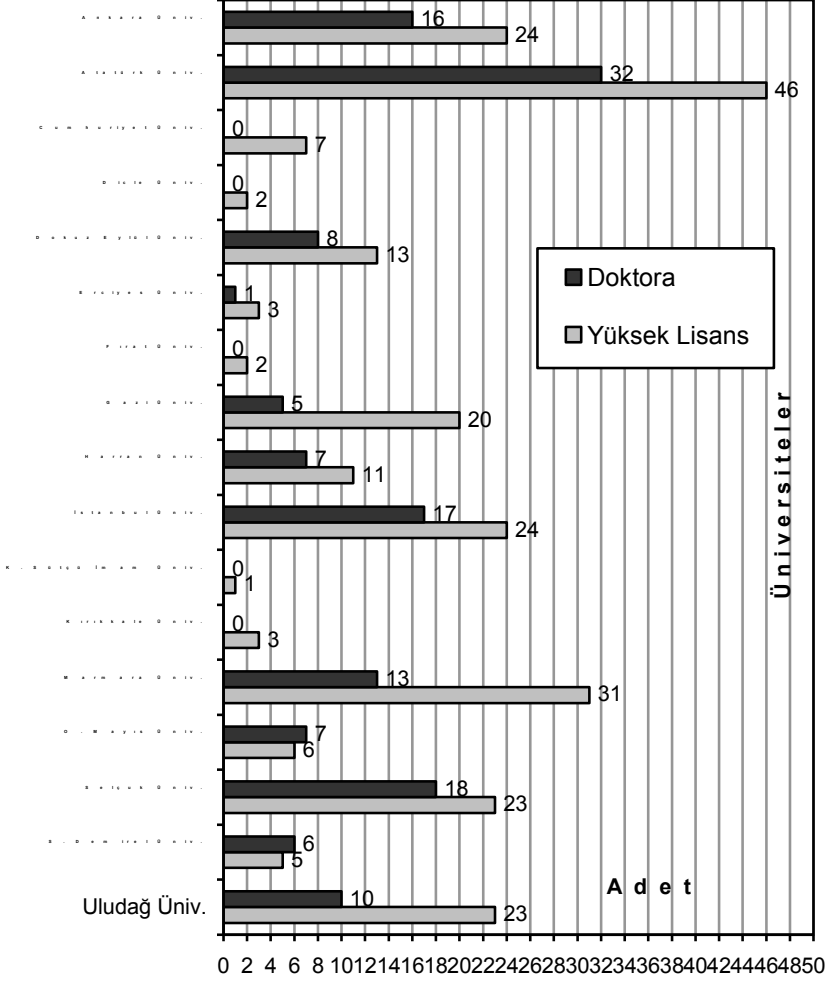


TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)

Tablo-2, Doktora Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı



Tablo-3, Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Üniversitelere Göre Dağılımı



**TÜRKİYE’DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

Tablo-4, Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Danışman Öğretim Üyesine Göre Dağılımı

Adı Soyadı	YL Adt	DR. Adt
Adnan Erzi	-	1
Ahmet Ateş	-	2
Ahmet Bulut	8	-
Ahmet Coşkun	1	-
Ahmet Gürtaş	1	-
Ahmet Karadavut	2	1
Ahmet Kazım Ürün	2	-
Ahmet Savran	4	8
Ahmet Subhi Furat	8	12
Ahmet Turan Arslan	10	4
Ahmet Uğur	-	1
Ayhan Erdoğan	1	-
Azmi Yüksel	9	5
Bahaeddin Yediyıldız	1	-
Bedrettin Aytaç	2	-
Bekir Sadak	-	2
Celal Kırca	1	-
Cihaner Akçay	2	-
Emrullah İşler	4	-
Erol Ayyıldız	9	6
Galip Yavuz	4	-
Halil İbrahim Tanç	2	-
Halit Zevalsiz	6	-
Hikmet Akdemir	1	-
Hulusi Kılıç	2	1
Hüseyin Elmalı	6	4

Hüseyin Küçükkalay	3	1
Hüseyin Tunçbilek	1	-
Hüseyin Tural	4	2
Hüseyin Yazıcı	1	1
İbrahim Düzen	5	5
İbrahim Faris Hariri	-	3
İbrahim Sarmış	3	3
İbrahim Yılmaz	2	-
İnci Koçak	8	6
İsmail Cerrahoğlu	-	1
İsmail Durmuş	12	5
İsmail Güler	1	-
İsmail Hakkı Sezer	4	6
İsmail Yakıt	-	2
Kemal Işık	-	2
Kenan Demirayak	5	1
M. Ali Yekta Sarac	1	-
M. Esad Çoşan	-	1
M. Faruk Toprak	3	2
M. Muhsin Kalkışım	1	-
M. Nazif Şahinoğlu	6	6
M. Reşit Özbalkıcı	3	1
M. Sadi Çögenli	1	2
Mahmut Kafes	1	-
Mahmut Polat	1	-
Mehmet Çakır	1	4
Mehmet Yalar	1	-
Mertol Tulum	2	-
Muharrem Çelebi	5	3
Muhsin Koçak	1	-

M. VECİH UZUNOĞLU

Musa Kazım	2	1
Musa Yıldız	1	-
Mustafa Çetin	1	-
Mustafa Kılıçlı	5	-
Nasuhi Ünal Karaaslan	9	6
Nedim Yılmaz	1	-
Nevzat Hafız Yanık	6	2
Nihâd Mazlum Çetin	9	6
Nurettin Turgay	2	-
Nurgün Ersan	1	-
Nusrettin Bolelli	2	-
Osman Keskiner	2	2
Rahmi Er	5	1
Recep Dikici	6	-
Salih Akdemir	5	3

Selahattin Polat	1	-
Selahattin Yılmaz	3	-
Süleyman Tülücü	6	4
Şevki Saka	-	1
Şevkiye İnalçık	-	1
Tacettin Uzun	3	4
Tahsin Deliçay	2	-
Tahsin Yazıcı	1	1
Tevfik Rüştü Topuzoğlu	2	-
Walther Bjorkman	-	1
Yasin Ceylan	3	1
Yusuf Işıcık	1	-
Yusuf Sancak	2	-
Zâhid Aksu	-	1

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)

I. YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

- Abdallah Ghazi, **Türkçe'nin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1990, 195s.
- Abdulgaziz Bilal, **İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi**, Dnş: M. Ali Yekta Saraç, İstanbul Üniversitesi 2000, 117s.
- Abouelnasr, Zaki, **Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi 2004, 135s.
- Acar Ömer, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 2002, 200s.
- Acat Yaşar, **Kuran-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında bir Araştırma**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 2001, 90s.
- Açık Kerim, **Kara Kuvvetleri Lisan Okulu'ndaki Arapça Öğretimi ve İletişimsel Metoda Göre Değerlendirilmesi**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 1997, 223s.
- Acun Sabiha, **Birinci Abbasi Asrında Hitabet**, Dnş: Recep Dikici, Süleyman Demirel Üniversitesi 1999, 109s.
- Akçay Cihaner, **Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi 1992, 102s.
- Akçay Halil, **Muhammed b. Seyyid Şerif Curcânî'nin "er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2004, 87+84s.
- Akçay İsmail, **Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 1994, 92s.
- Akkoç Behlül, **Abdulfettâh bin Mustafa el-Lâzikî ve Bugyetü't-Tenbîh'i**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 1996, 50+47
- Akyüz Zafer, **Kays bin el-Hâtim ve Edebi Kişiliği**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi 2001, 59s.
- Alp Musa, **Zemahşeri'nin Keşşaf'ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar**, Dnş: Celal Kırca, Erciyes Üniversitesi 1998, 104s.
- Alptekin Hulusi, **Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakim ve Usfurun Mine's-Şark Adlı Eserin İncelenmesi**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi 2004.
- Altun Ahmet, **Arapça Öğretiminde Çağdaş Yöntemler**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 1997, 92s.
- Anıl Zeynep Ayça, **Aslı Arapça Olup Türkçeye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2002, 130s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Aptourachman Alie, **Vahiy Geleneğinde Emr Kökünün Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2002, III+166s.
- Arı Saim, **Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinden Kitâbu'l-Lama'ât'ı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1980.
- Arkun Kemal, **Ahmed b. Fâris, Şahsiyeti, Eserleri ve Kitâb es-Sâhibî'nin İlk Babının Tenkidli Metni**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1981.
- Arslan Fikret, **Osmanlı-Türk Alimlerinin Irak ve Cezire'deki Arap Edebiyatı ile İlgili Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1987, 67s..
- Arslan Hatice, **Çağdaş Arap Edebiyatında Osmanlı ve Türk İmajı**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 2000, 82s.
- Arslan İcelal, **Râfî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Huseynî el-Mûsevî el-Hasenî el-Kirmânî'nin İlmü'l-Beyân Adlı Risalesi'nin Edisyon Kritik Çalışması**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1997, 136s.
- Aşıkçı Kazım, **Ebû 'Ubeyd ve Ğarîbu'l-Hadîs'indeki Dile Dair Açıklamaların Tahlîli**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 2001, 84s.
- Aslan İsa, **Mustafa b. Muhammed'in "Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Hikmet Akdemir, Harran Üniversitesi 1998, 97s.
- Atalık Yalçın, **Klâsik Arap Şiirinde İsti'tâf**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi 1998, 125s.
- Avcı Metin, **el-Maksûd Şerhlerinden İm'ânu'l-Enzâr (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2004, 98+52s.
- Avşar Erkan, **Arap Edebiyatında Ezdâd hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2003, 188s.
- Aytaç Bedrettin, **İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzân" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1989, 119s.
- Azak Hülya, **İbnu'l-Mukaffâ'nın Kelîle ve Dimne'si ile La Fontaine'nin Fabllarının Karşılaştırılması**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1991, 105s.
- Aziz Serkevt, **Marûf er-Rusaffî'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi 2000, 174s.
- Babayev Mesud, **Azerbaycan'da Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Dört Temel Dil Becerisi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi 2001, 104s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Bakırcı Selami, **IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları (Lügat-Nahiv-Sarf, 447-656/1055-1258)**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1993, 104s.
- Bark Yücel, **İbnu'l-Fârid Hayatı ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Nevzat Hafız Yalık, Atatürk Üniversitesi 1998, 74s.
- Bayam Abdülkadir, **Arap Dilinde İştikak**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 2002, 125s.
- Baytar Y. Seracettin, **Arap Dilinde Fıilimsiler**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi 2001, 213s.
- Benli Mehmed Sami, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1991, 238s.
- Bildirici Yusuf Ziya, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Arapça Öğretimi**, Dnş: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara Üniversitesi 1987, 148s.
- Bilge Metin, **Yahya b. Nasûh b. İsmail ve Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi 1998, 24+119s.
- Bulut Ali, **Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1999, 151s.
- Çağmar M. Edip, **Arap Dilinde Harfler**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1995, 254s.
- Cangir Mücella, **İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğreniminde Karşılaşılan Sorunlar**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2002, 76s.
- Casim Şirin Abdullah, **Hicviye Şairi Olarak İbnu'r-Rûmi**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi 1999, 99s.
- Çavuş Mahmut, **Arakiyecizâde Ahmet bin Ali et-Tokâdî ve Şifâu's-Şâfiye'sinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 2002, VI+106+105s.
- Çelik Ahmet, **Kur'an-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliye Dönemindeki Kullanılışları**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1991, 78s.
- Çelik Harun, **Kur'an'da Kullanılan Edatlar**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi 2001, XIII+165s.
- Çelikkol Suat, **Sözlük Çalışmalarına Dilbilimsel Açından Yaklaşım ve Dr. Abdulvahid Kerem'in Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Kânûniyye Adlı Eseri ve Türkçe'ye Tercümesi**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi 1998, 317s.
- Çetkin Muhammed, **Bedruddîn el-'Aynî ve Resâilu'l-Fi'e fî Şerhi'l-'Avâmili'l-Mie'si**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi 2003, 169s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Ceviz Nurettin, **Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslami Dönem)**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 1998, 144s.
- Çiftçi Faruk, **Maveraunnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler; Fergâna, Şâş, Fârab, Harizm, Cürcân, Nese, Merv 173/789-940/1436**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1996, 97s.
- Çilesiz Mevlüt, **Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa'nın Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde Adlı Eserinin Me'ânî, Beyân ve Bedî İlimlerine Dair Kısımları**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1981, 41s.
- Çınar Mustafa, **Arap Şiirinde Ravdiyyât ve es-Sanavberî**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 1997, 96s.
- Cinkılıç Recep, **Ebû Bekr el-Harizmî ve Risâleleri**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2000, 84s.
- Çipilioglu F. Betül, **Vahiy Geleneğinde Kara'e Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2002, V+129s.
- Çöğenli M. Sadi, **Hicrî VI. ve VII. (5001-700) Asırlarda Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Nahivciler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1981, 125s.
- Dağ İrfan, **Yusuf İdris ve el-Harâm Adlı Romani**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi 2003, 49s.
- Değer Nihal, **Muhammed Medeni'nin Musellesât Risalesinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 2000, 196s.
- Deliçay Tahsin, **Harf-i Cerler ve Kur'an-ı Kerim'de Geçen Fiillere Kazandırdığı Manalar**, Dnş: Hüseyin Tunçbilek, Harran Üniversitesi 1995, 97s.
- Demir Ekrem, **İbn-i Acurrûm ve Mukaddimesi**, Dnş: Hulusi Kılıç, Uludağ Üniversitesi 1997, 67s.
- Demir İsmail, **İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi 1996, 136s.
- Demir Ramazan, **Üsküplü Hüseyin b. Ferhad ve el-İnâye fî Şerhi'l-Kifâye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2002, VII+51+143s.
- Demirayak Kenan, **Arap Dilinde Mebniler**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1989, 156s.
- Dertlioğlugil Ali Ejder, **Arap Dilinde İsim Tamlaması ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılışı**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 2003, XIV+60s.
- Dever Süleyman, **Ebû Mansûr es-Se'âlibî, Semeru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb'un 15. Bâbı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1968, 37s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Dilek Uğur Bekir, **Ebu'n-Nâfi' el-Kazabâdî ve Şerhu Ferâ'idî'l-Fevâ'id'in Tahkik ve İncelemesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2003, IX+69+32s.
- Divlekci Celalettin, **Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâiri**, Dnş: Mustafa Çetin, Süleyman Demirel Üniversitesi 2000, 171s.
- Doğan Candemir, **Muhammed Abdülhalîm Abdullah'da Kısa Hikayecilik**, Dnş: İbrahim Sarımsı, Selçuk Üniversitesi 1991, 106s.
- Doğan Erhan, **Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümündeki Arap Edebiyatına Dair Yazmalar**, Dnş: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, İstanbul Üniversitesi 2000, 93s.
- Doğan Gülnur, **Ebu Ali el-Fârisî ve el-İzâh fi'n-Nahv**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1970, 52s.
- Doğan Yusuf, **Hadislerde Kamu Hukuku Kavramlarının Semantik Tahli**, Dnş: Selahattin Polat, Erciyes Üniversitesi 1997, 222s.
- Doğru Erdiç, **Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1998, 96s.
- Duman Musa, **Yapıları ve Kullanılışları Bakımından Arapça ve Farsça Tamlamalar**, Dnş: Mertol Tulum, İstanbul Üniversitesi 1987, 135s.
- Efe Mehmet, **Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve "el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn" Adlı Eseri**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 1997, 82s.
- Ege Ramazan, **Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1995, 101+73s.
- Ekizer Duran, **Cemaleddin İshak b. Muhammed el-Karamânî'nin "et-Te-vâbi' fi's-Sar'" Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 2004, XXXIV+98+48s.
- Ekşi İdris, **Hacı Baba b. Hacı İbrahim b. Abdülkerim et-Tosyevi'nin Hayatı ve Hulâsatu'l-İ'râb Adlı Eseri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi 1998, 114s.
- Elmalı Hüseyin, **Hicrî III. Asırdaki Edebî Çalışmalar ve Belli Başlı Edip ve Şairler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1982, 120s.
- Er Rahmi, **Bedî'u'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri**, Dnş: İnci Koçak Ankara Üniversitesi 1984, 161s.
- Erdiç Abdülhamit, **Hâtim et-Tâî ve Şiir Divanı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2000, 121s.
- Erdoğan Ayhan, **Fahreddin Razi'ye Göre Kur'an'da İcaz Sorunu**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi 1993, 57s.
- Erdoğan Güsametdin, **İmam Birgivi'nin el-Emsiletü'l-Fadliyye Şerhi (İnceleme ve Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2002, 43+47s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Ergin M. Cevat, **Arap Dilinde İstifham Edatları**, Dnş: Nurettin Turgay, Dicle Üniversitesi 1998, 129s.
- Ergül Aysel, **Cahiliye Döneminde Şiir ve Kadın Şairler**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1991, 132s.
- Ergüven Şahabettin, **Celâluddin es-Suyûfî ve Galatu'l-'Avâm'ı**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 1998, 117s.
- Ertürk Nazan, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam-Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş. Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi 2004, 103s.
- Esen Emine, **Ebu'l-Atâhiyye Hayatı ve Zühd ile İlgili Şiirlerinin Tesbiti**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1995, 71s.
- Fişek Salih, **İbn Cinnî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Hasâis'in Metin Tercümesi**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1981, 125s.
- Geyikoğlu Yasemin, **İtaat Sözcüğünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2000, 77s.
- Göncü Cengiz, **Arap Dilinde Fasih-Avam Dil Meselesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2000, 91s.
- Güçer Gülçin Banu, **Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümündeki Arap Gramerine Dair Eserlerin Tavsifi**, Dnş: Nedim Yılmaz, Marmara Üniversitesi 2002, 80+50s.
- Gülbil Uğur, **İstikâmet Kavramına Semantik Yaklaşım**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi 2002, VII+121s.
- Güler İsmail, **Kur'an'ın İrabı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1991, 97s.
- Güler Mehmet, **Arap Dilinde İstifham Edatları**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2000, X+115s.
- Gülle Sıtkı, **Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1990, 104s.
- Gültekin Alaaddin, **Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi 1996, 99s.
- Günday Hüseyin, **Hızır b. Muhammed'in "el-İfada li-Unbûbi'l-Belâga" İsimli Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1995, 174s.
- Gündüz Metin, **Emeviler Döneminde Gazel Şiiri**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi 1998, 99s.
- Gündüzöz Soner, **Ka`b b. Zuheyr Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 1997, 112s.
- Güney Fikri, **Ebû Ca`fer en-Nahhâs ve Me`âni'l-Kur`ân-ı**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 1994, 176s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Hassanov Sefer, **İbn Hişam`ın Arap Gramerindeki Yeri**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi 2000, 150s.
- Hekimoğlu Muhammet, **Şerhu İbn Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi 1998, 224s.
- Hocaoğlu İsmail, **Tavfik al-Hakîm ve Avdatu'r-Rûh**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1992, 96s.
- Hoşgör Fatıma Betül, **el-Cahiz'in Hayatı, Eserleri ve el-Buhala Adlı Kitabındaki Tip Tahlilleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1999, 170s.
- İbrahim Magdy, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Kitâbu'l-Esâsî" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi 2004, 128s.
- İbrahimoğlu Nizameddin, **Arap Dilinde Cümleler ve Kuruluş Yolları**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 1999, 72s.
- İnce Nazife Nihal, **Abdullâh bin Ebî İshâk el-Hadramî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2001, 118s.
- İshakoğlu Ömer, **Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagate Yaptığı Katkılar**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 2004, X+122s.
- İslamoğlu İbrahim, **Eyyâmü'l-'Arab'ın Edebi Yönü ve Arap Dil ve Edebiyatına Etki ve Katkısı**, Dnş: Yusuf Sancak, Atatürk Üniversitesi 2002, XII +80s.
- İzgi Cevat, **Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'sinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümlerinin Tenkidli Metin Tesisi**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1987, VI+79s.+150s. Arapça metin.
- Kahyaoğlu Yasin, **İsa b. Ali el-Bolevi ve "Mufidu'l-İ'râb" Adlı Eseri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1995, 120s.
- Karabela Nevin, **Ali b. Hamza el-Kisâî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi 1996, 113s.
- Karaca Mahmut, **İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1992, 102s.
- Karadavut Ahmet, **Arap Dilinde Hazif**, Dnş: İbrahim Sarıms, Selçuk Üniversitesi 1991, 178s.
- Karaduman Emine, **Kur'ân-ı Kerîm'de Nidâ**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi 2003, VI+80s.
- Karakoç Mehmet, **Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatına Dair Yazma Nüshaların Tasnif ve Tavsifi**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi 1998, 509s.
- Karataş Yusuf, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Arabiyyetu li'l-Hayât" Ders Kitabının Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi 2001, 109s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Kavak Fadime, **Arap Dilinde Karşıt Anlamlı Kelimeler (Ezdâd) ve el-Enbârî'nin el-Ezdâd Adlı Eserinin Tahlili**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi 2003, VII+143s.
- Kaya Mustafa, **Dilbilim ve Anlama Etkisi Açısından Arap Dili'nin Başlıca Özellikleri**, Dnş: Yusuf Sancak, Atatürk Üniversitesi 2000, 120s.
- Kayapınar Mustafa, **“Hemze” ve “Hel” İstifham Edatlarının Kur'an-ı Kerim'de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi 1999, 78s.
- Kazım Şadiye Muhammed Faydalla, **İbn Mukaffa ve Arap Edebiyatındaki Etkisi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1985, 116s.
- Kılıç Ali, **Ebû Sa'îd Abdümelik b. Kureyb el-Asmaî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri (123/741-216/831)**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi 1997, 95s.
- Kılıç Zeki, **Şehâdet Sözcüğünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2001, 88s.
- Kılıçlı Mustafa, **Hicri III. Asırdaki Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Dilemler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1982, 124s.
- Kireççi Mehmet Akif, **Kudâme b. Ca'fer ve Ebû Hilâl el-'Askerî'de Şiir Eleştirisi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1992, 87s.
- Kırgız Mustafa, **Züheyr b. Ebi Sulma ve Hikmet**, Dnş: Musa Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi 1998, 107s.
- Kıvık Fatih, **Arap Dilinde Övgü ve Yergi**, Dnş: Tahsin Deliçay, Fırat Üniversitesi 2003.
- Kızıklı S. Zafer, **Arap Belagatında Teşbih ve Mecaz**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi 1997, 100s.
- Kızılcık Abdullah, **İsâ b. 'Alî el-Bolevî Hayatı, Eserleri ve Mufidu'l-İrâb'ı**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 1997, 202s.
- Kızılkaya Yakup, **İrâbu'l-Kur'ân Çalışmaları (H. VIII./M. XIV. Yüzyıla Kadar)**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi 2003, 122s.
- Koç Celal Turgut, **Yusuf İdris (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikayeleri)**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi 1995, 88s.
- Koç Sadık, **Bedel ve Atf-ı Beyân'ın Arap Gramerindeki Yeri ve Mukayesesi**, Dnş: Tahsin Deliçay, Fırat Üniversitesi 2002, 104s.
- Koçak Süleyman, **Arap Dili ve Edebiyatında Deyim**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi 1997, XIX+179s.
- Korkmaz Hatice, **Vahiy Geleneğinde “Şehede” Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2003, 115s.
- Korkut Mustafa, **es-Suyûfî'nin Risâle fî Sebebi Vazi İlmi'l-Arabiyye Adlı Eserinin Tenkidli Metni ve Tercümesi**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1982, 25s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Kömeç Ömer Hatemi, **Arap Dilinde Zamanlar**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 1996, 69s.
- Köse Mustafa, **Muhammed Hüseyin Heykel ve Görüşleri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 2002, 178s.
- Kula Mevlüt, **Arap Dilinde Zarflar ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 1999, 158s.
- Kurtulan Kasım, **Arap Dili ve Edebiyatında Hz. Muhammed'in Mektupları**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi 2004, 133s.
- Kuş Şahin, **Ebû Zeyd el-Ensari ve Nahivle İlgili Görüşleri**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 1996, 77s.
- Küçük Kadir, **Arap leksikografisinde Ses Dönüşümleri**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2003, IV+113s.
- Küçük Şükrü, **Kuşadalı Ahmed Efendi ve İnâyeti'l-Mubteğî fi Şerhi Kıfâyeti'l-Mübtedî Adlı Eseri**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2001, 298s.
- Küçükefe İ. Banu, **Mehmet Esad Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Lügatçiliği**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi 2002, VII+70s.
- Küpeli Güngör, **Kur'an-ı Kerim'deki Bedî' İlmi ile İlgili Muhassinât-ı Lafziyye'den "Cinâs" Edebi Sanatı**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi 2004, V+91s.
- Mahmudov Süleyman, **Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi M. Fuzûlî Enstitüsü Kütüphanesindeki Arapça Nahve Dair Yazma Eserler**, Dnş: Mahmut Kafes, Selçuk Üniversitesi 2001, 165s.
- Marzuk Sabah Nuri, **Cemil b. Ma'mer**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1985, 293s.
- Melek Salih, **Arap Dili Eğitim-Öğretiminde Klasik ve Modern Metotlar**, Dnş: Nurgün Ersan, Gazi Üniversitesi 1987, 96s.
- Mete Saliha, **Abû Nuvâs'ın Abbasi Şiirindeki Yeri**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1988, 122s.
- Mücahit Mustafa, **Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'an'da Manaya Et-kisi**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi 1997, 106s.
- Muş Züleyha, **Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yusuf u Zuleyha" Hikayelerinin Mukayesesi**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 2000, 240s.
- Mustafa Hazım Burhan, **Ebû Temmâm'ın Hayatı ve Bediye Dair Şiirleri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi 2000, 220s.
- Öncel Hayati, **İbn Hafâce; Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirleri**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 2004, 90s.
- Önen Eşref, **Hz. Peygamber'in Arap Dili ile Münasebeti ve Hadislerle İstişhad**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2002, VIII+259s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Öney Salim, **Muhibbuddin el-Hamevî ve Şerhu Manzûmeti İbn Şihne Adlı Eseri Üzerine bir İnceleme**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 1997, 80+72s.
- Öz Şükriye Feyza, **Hayret Mehmet Efendi'nin Manzum Elfiyye Tercümesi ve Bugünkü Dile Uyarlanması**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2002, 185s.
- Özaslan Hazma, **Ebû Ali el-Kâfî ve Kitâbu'l-Emâfî**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1996, 70s.
- Özay İbrahim, **Bir Eleştirmen Olarak Tâhâ Husayn**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1992, 92s.
- Özçelik Ziya, **Ebu'l-Abbâs Sa'leb ve el-Fasîh'i**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2001, 41s.
- Özdemir Şahmettin, **Kur'an-ı Kerim'de Edatlarla Kullanılan Filler**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi 1999, 380s.
- Özdemir Sevim, **Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İmindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi 1996, 170s.
- Özdemir Yılmaz, **Davud el-Karsî, Hayatı, Eserleri ve Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Cedîd Adlı Eseri (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 1998, 143s.
- Özdoğan, M. Akif, **Semantik Açından Kur'an'da İslam Kavramı**, Dnş: Ahmet Coşkun, Erciyes Üniversitesi 1995, 97s.
- Özli Muzaffer, **Arap Dili Gramerinde Nûn ve Halleri**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 2001, 104s.
- Özyer Kani, **19. Asır Arap Edebiyatında Ahmed Faris Şidyak'ın Yeri (Hayatı, İlmi ve Edebi Şahsiyeti, Gazeteciliği)**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1997, 101s.
- Paköz Mehmet Yaşar, **Abu'l-Fath Osman b. Cinnî ve el-Luma' fi'n-Nahv'i**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1970, 92s.
- Parlak Nizamettin, **Endülüs Dil Mektebi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 1998, 122s.
- Polat Hüseyin, **et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devleti't-Turkiyye**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi 1997, 144s.
- Polat İbrahim Ethem, **İslam Öncesi Hanif Edebiyatı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi 1996, 71s.
- Polat İbrahim, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi 2003, 148s.
- Polat Mahmut, **Cemâluddin Muhammed bin Abdurrahmân el-Mâlikî ve Eseri Bulğat'ul-Hâfız ve Belâğatu'l-Lâfız**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1995, 190s.
- Polat Seval, **Nesîb Arîda Hayatı ve Eserleri**, Dnş: KenanDemirayak, Atatürk Üniversitesi 2002, 71s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Regragui Aimane, **Muhyiddin ibn Arabi'nin (İşaratü'l-Kur'an fi 'Âlemi'l-İnsân) Adlı Eserinin Tahkik ve Edisyon Kritiği**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 1998, 148s.
- Sabırlı Halil İbrahim, **Ebu Amr'in Kıraat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Yusuf Işıcık, Selçuk Üniversitesi 2002, 127s.
- Şah Ali Hikmet, **Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümündeki Aruza Dair Yazma Eserler**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi 2000, 69s.
- Şahin Osman, **Kur'an-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları**, Dnş: Muhsin Koçak, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1996, 129s.
- Şahin Resul, **Arap Dilinde Cer Harfleri**, Dnş: Nurettin Turgay, Dicle Üniversitesi 1998, 98s.
- Sait Sena, **al-Hansâ**, Dnş İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1985, 60s.
- Sarı Alparslan, **Abduğâni el-Erdebîli ve Şerhu'l-Unmûzec Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi 2003, 248s.
- Sarıkaya Muammer, **Muhsin al-Kayserî'nin "Şarh Arûz el-Endelûsî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi 1998, 187s.
- Sarmış Sümeyye, **Basra Dil Ekolü ve ez-Zeccâfî nin "el-Cumel fi'n-Nahv" Kitabı**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi 2000, 127s.
- Şayır Mehmet, **Arap Basımında Türkiye (2000-2001)**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi 2003, 90s.
- Selahattin Goran, **el-Mutenebbî'nin Şiirinde Medh**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi 1999, 202s.
- Şener Şahin, **Corci Zeydan'ın Tarihi Romancılığı ve Osmanlı İnkılabı Adlı Romani**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi 1999, 141s.
- Şenocak Abdurrahim, **Arap Dilinde Müzekker ve Müennes**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi 2002, 85s.
- Şensoy Sedat, **Veysî (Üveys b. Muhammed el-'Alâşehrî) ve Eseri "Merace'l-Bahreyn" in Tahkiki**, Dnş: İbrahim Sarmış, Selçuk Üniversitesi 1995, 280s.
- Sevinç Rıfat Resul, **Arap Dilinde Masdarlar, Vezinleri ve Kullanışları**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 1998, 196s.
- Şimşek Cüneyt Mehmet, **Necib Mahfuz ve Üç Romanının Değerlendirilmesi**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi 1999, 144s.
- Şimşek Mehmet Ali, **Arapça'da Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları ve Türkçe'deki Zamanlarla Karşılaştırılması**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi 1997, 167s.
- Şimşek Ramazan, **Ravdatu'l-Fasaha Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi (2. cilt)**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1995, 98+80s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Şimşek Sultan, **Abdulhamîd b. Yahyâ ve Kitâbeti**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi 2001, X+70s.
- Soylu Mehmet, **İbn Hişâm ve Şuzûru'z-Zehab Adlı Eserindeki Metodolojisi**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 2001, VI+101s.
- Suçin Mehmet Hakkı, **Yahya Hakkı ve Kısasuhu al-Kasîra**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1998, 96s.
- Sula Murat, **Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki Arap dili ve Belagatı Alanındaki Yazmalar ve Ali Kuşçu'nun "Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İsti'âre"sinin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi 2000, 132s.
- Sumak Abdülkadir, **Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha**, Dnş: M. Muh-sin Kalkışım, Harran Üniversitesi 1999, 209s.
- Sümengen Fatoş, **"el-'Arabiyyetu'l-Mu'âsıra" Adlı Serinin Arapça Öğre-timi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniver-sitesi 2004, 72s.
- Sürüt Kenan, **Yenilikçi Bir Şair Olarak Beşşâr b. Burd**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi 1999, 311s.
- Tanrıverdi Eyüp, **İslam Öncesi Arap Lehçeleri**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi 1999, 124s.
- Tanrıverdi Eyyüp, **Mehmet Selim Efendi ve Mevâridü'l-Beşâ'ir li Ferâ'idü'd-Darâ'ir Adlı Eseri**, Dnş: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, İstan-bul Üniversitesi 2004, IX+466s.
- Taşçı Ahat, **Divrik'li Muhammed b. İbrahim ve el-Muvaddihu'l-Vefiyy (Şerhu'l-Avâmili'l-Cedîd) Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2003.
- Taşdelen Hasan, **Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belagatla İlgili Gö-rüşleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1995, 149s.
- Tetik Naim, **Eski Arap Şiirinde Muhadram Şairler**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 1997, 75s.
- Toparlık Bilal, **Arap Edebiyatında Edebi Tenkide Giriş**, Dnş: Ahmet Bu-lut, Uludağ Üniversitesi 2000, 231s.
- Topçu Sinan, **Arap Dilinde Zarflar**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 1997, 112s.
- Tülücü Süleyman, **Mu'allakât ve Şairleri Üzerine İncelemeler**, Atatürk Üniversitesi 1979, 118s.
- Tuna Üzeyir, **Hamza b. Turgut el-Aydîni ve Kitâbu'l-Mesâlik Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 2003, XIV+95+111s.
- Tur Salih, **Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1997, 156s.
- Türkmen Dursun Ali, **Mütercim Asım Efendi ve Tuhfe-i Asım**, Dnş: Hüse-yin Elmalı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1995, 114s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Tuzcu Kemal, **Klasik Arap Şiirinde Yaşlılık Teması (X. Yüzyıl Sonuna Kadar)**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi 1998, 105s.
- Ulaş Timur, **Ahmed Şevki'nin Hayatı ve Eserleri**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi 1999, 84s.
- Ulukuyu Hatice, **Sarf ve Nahiv Açısından Muzari Fiil**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2000, 228s.
- Ulus Hasan Fehmi, **Osmanlı-Türk Alimlerinin Mısır ve Suriye'deki Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1987, ?.
- Ünal Ömer, **Emeviler Devrinde Siyasi Şiir ve Öncüleri**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1989, 142s.
- Ünlüer Ceyhun, **Mustafa Sâdık er-Râfi'i ve Vahyu'l-Kalem'i**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2000, 77s.
- Ürün Ahmet Kazım, **Arapça'da Bağlaçlar**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1989, 93s.
- Uyulaş Sait, **Arap Dilinde Te'nîs**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1995, 107s.
- Üzüm Emin Cihan, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Arabiyyetu li'n-Nâşîin" Ders Kitabının Değerlendirilmesi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2002, 105s.
- Uzun Mustafa Mansur, **Arap Dilinde Harf ve Kur'an'da Zait Harfler**, Dnş: Ahmet Gürtaş, Selçuk Üniversitesi 1996, 90s.
- Uzunoglu M. Vecih, **el-Münekkahâtu'l-Meşrûha fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân, Aşî Mehmet Efendi**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 1997, 115s.
- Yağır Mehmet Yusuf, **Arapça'da Lafız-Mana İlişkisi**, Dnş: Mahmut Polat, Harran Üniversitesi 2004, 75s.
- Yanan Emine Sena, **Kul Ahmed'in Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî'nin "Ferâidu'l-Fevâid" Adlı Eserine Yazdığı Şerhin Tahkikli Neşri (Edisyon Kritiği)**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi 2004, V+62s.
- Yanarates Metin, **Sîbeveyh'in Bedel, İsm-i Fail, Masdar ve Sıfat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2000, 33s.
- Yanık Nevzat Hafız, **Arap Dilinde İsim Fiiller**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi 1988, 93s.
- Yargıcı Atilla, **Abbasi Dönemi'nde Zühd Şairleri**, Dnş: Musa Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi 1996, 143s.
- Yavuz Abdulbasit, **Ebû Hilâl el-Askeri ve Edebi Tenkitçiliği**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 1994, 79s.
- Yavuz Mahmut, **Muhadram Şairlerin Şiirlerinde İslami Motifler**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi 1998, 141s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Yavuz Mehmet, **Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1991, 226s.
- Yazgulyev Amanmırat, **Halil es-Safedi ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi 2002, V+ 97s.
- Yazıcı Hüseyin, **İbnu's-Serrâc ve Kitâbu'l-İştikâk'ı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1987, 80s.
- Yazıcı Mesut, **Türkçe'de Necib Mahfuz**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi 1997, 73s.
- Yeşilâğ Abdussamet, **Cahiliye ve Abbâsiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasvir**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 2003, 85s.
- Yetim Hikmiye, **Macma' al-Amsâl 160-189 Varaklarının Yorumu**, Dnş: Tahsin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi 1978, 140s.
- Yıldırım Kadri, **Birinci Abbasiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevali Tesirleri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1996, 167s.
- Yıldız Musa, **Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri)**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi 1992, 78s.
- Yıldız Şerafettin, **Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbi (350/961)'nin Hayatı ve "Dîvânü'l-Adab" Adlı Eseri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi 1995, 174s.
- Yılmaz Abdulkadir, **Kemal Paşazâde ve Sarfı (Metin ve İnceleme)**, Dnş: M. Sadi Çöğenli, Atatürk Üniversitesi 1992, 161s.
- Yılmaz Ali, **Nâsir b. Abdisseyid al-Mutarrizî ve al-Misbâh Adlı Eseri**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi 1996, 100s.
- Yılmaz Ferhat, **Buhara, Semerkand ve Nesev Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1996, 79s.
- Yılmaz Hacı, **Ahmed Emin'in Denemelerinde Toplum ve Edebiyat**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi 1998, 122s.
- Yılmaz İbrahim, **Akşehir'li Ali bin Osman ve Şarh Abyâti'l-Kâfiya va'l-Câmi' Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi 1993, 43s.
- Yılmaz Mehmet, **Arapça Bir Kelimeyle Türkçe'nin Yardımcı Fülleri Şeklinde Kurulan Birleşik Fülleri**, Dnş: Mertol Tulum, İstanbul Üniversitesi 1988, 75s.
- Yılmaz Mehmet, **Günümüz Arap Edebiyatında İslâmî Edebiyat Akımına Bir Bakış**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi 1999, 120s.
- Yılmaz Nurullah, **Mu'allaka-i Seb'a'nın Muhteva Yönünden İncelenmesi**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1990, 69s.

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)

- Yılmaz Veysel, **Hâlid el-Ezherî ve Hediyetu Uli'l-Elbâb ilâ Mûsili't-Tullâb ilâ Kavâ'idi'l-Î'râb Adlı Eseri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 2000, 190s.
- Yılmaz Zehra, **ez-Zemahşerî ve el-Mufassal'ı**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 1996, 192s.
- Yılmaztürk İlyas, **Mahmut b. Ahmet b. Musa Ebu Muhammet Bedrettin el-'Aynî'nin "Şerhu'l-Avamili'l-Mie li'l-Cürcânî"** Adlı Eserinin **Edisyon Kitiğinin Yapılması**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2004, VI+49+84s.
- Yüksel Ahmet, **Arap Dilinde Harfi Cerler**, Dnş: Hulusi Kılıç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1995, 124s.

II.DOKTORA TEZLERİ

- Açık Kerim, **Tanzimattan Günümüze Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2002, 301s.
- Ahimeir Ahmed, **İbn Merzûk et-Tilimsânî ve İzhâru Sıdkî'l-Mevedde fî Şerhi'l-Burde Adlı Eseri (Edisyon Kritik)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2004, X+92+718s.
- Akça Nermin, **Vahiy Geleneğinde Abd Kökünün Semantik Açından İncelemesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2004, 308s.
- Akçay Cihaner, **Hanna Mine'nin Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 1998, 285s.
- Arslan Ahmet Turan, **İmam Birgivi ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Marmara Üniversitesi 1983, 260s.
- Arslan Fikret, **Mevâhibu'l-Edîb Şerhu Muğni'l-Lebîb'in Baştan İnneye Kadar Tahkiki**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi 1999, 501s.
- Aslan Ahmet, **el-Hasan bin Esed el-Farîkî Hayatı ve Şairliği**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1999, 213s.
- Aslan Şükrü, **İbn Yezidi ve Garibu'l-Kur'an'ı**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1983, XXI +138+127s.
- Aşçıoğlu Osman, **Mustafa Lütfî Menfelûtî, Hayatı, Eserleri, 19. ve 20. Asır Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1983, VI+268s.
- Aydın Mustafa, **İbn Şuheyd ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1992, 194s.
- Aytaç Bedrettin, **Mahmud Teymur'un Hikayeleri ve Romanları**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1992, 217s.
- Ayyıldız Erol, **20. Asır Arap Edebiyatında Mustafa Sâdık er-Râfi'nin Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Uludağ Üniversitesi 1978, 160s.
- Bakırcı Selami, **IV. Abbasi Döneminde Edebi Çevre (447-656/1055-1258)**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1997, 312s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Benli Mehmet Sami, **Yûsuf el-Kırmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1996, 508s.
- Bozgöz Faruk, **Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2000, 203s.
- Bulut Ahmet, **Arap Dili ve Edebiyatında Emsâl**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1984, 115+271s.
- Bulut Ali, **Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2003, X+308s.
- Ceviz Nurettin, **Osmanlı Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 2002, XI+325s.
- Civelek Yakup, **Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Edebi Şahsiyeti ve el-Cevâib Gazetesi**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1997, 496s.
- Çağmar M. Edip, **Arap Dili ve Belagatında Te'kîd**, Dnş: Muharrem Çelebi, Harran Üniversitesi 2001, 356s.
- Çakır Mehmet, **Arapçada Dolaylı Cümle**, Dnş: İ. Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi 1986, 126s.
- Çelebi Muharrem, **Ma'âni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc**, Dnş: İsmail Cerrahoğlu, Atatürk Üniversitesi 1976, 287s.
- Çelebi Rabiha, **Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî ve Lubbu'l-Elbâb fi İlmi'l-İ'râb**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 1993, 70+147s.
- Çelik H. Avni, **İbn Kayyim el-Cevziyye ve Eseri Ma'âni'l-Adavât va'l-İ'râb**, Dnş: İbrahim Düzen, Atatürk Üniversitesi 1982.
- Çetin Nihâd Mazlum, **Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Kitâbu'l-Muzekker ve'l-Muennes'i**, Dnş: Ahmet Ateş İstanbul Üniversitesi 1958, 76s.
- Çetiner Bedrettin, **Taha Hüseyin Hayatı, Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Bekir Sadak, Marmara Üniversitesi 1983, 226s.
- Çevikoğlu Hasan, **Kur'an-ı Kerim'de Edebi Üslup**, Dnş: Musa Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi 1999, 156s.
- Çıkar Mehmet Şirin, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2001, 197s.
- Çınar Mustafa, **Endülüs'te Mulûku't-Tavâ'if Dönemi Edebî Çevresi**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi 2002, 260s.
- Çiftçi Faruk, **Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1999, 224s.
- Çöğenli M. Sadi, **el-Mutarrizi ve el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib'inin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1986, 884s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Çuhadar Mustafa, **Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf bin Tağrıberdî Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (813-874/1410-1470)**, Dnş: Ahmet Uğur, Erciyes Üniversitesi 1991, 140s.
- Deliçay Tahsin, **Mehmed Şâh ve Te'sisu'l-Kavâ'id Harfen bi Harfin fi Şerhi Makâsidi Esasi's-Sarf**, Dnş: M. Sadi Çögenli, Harran Üniversitesi 1998, 362s.
- Demir İsmail, **Hâtım et-Tâ'î Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği**, Dnş: Süleyman Tülüçü, Atatürk Üniversitesi 2002, 230s.
- Demirayak Kenan, **1. Abbasî Asrında Edebî Çevre (132-232/750-847)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1992, 298s.
- Dikici Recep, **eş-Şerîf er-Râzî'nin Hayatı, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1987, 258s.
- Doğan Candemir, **Yabancılara Arapça Öğretimi Esasları ve Öğretim Metotlarının İncelenmesi**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 1996, 205s.
- Doğru Erdiç, **Modern Arapçadaki Deyimlerin Dilbilimsel Açından İncelenmesi Ve Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri**, Dnş. M. Faruk Toprak, Gazi Üniversitesi 2004, XVIII+224s.
- Durmuş İsmail, **Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1988, 393s.
- Ege Ramazan, **İbn Kemâl'in Esrârü'n-Nahv'i ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi 2002, 130+281s.
- Elmalı Hüseyin, **Muhammed b. Bekr er-Râzî ve Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1986, 107+567s.
- Er Rahmi, **Taha Husayn ve Üç Romanı (Du'â' al-Karavân, Adîb, Şacarat al-Bu's)**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1988, 248s.
- Erdoğan Ayhan, **Mufassal Şerhi İklîd Adlı Yazma Eserin Baştan Merfuat, Mansubat, Mecrurat Adlı Bölümlerin Tahkiki**, Dnş: İbrahim Sarıms, Selçuk Üniversitesi 1998, 385s.
- Ergin Ali Şakir, **Kitâb Ma'âni Abyât al-Hamâsa**, Dnş: Adnan Erzi, Ankara Üniversitesi 1973, LXXXIII+246s.
- Ergin M. Cevat, **el-'Ukberî ve el-Lubâb fî 'İleli'l-Binâ'i ve l-İ'râb'ı**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2002, 205s.
- Ergin Mehmet Mesut, **el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2000, 133s.
- Ergül Aysel, **Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nda Tevfiku'l-Hakim ve Üç Entellektüel Tiyatrosu**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1995, 286s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Ermiş Hamza, **Mehmed Zihni Efendinin Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Belagatindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi 2004, XVII+277s.
- Fazlıoğlu Şükran, **Modern Mısır Romanında Türk İmajı (1798- 1914)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2001, 353s.
- Furat Ahmet Subhi, **el-Hafîb el-İskâfi, Kitâbu'l-Mecâlis**, Dnş: Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi 1966, 177s.
- Gezgin Ali Galip, **Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavım" Kelimesinin Semantik Analizi**, Dnş: İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi 1999, 300s.
- Goran Selahattin, **Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi 2003, 278s.
- Güler İsmail, **Tevfik el-Hakîm ve Modern Arap Tiyatrosundaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1997, 186s.
- Gülle Sıtkı, **el-Harîrî Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatına Dair Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1995, 224s.
- Gümüş Sadreddin, **es-Seyyid eş-Şerif Cürcâni ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Marmara Üniversitesi 1983, XXVI+235s.
- Günday Hüseyin, **Cübrân Halil Cübrân ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 2002, 207s.
- Gündüzöz Soner, **Sîbeveyh'te Kelime Yapısı**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2002, 444s.
- Gürkan Nejdet, **Arap Edebiyatında Memluklar (Moğollar) Dönemi (656/1258-923/1517)**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Süleyman Demirel Üniversitesi 2000, 350s.
- Hacımuftuoğlu Nasrullah, **Fahrüddin er-Râzî, Nihâyetu'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkâhir el-Cürcâni'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1987, 381s.
- Hasan İzzet, **Bedi el-Zaman el-Hemedani, Asrı, Hayatı ve Makameleri**, Dnş: Walther Bjorkman, Ankara Üniversitesi 1956, 118s.
- Hazer Dursun, **Sa'duddîn et-Teftâzânî ve Arap dili ve Belağatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1993, 114s.
- Hınışoğlu Hülya, **Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosunun Doğuşu**, Dnş: N. Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1995, 223s.
- Işkın Gökhan Sebati, **Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-Esrâr'ı**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2000, 452s.
- Kaçar Halil İbrahim, **Edebi Yönden Hazif Üslubu**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2002, 360s.
- Kahyaoğlu Yasin, **Hariciler'in Edebi Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevilerin Sonuna Kadar)**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1998, 157s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Karabela Nevin, **al-Muhıbbı ve “Mâ Yu'avvel Aleyh fı al-Muzâf ve al-Muzâf İleyh” Adlı Eseri**, Dnş: Azmi Yüksel, Süleyman Demirel Üniversitesi 2001, 45+473s.
- Karaca Mahmud, **Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 2000, 295s.
- Karadavut Ahmet, **Arap Dilinde Rivayet**, Dnş: İbrahim Sarıms, Selçuk Üniversitesi 1996, 127s.
- Karahan Ali Rıza, **Nefhatu'l-Meclûb min Simâri'l-Kulûb f'il-Muzâf ve'l-Mensûb” un Tenkitli Basımı**, Dnş: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi 1976, 1060s.
- Karslı İlyas, **Mütercim Ahmed Asım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 2000, 226s.
- Kazan Naci, **Karabağı ve Câlibu's-Surûr'u**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1991, 356s.
- Keskiner Osman, **Arap Edebiyatında İnşa Sanatının Gelişmesi**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1996, 268s.
- Kılıç Hulûsi, **Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Selçuk Üniversitesi 1972, 116s.
- Kılıçlı Mustafa, **Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye (2-5. Hicri/8-9. Miladi Asır)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1986, 322s.
- Kınar Kadir, **Belağatta İcaz**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2004.
- Kızılıcık Abdullah, **Ebu Bekr er-Râzî Hayatı, Eserleri ve Ravzatu'l-Fesâha'sı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 2000, 210s.
- Kızılırmak Ali, **Kur'an'da Hakikat ve Mecaz**, Dnş: Şevki Saka, Ankara Üniversitesi 1996, 144s.
- Koç Celal Turgut, **Tayyib Salih ve Romancılığı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2004.
- Koçak Abid Yaşar, **el-Murtaza al-Zabîdî ve 'İkd al-Cavhar al-Samîn'i**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi 1986, 105+221s.
- Koçak İnci, **Arapça ve Akadça Nominal ve Verbal Formlar ve Cümle Kuruluşları Mukayesesi**, Dnş: Şevkiye İnalçık, Ankara Üniversitesi 1973, 198s.
- Marzuk Sabah Nuri, **Emevi Devri ve I. Abbasi Devirlerinde Mukayeseli Şiir**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1989, 325s.
- Muhammed Cevdet İsmail, **Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukayeseli bir Araştırma**, Dnş: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi 1976, 191s.
- Muhtar Cemal, **Ferîsteoğulları'nın Arapça-Türkçe Lügatleri Üzerine bir Araştırma**, Dnş: M. Esad Çoşan, Ankara Üniversitesi 1981, 286s.
- Mustafa Hazım, **Abbasi Devletinin Yıkılışından Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar Bazı Şehirlere Yazılmış Mersiyeler**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2004.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Müftüoğlu Ömer, **Eski Ahit'te ve Kur'an'da Vsy Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2004, 320s.
- Okudan Rifat, **İşrak Filozofu Suhreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Uslûp ve Belâgat**, Dnş: İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi 2001, 400s.
- Özaslan Hamza, **Ma'rûn Abbûd Hayatı ve Eserleri**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi 2001, 170s.
- Özay İbrahim, **Hicri V/XI. Yüzyılda Kurtuba'da Şiir**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2001, 251s.
- Özbalıkcı Mehmet Reşit, **Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İştîşâd**, Dnş: İbrahim Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi 1985, 272s.
- Özcan Halil, **Ali b. Mecdudîn Musannifek ve er-Reşâd fî Şerhi İrşâdî'l-Hâdî Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Sadi Çöğenli, Atatürk Üniversitesi 2003, 277s.
- Özcanoğlu Muzaffer, **Gazzâlî'nin Zâdu'l-Âhira, Tuhfatu'l-Mulûk ve Mâ Lâ Budda Minhu Adlı Eserlerinin Tenkitli Neşri**, Dnş: Tahsin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi 1983, 469s.
- Özdemir Abdurrahman, **Kur'an'da Geçişlilik Bakımından Türkçe'ye Uymayan Fiiller**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2000, 284s.
- Özdemir Adil, **Belagat ve Kur'an-ı Kerim**, Dnş: İbrahim Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi 1984, 172s.
- Özdemir Sevim, **Necmeddîn Sa'îd b. Muhammed el-Sa'îdî'nin Şerh Arûz es-Sâvî İsmimli Elyazma Eserinin Metin Tenkidi**, Dnş: Azmi Yüksel, Süleyman Demirel Üniversitesi 2001, 61+261s.
- Özdoğan Mehmet Akif, **Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebi Tenkittteki Yeri**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2000, 256
- Öznurhan Halim, **Hâzim el-Kartâcenni -Arap Dili ve Belagati, Şiiri ve Edebi Tenkidi Hakkında Görüşleri**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2004, IX+243s.
- Polat Mahmut, **Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî'nin Hayatı ve Şiirleri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1999, 258s.
- Sancak Yusuf, **Hz. Peygamber Devrinde Şiir**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 1995, 210s.
- Sarıkaya Muammer, **Kemal Paşa-Zade'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem**, Dnş: Ahmet Subhi Furat İstanbul Üniversitesi 2004, XIII+355s.
- Sarmış İbrahim, **Çağdaş Arap Edebiyatçısı Olarak Seyyid Kutub ve Edebi Tasvir Görüşü**, Dnş: Yasin Ceylan, Selçuk Üniversitesi 1986, 140s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

- Sevinç Rıfat Resul, **Arap Dilinde Cümle Yapısı ve Biçimi**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi 2004, 238s.
- Sezer İsmail Hakkı, **İmam Busiri ve Bürde'si**, Dnş: İnci Koçak, Selçuk Üniversitesi 1985, 266s.
- Soyupek Hasan, **İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Süleyman Demirel Üniversitesi 2004, XIV, 477s.
- Sönmez Ramazan, **Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2000, 153s.
- Suçin M. Hakkı, **Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları**, Dnş. Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi 2004, XVIII+225s.
- Şensoy Sedat, **Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi**, Dnş; İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi 2001, 280s.
- Şimşek Mehmet Ali, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi 2000, 432s.
- Tanç H. İbrahim, **al-Kisâ'i; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi 1993, 273s.
- Tasa Muhammet, **Kur'an'da Cümle Yapısı**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi 2002, 325s.
- Taşdelen Hasan, **Mey Ziyâde, XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri ve Tesirleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 2000, 173s.
- Toprak M. Faruk, **Endülüs Şiirinde Mersiye**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi 1990, 347s.
- Tural Hüseyin, **İbnu's-Saîd al-Batalyavsî ve Kitâbu'l-Hulal fî Şarh Abyâti'l-Cumal**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Atatürk Üniversitesi 1979, 62+404s.
- Turgay Nurettin, **Arap Edebiyatında Kısa Hikaye**, Dnş: İbrahim Sarımsı, Selçuk Üniversitesi 1995, 155s.
- Tuzcu Kemal, **Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcuze**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi 2003, 268s.
- Tüccar Zülfikar, **el-Ferrâ, Hayatı, Eserleri, Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii, Ma'âni'l-Kur'ân'ındaki Dile Dair Görüşleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1987, 206s.
- Tülücü Süleyman, **Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Zâhid Aksu, Atatürk Üniversitesi 1982, 255s.
- Türkmen Dursun Ali, **Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve "Mecâlisu'l-'Ulemâ"sında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2002, 201s.
- Türkmen Sabri, **Ebu Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l Kur'ân"ın Dil Özellikleri**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi 2000, 168s.

M. VECİH UZUNOĞLU

- Ulus Hasan Fehmi, **Şemseddîn Niksârî ve Şerhu'l-İzâh'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1994, 368s.
- Uyulaş Sait, **II. Abbasî Asrında Edebi Çevre**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 2002, XXIII+291s.
- Uzun Tacettin, **Arap Dili ve Edebiyatında Hulefâ-i Râşidin'in Hutbe ve Mektupları**, Dnş: İnci Koçak, Selçuk Üniversitesi 1985, 149s.
- Ünal Ömer, **Sadru'l-İslam'da Edebi Çevre (1-41/622-661)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1995, 354s.
- Ünal Sadettin, **Îsâ b. İbrahim er-Rab'a'î, Nizâmü'l-Garîb fi'l-Luga**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi 1980, 453s.
- Ürün Ahmet Kazım, **Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1994, 233s.
- Yağan Halit, **Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi 2002, 265s.
- Yalar Mehmet, **el-Hatib el-Kazvîni ve Belagat İlmindeki Yeri**, Dnş: Hulusi Kılıç, Uludağ Üniversitesi 1997, 171s.
- Yanık Nevzat Hafız, **Mahmud Sâmi Paşa el-Bârûdî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi 1991, 217s.
- Yavuz Lütfullah, **Bahauddîn Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvîni ve Gâyetu't-Ta'rîf min Usâli't-Tasrîf İsimli Eserinin Tenkitli Neşri**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 2001, 125+159s.
- Yavuz Mehmet, **İbn Cinni Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1996, XXV+255s.
- Yazıcı Hüseyin, **Hasan Paşa, Hayatı, Eserleri ve el-İftitâh fi Şarhi'l-Misbâh'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1989, 412s.
- Yıldırım Kadri, **Cahiliyye ve İslami Dönem Şiir Mevzularının Mukayesesi (Hicrî Birinci Asır İtibariyle)**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi 1998, 279s.
- Yıldız Musa, **Necib Mahfûz'un Sembolik Romanları**, Dnş: Rahmi Er, Gazi Üniversitesi 1998, 293s.
- Yılmaz Ali, **Arapçada Nahiv ve Belagat Açısından Te'kid**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi 2000, 250s.
- Yılmaz Ferhat, **Zeki Mübârek ve Edebi Tenkitçiliği**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi 2003, 171s.
- Yılmaz İbrahim, **Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi 1997, 330s.
- Yılmaz Nurullah, **III. Abbasi Asrında Edebi Çevre (334-447/945-1055)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi 1995, 246s.

**TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS
VE DOKTORA TEZLERİ -II (1956-2004)**

Yılmaz Selahattin, **el-Hakîm et-Tirmizî ve Kitabı'l-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Uludağ Üniversitesi, 1984, VII+79+177s.

Yüksel Ahmet, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1999, 177s.

Zevalsiz Halit, **Abbas Mahmud Akkâd, Hayatı, Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Bekir Sadak, Marmara Üniversitesi 1983, 185s.

Zübeyri Muhammed Abdulhalik, **Yemen'de XIX.-XX. Asırlarda Arap Şiiri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi 1995, 153s.

¹ M. Vecih Uzunoğlu, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:III, Sayı:8, 2003, s.7-31.

² <http://www.yok.gov.tr>

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

Nurullah YILMAZ*

Özet: Bu çalışmada, edebî tenkit çerçevesinde edebî tür olarak klâsik Arap şiiri ele alınıp bu bağlamda sözün ifade edilmesinde şiir ve nesir sanatının işlevselliği irdelenmiş, aynı zamanda Klâsik Arap Edebiyatı'nda dönüm noktası teşkil eden bazı meşhur edip ve şairlerin şiir hakkındaki görüşleri etrafında bugün bile birçok edebî çevrelerde tartışma konusu olan söz söyleme sanatında şiirin ne derece belirleyici olduğu konusuna açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Makalede farklı görüşler ele alınıp incelenirken yazı sanatının iki temel türü olan şiir ve nesrin birbirlerine karşı herhangi bir şekilde üstünlüğüne dair kesin bir vurgu yapılmamış, bu iki edebî tür arasındaki etkileşim süreci ön plana çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nazım, nesir, vezin, kafiye, şiir tenkidi

The General View on the Classical Arabic Poetry from Point of View the Verse Art and Prose Art

Abstract: In this article, it has been thought a subject the classical Arabic poetry in the frame of literary critic and in this context it has been scrutinized the functionality of the art of poem and prose. In the other wise it has been examined what is the influence of poem in art of speech in the environment of the opinions of some famous classical poets and men of letters about classical Arabic poet and prose which arguments on this subject is continuing even today. While difference opinions be investigated in this article, it hasn't been emphasized on the superiority of one of them on the other, on the contrary, it has been emphasized the influence process among this two literary types.

Keywords: verse, prose, rhyme, critic of poetry.

* Yard. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Ed. Fak. Doğu Dil. ve Ed. Böl., Arap Dili ve Ed. ABD (nrlh@hotmail.com)

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

Giriş:

Câhiliye döneminde Arapların kavramsal olarak şiire bakış açılarını gösterecek önemli bir bilgi veya ayrıntılı değerlendirme günümüze kadar ulaşabilmiş değildir. Klâsik döneme ait bize ulaşan en önemli ilk bulgu, Peygamber şâiri olarak ta bilinen İlk İslâmî Dönem şâirlerinden Hassân b. Sâbit'e nispet edilen aşağıdaki iki beyittir:

على المجاليس إن كَيْسًا و إنْ حُمْقًا	وإنما الشعرُ لبُّ المرءِ يَعْرِضُهُ
بَيِّنْتُ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صَدَقًا	وَ إِنْ أَشْعَرَ بَيِّنْتُ أَنْتَ قَائِلُهُ

“Şiir, kişinin aklıdır; onu, ister zeki isterse aptal olsun meclislerde(bulunanlara) sunar.

Senin söylemiş olduğun en güzel beyit, onu inşâd ettiğinde ‘doğrudur’ denen beyittir.”¹

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşılacağı üzere, Hassân b. Sâbit, şiiri “akıl” olarak nitelemiş olmakla birlikte, akıl ile fiili mi yoksa hissi mi kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Üstelik bu beyitler edebî tenkit bağlamında şiir tartışmalarına açıklık getirecek özellikte değildir. Zira bu şiir tanımında *sıdk* unsuru ön planda gelmektedir. Halbuki daha sonraki dönemlerde şiir tenkitçileri şiiri lügat anlamı itibarıyla *fitnat/sezgi* ve *his/duygu* şeklinde algılamışlardır.

Hassân b. Sâbit’in yukarıdaki beyitleri Peygamber’in “Şiir, âhenk içinde söylenmiş bir sözdür. Bu söz, gerçeğe uygun olursa iyidir; aksi takdirde kötüdür.”² Hadîsi ile bağlantılı olarak ele alındığında şiir değerlendirmesi açısından aralarında bir paralellik olduğu gözden kaçmaz. Bu noktadan hareketle Hassân’ın Peygamber şâiri olması bakımından şiir konusunda da Peygamberi referans almış olabileceği düşünülebilir. Zira Peygamber’in çoğu öğretilerinde olduğu gibi şiiri de *hak* ve *bâtıl* kavramları etrafında muhâkeme ettiği görülmektedir.

İslâm şâiri olarak tanınan ‘Abdullah b. Revâha’ya Hz. Peygamber, “Abdullah! söyle bakalım, şiir nedir?” diye sorduğunda, “Kalbimde depresen ve dilimin konuştuğu şeydir.” Şeklinde cevap vermiştir.³

II. İslâm Halifesi Ömer b. Hattâb, kendisine atfedilen “Şiir Arapların ağzından çıkan fasih bir sözdür; onunla kızgınlıklar giderilir, intikam ateşi söndürülür, Araplar şiir vasıtasıyla meclislerde belîğ söz söyler, dilenci onunla bahşiş ister.”⁴ şeklindeki rivayetinde şiiri, âdeta günlük konuşma dili olarak değerlendirip insanların şiir vasıtasıyla birtakım gayelerine ulaştığına işaret ederken, halife olarak Mısır vâlisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği rivayet edilen “Şiir bir milletin ilmidir, ondan daha sağlam bir ilim dalı yoktur.... Çevrendekilere şiir öğrenmelerini emret, çünkü şiir yüksek ahlâka, görüşün doğruluğuna ve Ensâb ilminin (soybilim) öğrenilmesine işaret eder.”⁵ şeklindeki mektubunda ise şiiri bilim dalı olarak kabul edip ona farklı bir boyut kazandırmıştır. Öte yandan İbn ‘Abbâs’ın “Şiir Arapların ilmi ve dîvânıdır; onu öğreniniz. Özellikle Hicâz şiirini öğreniniz.”⁶

şeklindeki rivayeti, o dönemde şiirin bir bilim dalı olarak kabul edilmişinde yaygın bir kanaatin oluştuğunu göstermektedir.

İslâm halifelerinin sonuncusu ‘Alî b. Ebî Tâlib’in şiir hakkında “*Şiir sözü en ölçüsüdür.*”⁷ Şeklindeki özdeyişi ve ilk Emevî halifesi Mu‘âviye b. Ebî Sufyân’ın ‘şiiri en yüksek edebî mertebelerden biri olarak gördüğü’⁸ şeklindeki rivayet, bu aşamada şiirin edebî sanatları ortaya koyma vesilesi olarak kabul edildiğinin bir göstergesi olarak algılanabilir. Nitekim edebî tenkit bağlamında Arap şiiri ile ilgili teorik açıdan yapılan değerlendirmeler ve bu yöndeki temel yaklaşımların, asıl bu aşamadan sonra ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.

Klâsik Arap Şiirinde Eleştirel Boyut:

Buraya kadar aktardığımız rivayetlerden anlaşılacağı gibi, gerek Câhiliye dönemi, gerekse İlk İslâmî dönemde, işlevselliği yönünden şiiri tanımlayacak kesin ve net bir fikir ortaya atılmamış, nesirde olduğu gibi, şiir hakkında rahat bir şekilde konuşulup görüş bildirilememiştir. Ancak Emevîler, hatta Abbâsîlerin ilk döneminden itibaren şiir, lügat anlamı itibariyle değil, istilâhî anlamıyla somut bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır.

Kavramsal açıdan şiiri tanımlayan ilk görüş olduğu belirtilen⁹ İbn Sîrîn (110/728)’in “*Şiir kâfiyelerle örülmüş bir sözdür. Sözde (nesir) güzel olan şey şiirde de güzel, aynı şekilde sözde kötü olan şey şiirde de kötüdür.*”¹⁰ Şeklindeki sözleri kafiye boyutlu ilk şiir tanımıdır. Zira daha önceki dönemlerde nazım sanatına işaret eder mahiyette arûz kelimesi açık şekilde ifade edilmemiştir.

İbn Sîrîn yukarıdaki şiir tanımında, şiir ile secili söz arasında herhangi bir fark gözetmeyip her iki söz sanatı da kafiyeyle olduğu için bu ikisini birbirinden ayırt etmek gerektiğinde kafiye dışındaki başka unsurlara yönelmenin zorunlu olduğunu vurgulamıştır¹¹. Bu bakımdan hicrî II. Asrın başlarından itibaren edebî tenkitçiler ve filozoflar vezin ve kafiyeyle şiirin özü olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu dönemden itibaren kafiyeyle öncelik veren edebî istilâhları içeren kitapların yazılmaya başlandığı görülmüş, bu arada İbn Kuteybe (276/889)¹² ve İbnü’s-Sellâm el-Cumahî (231/845)¹³ birtakım kafiye unsurunun gerekliliğinden bahsederken el-Câhiz (255/868)¹⁴ da şiirde vezin ve kâfiyeyle sözün esas olduğuna vurgu yapmıştır.

Meşhûr Arap şâiri Ebû Temmâm, Hâlid b. Yezîd eş-Şeybânî’yi övdüğü şiirinden alınmış olan aşağıdaki beyitlerde aynı zamanda kendi şiir anlayışı hakkında da birtakım ip uçları vermektedir:

تَمَهَّلَ فِي رَوْضِ الْمَعَانِي الْعَجَائِبِ	إِنَّكَ أَرَحْنَا عَارِبَ الشُّعْرِ بَعْدَمَا
مِنَ الْمَجْدِ فَهِيَ الْآنَ غَيْرُ عَرَابِ	عَرَابٍ لَأَقْتُ فِي فِنَائِكَ أَنْسَهَا
جِيَاضُكَ مِنْهُ فِي الْعُصُورِ الدَّوَاهِبِ	وَلَوْ كَانَ يَفْنَى الشُّعْرُ أَفْنَاءَ مَا قَرَّتْ
سَحَابِيْبُ مِنْهُ أَعْيَبْتُ بِسَحَابِيبِ	وَ لَكِنَّهُ صَوَّبَ الْعُقُولَ إِذَا أَنْجَلَتْ

“*Hârikulâde anlamlar havuzunda ince eleyip sık dokuduktan sonra seni hoş bir şiirle onurlandırdık.*

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

Bu garip lafızlar senin dağarcığında anlamını buldu, artık onlar garip sayılmaz.

Eğer şiir yok olmuş olsaydı, geçmiş dönemlerde sana ve atalarına dizilen övgülerden dolayı(başka söylenecek söz kalmaması) onu yok etmiş olurdu.

Fakat şiir, akıllara uygun düşendir. Bulutlar yarılmaya dursun, diğer bulutlar onu takip eder.”¹⁵

Yukarıdaki beyitlerde şair, şiirde vezin ve kafiye değil, anlam faktörünü ön planda tuttuğu anlaşılabilir. Birlikte, muhatabın şiiri anlayabilmesi için onda özel bir sezgi kabiliyetinin bulunması gerektiğine dair vurguda bulunmuş, son beyitte ise bulutların peş peşe açılıp yağmur yağdırmasından kinaye yaparak, coşkulu bir ruh haliyle birlikte sözde akıcılığın gerekliliğine işaret etmiştir.

İbn Kuteybe, “Şiiri mûsîkî (vezin kafiye) yönüyle değil, içerisinde garîb lafızlar, yer, su, ağaç vs. tabiiattaki nesne ve olayların isimlerini öğrenmek için dinlemek gerektiğini vurgularken¹⁶ şiir anlayışını klâsik şiir tanımı üzerine kurarak onu bir bilim dalı olarak değerlendirmiştir.

Öte yandan “Pratikte gayelere ulaşmak için bir araç olması bakımından şiirin oldukça faydalı bir sanat olduğu”¹⁷ yönünde görüş bildiren meşhur kâtip el-Enbârî (293/902) aşağıdaki beyitlerden de anlaşılacağı üzere belagat yönü ağırlıklı olarak şiiri nazım sanatı açısından işleyen ilk ediplerden biri olup, şiir tanımı konusunda Arap edebiyatı tarihinde dönüm noktasını teşkil etmiştir:

مَ وَ إِن كَانَ فِي الصِّفَاتِ فَنُونًا قَدْ أَقَامَتْ لَهُ الصُّورُ الْمُتُونًا كَأَدَّ حَسَنًا يُبَيِّنُ لِلنَّاطِرِينَا وَالْمَعَانِي رُكْبَانَ فِيهِ عُيُونَا	إِنَّمَا الشَّعْرُ مَا تَنَاسَبَ فِي النَّظْمِ فَأَتَى بَعْضُهُ يُشَاكِلُ بَعْضَا فَتَنَاهَى عَنِ الْبَيَانِ إِلَى أَنْ فَكَانَ الْأَلْفَاظُ فِيهِ وَجُوهٌ
--	---

“Her ne kadar teknik özellikleri bulunsa da şiir, sözdizimi’ ndeki uyumdur.

Sadr(birinci mısranın ilk kelimesi) ve acuz (ikinci mısranın son kelimesi) lardan oluşmuş bir şekilde birbirini bütünleyerek gelir.

Bakanlar için güzellik ortaya çıkacak kadar anlaşılır olmaktan uzaktır.

Lafızlar sanki onda yüzler, anlamlar ise kendisine gözler yerleştirilmiş gibidir.”¹⁸

Enbârî, ilk aşamada söz dizimindeki uyum ve ardından beytin iki şatırını oluşturan *sadr* ve *acuz*’u şart koşmak suretiyle şiire nazım sanatı açısından yaklaşır. Üçüncü aşamada onu yüzü ve gözleri olan canlı bir varlığa benzetir. Dördüncü aşamada ise şiiri sırf sanat açısından değerlendirmiş olduğu *nakâiz*¹⁹ ilmine yönelir. *İtnâb* ve *itâle* (konuyu açma ve sözü uzatma) gibi edebî sanatları bünyesinde barındıran nakaiz ilminde söz konusu sanatları iyi bilen bir kişi özel yeteneklerini de kullanarak şiirin üslûbunu etkiler, böylece güzel edebî eserler ortaya çıkar.²⁰ Yukarıdaki beyitler ve çağdaş araştırmacı Mustafa el-Cûzû’nun değerlendirmelerinden hareketle, el-Enbârî’nin, şiirde

şekil ve estetiği ön planda tutup anlam faktörünü arka plana ittiği görülmektedir. Bu değerlendirmede, onun kâtiplik vasfının şâirlik vasfından önde gelmesinin önemli rol oynamış olabileceği düşünülebilir.

İbnu'l-Enbârî'nin bu görüşlerinden yola çıkan İbn Tabataba el-'Alevî (322/933), şiiri *manzûm söz* olarak nitelendirirken onu nazmı nesirden ayırt eden en önemli sanat unsuru olarak kabul etmiştir.²¹

Klâsik Arap şiirinde nazım terimi her zaman “vezinli söz” anlamına gelmeyip *hüsnu't- te'lîf* (Güzel söz söyleme) anlamını da içermektedir. Bu terim daha çok *İ'câzu'l-Kur'ân* üzerine söylenen sözlerde ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatı tarihinde birçok edip ve münekkit bu konuyu işlemiş olmakla birlikte üç müellif, eserlerinde *Nazmu'l-Kur'ân* adı altında bu konuya özel önem vermişlerdir.

Bu müelliflerden el-Câhız, Kur'ân'ın te'lîfinin garîb ve lafızlarının bedii sanatları içermesi hususuna işaret etmek için yazmış olduğu *Kitâbu'l-hayâvân*'da bu konuya geniş yer vermiş,²² bir diğer eseri *el-Beyân ve't-tebyîn*'de ise *Kur'ân*'ın bütün manzûm ve mensûr sözlerin dışında kalışının nedenlerine değinmiştir.²³ Diğer taraftan El-Bakillânî (403/ 1012), *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'daki nazım yapısının Arapların şiirindekinden daha üst seviyede olup, daha sonraki dönemlerde manzûm sözde referans kaynağı olduğunu belirtmiştir.²⁴ Abdu'l-Kâhir el-Curcânî ise *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde sözün var oluşu itibariyle nazım sanatının da var olduğunu iddia etmektedir.²⁵

Hicrî IV. Asırda şiiri nazım sanatı ile tanımlayanların sırf vezin yerleştirme isteğinde olmayıp, vezin ile beraber kafiyeyi de değerlendirme aşamasına geldiklerini görmekteyiz. Nitekim bu yöndeki çabalar Klâsik Arap şiirinde Kudâme ve Fârâbî ekolü olmak üzere iki farklı ekolün doğmasına neden olmuştur.²⁶

Kudâme Ekolü:

Kudâme b. Ca'fer, şiiri bir maksadı ifade eden vezinli ve kafiyeli söz olarak tanımlayarak²⁷ şiir tenkidinde odak noktaya oturmuştur. Onun şiir anlayışının temelinde güzeli değil mükemmeli aramak yattığı için şiir konularını medih, hiciv, mersiye, tasvir ve gazel olarak tespit etmiş, ayrıca teşbih sanatını da ekleyerek mazmûn ve üslup karışımı bir sınıflandırma yapma yoluna gitmiştir. Ona göre vezin, kafiye ve mana faktörü bir araya geldiğinde ancak şiir güzel olur, aksi taktirde sanat açısından hiçbir değer taşımaz. Aynı zamanda bu üç faktör fesahat, belâgat sanatlarıyla birleşirse şiir sadece güzel olmakla kalmaz, mükemmele de ulaşmış olur.²⁸ Gerçekten de bu görüşleri paralelinde Kudâme, kendi dönemindeki kriterlere göre şiirde yenilikçi bir anlayış sergilemiş, sadece vezin ve kafiye açısından ortaya konulacak bir yeniliği yeterli görmeyip, bunun fesahat, belâgat ve bedii sanatları da kapsamı gerektiğini vurgulamıştır.²⁹ Bu görüşlerini ileri sürerken Yunan felsefesi ve mantığından etkilendiği açıkça görülmektedir. Nitekim bu etkileşim sonucunda sözü şiirde temel unsur kabul edip vezin, kafiye ve manayı birer ayrıntı olarak değerlendirmiştir.³⁰ Bu görüşleri

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

kapsamlı bir tanım altında toplamak gerekirse, şiiri, fasih lafız, sağlam üslup, açık mana ve pürüzsüz söz dizimi şeklinde ifade etmek mümkündür.

Hicrî IV. asırda yaşamış olan meşhur edip Bîşr b. El- Amidî (370/980), şiiri “*sözün iyi seçilmesi ve maksadın en iyi şekilde ifade edilmesidir*”³¹ şeklinde tanımlarken aynı dönemde yaşamış olan el-‘Askerî, şiir için “*Manzûm lafızlar dizisi*” şeklinde bir nitelemeye bulunmuş,³² aynı zamanda felsefe ve mantık bilgini olan Hicrî V. Asır ediplerinden Ebû Hayyân et-Tevhidî (421/1030) ise, “*Şiir, sâkin ve harekeli harflerden oluşmuş, vezin ve kafiyeli olarak birtakım anlamlar içeren, aynı zamanda çeşitli bedii sanatları da kapsayan bir sözdür.*”³³ şeklinde bir tanım yapmıştır.

Buraya kadar görüşlerine yer verilen edebî tenkitçiler, farklı unsurları şiirde esas kabul etmekle birlikte, vezni şiirin vazgeçilmez unsuru olarak görmüşlerdir.

Meşhur kâtip el-Enbârî, Ebû Hilâl el-‘Askerî v.dğr. edebî tenkitçiler gibi el-Muzaffâr b. el-Fadl el-Huseynî (656/1258) de yaşadığı dönemin etkisinde kalarak seci’ye önem vermiş ve “*Anlaşılır manalar üzerine kurulmuş manzûm lafızlardan ibarettir.*” şeklindeki tanımıyla şiirin manzûm yönünü ön planda tutmuştur.³⁴

Kudâme ekolü çizgisinde en kapsamlı şiir tanımı yapan İbn Haldûn (808/1405) olmuştur.

İbn Haldûn iki yönlü şiir tanımı yapar. Bunlardan ilki, aruz ilmi açısından yapmış olduğu tanım olup bu tanımda, nazım sanatı açısından şiiri, vezinli ve kafiyeli söz olarak kabul eder. “*Şiir, istiare ve tasvir sanatı üzerine kurulmuş, aynı zamanda vezin ve kafiyeli, belîğ bir sözdür.*” şeklindeki ikinci tanımında ise, şiiri konu ve maksat bakımından ele alır. Burada dikkat çeken husus, şiirin bazı bedii sanatlarla birlikte vezin ve kafiyeyi de kapsamış olmasıdır. Nitekim İbn Haldûn’a göre vezin ve kafiyede her biri bir anlam ifade eden özel kalıplar bulunur ve bu kalıplar olmazsa söz sadece manzûm olur, fakat şiir sayılmaz. Dolayısıyla manzum sözde, mensur sözde bulunmayan birtakım kalıplar, özel terkipler ve üslup farklılıkları vardır. İbn Haldûn Arap şiirinde, diğer milletlerin şiirinde olmayan üsluplardan en belirgin olanlarının, “*şâirin ‘atâl’ denen yıkık harabeler önünde durup kasidesine başlaması, arkadaşlarını da bu harabeler önünde durup kendisiyle birlikte ağlamaya davet etmesi ve ölüm hâdisesi gerçekleştiğinde ağlayıp sızlanması olduğunu*” söyler. Bunun yanı sıra şâirin tasvirde sıkça *itnâb* sanatına başvurmaması, teşbih ve istiarelere bolca yer vermesi ve darbimeseller kullanmasını Arap şiirinde olması gereken karakteristik özellikler olarak açıklamıştır³⁵.

Fârâbî Ekolü:

Klâsik Arap şiiri tenkidi alanında Kudâme’den sonraki ikinci önemli ekol, Fârâbî ekolüdür. Fârâbî, Câhiliye dönemi şiirinden yola çıkarak şiirde, *muhâkât* ve *tahyil* unsurlarına öncelik vermiştir. Aristo ve onun metodunu benimseyenlerin kavramında muhâkât, önceden yapılan bir şeyi taklit etme ve parçaları eşit şekilde bölme anlamına gelen vezin türüdür. Fakat burada sözü edilen vezin, Arap aruzunun tef’ilelere ayrılmış şekli değil, özellikle

Yunan, Fars v.dgr. milletlerdeki serbest vezin şeklidir. Şiirin özünde teşbih sanatının yattığını söyleyen Fârâbî, lügat anlamı itibariyle muhâkâtî teşbih ile eşdeğerde tutarak, sonuçta şiirin vezinli teşbih olduğu fikrini ortaya atmıştır. Bununla birlikte ona göre, sırf muhâkât içeren söz şiir olmaz; bir sözün şiir olarak kabul edilebilmesi için muhâkât ile birlikte veznin de olması gerekir. Tam da bu noktada Fârâbî'nin başını çektiği edebî çevrede “sırf muhâkât içeren vezinsiz söz şiir midir, yoksa şiirimsi midir” şeklinde teorik bir tartışma başladığı görülür. Bu tartışmaya yine teorik açıdan yaklaşıldığında, “içinde muhâkât unsuru bulunan sözün, ya şiir, yada şiirimsi olduğu, bu özelliği ile muhâkâtın nesre değil, şiire daha yakın olduğu” şeklinde fikir yürütmek daha muhtemel ve ihtiyatlı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir.³⁶

Fârâbî, şiirlerine aşına olduğu milletlerin kafiyeye Araplardan daha az önem verdikleri saptamasından yola çıkarak, kafiyeyi şiirin temel unsurlarından biri saymamış, dolayısıyla şiir sanatını sadece Arap şiiri çerçevesinde değerlendirmeyip çağdaşlarına oranla daha evrensel bir bakış açısı getirmiştir. Araplar şiirde kafiyeye özel bir önem verdikleri halde kafiyeye ile tanışmadıkları için Yunanlıların böyle bir gaye gütmediklerini fark eden Fârâbî, şiir sanatı ile ilgili bu tür değerlendirmeleriyle Arap şiiri ile Yunan şiiri arasında bir tür köprü görevi üstlenmiştir.³⁷

Ünlü İslam bilgin ve filozofu İbn Sînâ (428/1036), “ *Şiir, birbirlerine eşit vezinli sözlerden oluşmuş muhayyel bir sözdür.*” derken Fârâbî'nin ortaya koyduğu *Muhâkât* unsurunu *Tahyil* unsuru ile pekiştirerek şiir tenkidi alanında Fârâbî ekolünü daha da geliştirmiştir.³⁸ Şiirde kafiyenin esas teşkil etmeyeceğini, asıl şiirde tahyil unsurunun bulunmasının önemli olduğu fikrini öne süren İbn Sînâ, Arap şiirini vezinli ve kafiyeli, diğer milletlerin şiirini ise vezinsiz ve kafiyesiz olarak değerlendirip kendi tercihini ise vezinsiz ve kafiyesiz şiirden yana kullanmıştır.³⁹

İbn Sînâ'nın Fârâbî ekolünü devam ettirme çabalarının Arap şiir dünyasında pek kabul gördüğü söylenemez. Çünkü gerek bu dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde yaşamış Arap edip, şâir ve tenkitçileri, Arap şiirinde vezin ve kafiyenin göz ardı edilmesi durumunda önemli aksaklıkların ortaya çıkacağı yönünde birtakım çekincelerde bulunmuşlar, buna gerekçe olarak, Arap şiirinde kelimelerin veted, bahir ve tefi'lelerin oluşturduğu mısra ve beyit sistemiyle dizilip, sözün ancak bu şekilde anlamını bulduğunu, böyle bir sistemin olmadığı varsayıldığında Arapça'nın kendine özgü yapısından dolayı sözün nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmenin güçleşeceği, dolayısıyla Arap şiirinde sözün sınırlarını kafiyeye sistemiyle saptamanın daha kolay olacağı hususunu buna gerekçe olarak göstermişlerdir.⁴⁰

Nazım ve Nesir Sanatının Ayrıştığı Noktalar:

Arap nesir sanatına damgasını vurmuş ve bu alanda ekol olmuş ünlü edip el-Câhız, nazım ile nesir sanatlarını edebî yönden birbirinden ayırt etmenin oldukça zor olduğunu, bu iki edebî türün ancak belagat sanatı açısından ayırt edilebileceğini belirterek, şiirde kullanılan lafızların yumuşak ve zarif, normal konuşma dilinin ise nesir türünde olması gerektiğini vurgulamış, nesir

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

türü çerçevesindeki sanat içerikli bazı deyim ve terimlerin birer süs olarak değerlendirilip konuşan kişinin sözü manzûm bile olsa bunun şiir sayılamayacağını iddia etmiştir.⁴¹ Diğer taraftan Abdulkâhîr el-Curcânî, bir sözün hem nesir, hem de nazım sanatı içerisinde aynı anlamda ifade edilmesinin çok zor olduğuna işaret edip, şiirdeki sözlerin uyum ve âhenk içinde, aynı zamanda vezinli olması bakımından şiir ile nesir sanatını apayrı iki tür olarak kabul etmiştir.⁴² Bununla birlikte Arap edebiyatında şiir ile nesir sanatı arasındaki farklılığı net bir biçimde ortaya koyan kişinin Fârâbî olduğu görülür. Fârâbî, vezin unsuru taşımayan muhâkât içerikli sözü şiirden nesre kaydırmayarak nazım ile nesir arası *Şiirsel söz* denen bir ifade kullanmıştır. Şiirsel sözün en bariz özelliği tefilelere ayrılıp vezne vurulduğunda şiire dönüşebilmesidir. Günümüzde *mürsel şiir* (serbest şiir) diye tanımlanan bu türde şiir, vezin açısından değil, duyguların en güzel şekilde dile getirilmesi esaslı ön planda tutulur. Muhtemelen kafiye'nin geri plana atılmasının nedeni budur.

Üçüncü Abbâsî Asrının tanınmış edebî sîmalarından ve aynı zamanda filozof olan Ebû Suleymân el-Mantikî (380/ 990), nazım ile nesir sanatının ayrışma noktasına değinirken şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

*“İnsan yaradılışı gereği vezne âşinadır. Dolayısıyla nesir sanatında nazım sanatından bir gölge bulunmaktadır. Aynı şekilde nazımda da nesirden bir gölge vardır. Şayet bu gölge olmazsa sözler anlaşılmas ve birbirine karışır.”*⁴³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi şiirin insan doğasına daha yatkın bir tür olduğunu îmâ eden el-Mantikî, nazımdan nesre, nesirden de nazma bazı unsurların karıştığını ısrarla belirtmekle birlikte bu iki sanat arasında kesin bir sınır belirlememiştir.

el-Mantikî ile hemen hemen aynı paralelde görüş bildiren İbn Hindû el-Kâtib (420/1029), nesrin akıl ürünü, nazımın ise duygu ürünü olduğu iddiasında bulunmuş ve *“Sözün en güzeli lafzı tatlı, manası hoş olan, aynı zamanda nazmı nesir ve nesri de nazım gibi olanıdır.”* yönündeki değerlendirmesiyle manzûm sözde nesir, mensûr sözde ise nazım faktörü bulunduğuna işaret etmiştir.⁴⁴

Şiir ile nesir sanatını farklı bir bakış açısıyla inceleyen el-Merzûkî (412/1030), bu iki edebî türü bir tarlaya benzeterek araya bir duvar çekmiş, duvarın bir tarafını şiir, diğer tarafını ise nesir olarak tasarlamıştır. Böyle bir ayrıştırmada nesir sanatının açıklama gerektirmesi, anlamın kolay anlaşılır olması ve konunun geniş bir şekilde sunulması gibi nitelikleri kapsaması gerektiğini düşünürken, şiirin yapısında ise vezin, kafiye ve müstakil beyitler olmak üzere üç temel öğe tespit etmiş, ayrıca anlamın ön planda tutulmasının gerekliliğini vurgulamakla birlikte şiirde, îcâz (sözün kısa ve öz olması), hafâ (anlamda gizli mazmunların olması) ve ğumûd (ana fikrin tespit edilip ortaya konması) gibi hususların da önemli olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

Nitekim bu görüşleriyle Merzûkî, şiir ile nesir sanatının aynı tür olarak değerlendirilmesinin mümkün olamayacağı yönünde bir izlenim edinmemize neden olmakla birlikte, şairlerin şiiri giderek bir kazanç vesilesi yapmaları

nedeniyle nazım sanatının nesir sanatı karşısında değer kaybettiği⁴⁶ hususuna dikkat çekmiştir.

İbnu'l-Esîr (637/1240)'in şiir ile nesir sanatı arasındaki farkı sözde akıcılık ve konunun ana fikrini ortaya çıkarma bakımından tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim o, şiiri anlamın kapalı bir şekilde ifade edilmesi, nesri ise bir anlamın açıklanması ve sözün kapsadığı anlamın ortaya çıkartılması şeklinde tanımlarken şiirde bir anlamın kapalı bir şekilde ifade edilmesinin yalnızca şiirin doğasından değil, özellikle vezinli olduğu zaman şiirde kullanılan kelime dağarcığının sınırlı oluşundan kaynaklandığını, bu sınırlamaya ise gerçekte arûz kalıplarının neden olduğunu öne sürmektedir.⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında İbnu'l-Esîr'in, nesri şiire tercih yönünde bir îmada bulunduğu sonucu çıkartılabilir.

Şiir ile nesir sanatı arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla irdelemek açısından İbn Haldûn'un görüşlerine baş vurmak konunun daha anlaşılır bir şekilde ortaya konmasına yardımcı olacaktır. Kendisinden önceki dönemlerde yaşamış edip ve tenkitçilerin aksine nazım ile nesir sanatını vezin yönünden değil, üslup bakımından ayırıştırma yoluna gitmiş olan İbn Haldûn, nesib ve teşbîhi şiire, hamd ve duayı hitabet sanatına özgü kılmış, risâle yazım üslubunu içeren *sultâniyyât* türündeki karşılıklı hitap şekillerinde görülen tefî'eler, yarı şaka yarı ciddi nükteler, darbimeseller, teşbih ve kinayelerden oluşan birtakım özel tarzları şiir kapsamına almıştır. Bazı çağdaşları gibi bazı şiir üsluplarını risale sanatında kullanarak nazım ve nesir sanatının iç içe girmesini sağlamış ve bununla da yetinmeyip Fârâbî'nin *Şiirsel söz* tekniğine benzer *kelâmun manzûm* adıyla yeni bir tür keşfetmişse de bazı yönleriyle benzeşmelerine rağmen bu iki sanatın aynı tür olamayacağını özellikle vurgulamıştır⁴⁸.

Nazım ve Nesir Sanatının Birleştiği Noktalar:

Ünlü Arap şairi Ebû Temmâm (231/845), aşağıdaki beyitlerinde şiiri, içerisinde ona güzellik katan bir cevherin bulunduğu nesir sanatının manzûm şekli olarak tanımlarken şiir ile nesir sanatının en önemli ayırım noktasının şiire özgü vezin ve kafiye olduğunu vurgulamıştır:

مِثْلَ النَّظَامِ إِذَا أَصَابَ فَرِيدًا	إِنَّ الْقَوَائِيَّ وَالْمَسَاعِيَّ لَمْ تَزَلْ
بِالشَّعْرِ صَارَ قَلَانِدًا وَعُقُودًا	هِيَ جَوْهَرٌ نَدَّرُ فَإِنَّ الْفَنَّهُ

“Kafiyeler ve(bu doğrultuda gösterilen) çabalar,baş inciyi buluncaya kadar (dizilen) inciler gibidir. (Aynı zamanda) onlar cevherdir. Nesri şiire dönüştürdüğünde ise, gerdanlık halini alır.”⁴⁹

Şâirin yukarıdaki iki beytinde ortaya koyduğu şiir tanımı, bu iki edebî tür arasını yaklaştırmaya yönelik ilk önemli çaba olarak algılanabilir.

Birinci Abbâsî Asrının önde gelen şairlerinden Ebû'l-'Atâhiye (213/828)'nin “ Sözün aslı mensûrdur. Birçok kişi farkında olmadan şiirle konuşur. Bu kişiler biraz daha güzel ve özenle konuşmuş olsalardı hepsi şair olurdu.”⁵⁰ şeklindeki değerlendirmesinin Ebû Temmâm'ın şiir tanımı ile paralellik arz ettiği görülmektedir.

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

Konuyu teorik açıdan ilk ele alan edebî tenkitçi İbn Tabâtabâ el-‘Alevî, anlamı kapsamlı, sözleri âhenkli ve üslubu sağlam bir şiir nesre çevrildiğinde, anlamının bozulacağını söyleyerek ideal şiir ölçüsünü, nesre çevrildiği zaman lafızlarının kullanılır biçimlerinden hiçbir şey kaybetmemesi şeklinde belirlemiştir,⁵¹ aynı zamanda “*Şiir, risalelerin birbirine bağlanmış, risâle ise şiirin çözülmüş şeklidir.*”⁵² görüşüyle şiir ile risâle sanatını aynı paralelde değerlendirmiştir.

El-‘Alevî’nin yukarıdaki görüşleri irdelendiğinde Arap edebiyatı tarihinde işlevsellik açısından mensûr sözün manzûm sözden daha eski olduğu sonucu çıkartılabilir.

Şiirin, asıl ögesini oluşturmasına rağmen vezin ile değil, kafiye ile nesirden ayrıldığı iddia eden Kudâme b. Ca‘fer, vezinli olduğu halde Kurân’ı şiirden saymamıştır.⁵³

Nazım sanatında sözde takdîm ve te’hîr olayının söz konusu olamayacağını öne süren el-‘Askerî, “*Çok güzel manzûm bir söz mensûr bir söz ile aynı noktadan çıkmamış, gerçekte zaruretten doğmuştur.*” şeklindeki değerlendirmesiyle şiiri nesre tercih ettiğini ima etmiş, aynı zamanda güzel bir manzûm sözün nesre çevrildiğinde, doğallığından ve güzelliğinden hiçbir şey kaybetmeyeceğini iddia etmiştir.⁵⁴

Ünlü gramer bilgini İbn Miskeveyh (421/1030), nazım sanatının, vezin unsuru içermesi bakımından nesirden daha üstün olduğunu öne sürerken veznin iki sanat arasında en önemli araç olduğunu, anlamın ise hem nazım, hem de nesir arasında ortak öge olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

İbnu’l-Esîr, nesir sanatında maharet kazanabilmek için Kurân âyetleri ve Peygamber sözleri ve meşhur Arap şairlerin divanlarını ezberlemek ve aynı zamanda bunlardan “iktibas” yapmanın gerekli olduğunu söyleyerek⁵⁶ şiir beyitlerini çözmek için başlıca üç merhale önermiştir.⁵⁷

1-Şiirden bir beyti alıp herhangi bir ilavede bulunmaksızın
sözünü düz yazı haline getirmek.

Bu aşamaya örnek olarak İbnu’l-Esîr, aşağıdaki beyti,

بُنُو اللَّيْطَةِ مِنْ دُهْلَ بْنِ شَيْبَانَ

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِحْ إِلَيَّ

“*Mâzin (kabilesi)’nden olsaydım Zuhl b. Şeybân (kolundan olan) Lakîte oğulları benim devemi gasp etmezlerdi.*”⁵⁸

Veznin parlaklığını ve nazımın akıcılığını bozmamak için sadece
“ لَسْتُ مِمَّنْ تَسْتَبِيحُ إِلَيَّ بَنُو اللَّيْطَةِ، وَ لَا الَّذِي إِذَا هَمَّ بِأَمْرِ كَانَتْ الْأَمَالُ إِلَيْهِ وَسَيْطَةً، وَ لَكِنِّي أَحْمِلُ
الْهَمْلَ وَ أَقْرَبُ الْأَمَلَ، وَ أَقُولُ : سَبَقْتُ السَّيْفُ الْعَدْلَ ”

“*Lakîtoğullarının, devemi gasp ettiği kişilerden değilim, bir iş yapmayı düşündüğünde hırsımı o işe alet eden biri de değilim; çünkü ihmalkâr davranıp hırsımı ön planda tutarım ve ‘onun hakkından kılıç gelsin’ derim.*”⁵⁹

şeklinde nesre çevirmekle yetinmiştir.

2- *Manzûm bir sözün anlamını nesre çevirmek*; şiirden bir beyit alıp, gerektiğinde ona başka lafızlar da ekleyerek düz yazı şekline sokmak.

3- Anlamı, gerektiğinde lafızları başka lafızlarla değiştirerek sağlam bir üslupla okuyucuya sunmak.

Bu aşama için İbnu'l-Esîr, Mütenebî'nin

إِنَّ الْقَتِيلَ مُضَرَّجًا بِدُمُو عِهِ مَثَلُ الْقَتِيلِ مُضَرَّجًا بِدِمَائِهِ

“Kuşkusuz, göz yaşlarına bulanmış ölü, kana bulanmış ölü gibidir.”⁶⁰

Beytinin içerdiği anlama birtakım ilavelerde bulunup, hatta bazı sözleri de değiştirerek:

" الْقَتِيلُ بِسَيْفِ الْعِيُونِ كَالْقَتِيلِ بِسَيْفِ الْمُنُونِ، غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُجَرِّدُ مِنْ غَمِّهِ، وَ لَا يُفَادُّ صَاحِبَهُ بِعَمْدِهِ "

“Gözlerin kılıcıyla ölen ecelin kılıcıyla ölen gibidir; ne var ki, kılıcın (kınından) çekilmesine engel olunamaz, kılıç çeken, amacından döndürülemez.” Veya

"نَمْعُ الْمُحِبِّ وَ دَمُ الْقَتِيلِ مُتَّفَقَانِ فِي التَّشْبِيهِ وَ التَّمْثِيلِ، وَ لَا تَجِدُ بَيْنَهُمَا بَرْنًا، إِلَّا أَنَّهُمَا يُخْتَلِفَانِ لَوْنًا."

“Sevenin gözyaşıyla ölenin kanı teşbih (benzetme) ve temsil (örneklendirme) de aynıdır; aralarında bir fark göremezsin, sadece renkleri farklıdır.”

Şeklinde düz yazıya çevirerek ikinci mensûr anlatımı birinciye tercih ettiğini söylemiştir.⁶¹

Özellikle lafızların değiştirilmesinin, anlamın maksadından uzaklaşmasına yol açabileceği endişesiyle, kâtipler için en zor aşama olarak bilinen bu metot, birçok edip ve tenkitçiler tarafından pek de kabul görmemiştir.

İbnu'l-Esîr nazım ile nesir türü arasında şekil yönünden bir farklılık olduğunu kabul etmekle birlikte konu ve maksat bakımından önemli bir farkın olmadığını vurgulamış, dolayısıyla nazım sanatını nesrin bir parçası olarak görmüştür. Nitekim O, yukarıda kısaca belirtmiş olduğumuz şiir çözme merhaleleri ve kendisinin geliştirmiş olduğu metotların eksiksiz ve kusursuz uygulanması durumunda manzûm ve mensûr sözü birbirinden ayırt etmenin zor olacağına inanmaktadır.⁶²

İbnu'l-Esîr'in manzûm sözü çözümleme hususundaki görüş ve kanaatlerine paralel olarak İbn Nuveyrî (732/1334) de manzûm bir sözü anlamca çözebilmek için bolca Kur'an, hadis ve darbimesel ezberlemeyi önerirken lafız yönünden çözümlemede ise önce beyti bozup sonra vezin gözetmeksizin en iyi üslubu ve en güzel kalıbı kullanarak kelimeleri sıraya dizmek, daha sonra bu söz dizimine en uygun bedii sanatları kullanmak gerektiği şeklinde bir metot öngörmüştür.⁶³

Sonuç:

Buraya kadar yer verilmiş olan edebî tenkitçilerin görüşlerinin toparlanması bakımından nazım ile nesir sanatını iki ayrı edebî tür olarak değerlendirenlerin görüşleri iki temel noktada toplanabilir:

1- Şiirde teşbih, muhâkât, istiâre başta olmak üzere bir takım bedii sanatların bulunması gerekir. Buna karşılık söz konusu sanatların nesir

NAZIM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

türünde kullanılmasına gerek olmadığı gibi, bu türde sırf bir görüşün savunulması veya bir iddianın aksinin ispatı söz konusudur.

2- Şiirde anlamın kapalı ve anlaşılması zor, aksine nesirde ele alınan bir konunun ise açık ve kolay anlaşılacak bir şekilde olması gerekir.

Aynı şekilde nazım ve nesir sanatını birbirine yaklaştıranların görüşleri de iki maddede özetlenebilir:

1- *Sözün aslının nesir olduğunu savunanlar*: Bu fikirde olanlar sözün aslının nesir olduğunu, lafız, kafiye ve vezin unsurlarının bir arada bulunması nedeniyle şiirin ortaya çıktığını iddia etmektedirler.

2- *Nazım sanatının, nesir sanatının esasını teşkil ettiğini savunanlar*: Bu görüşte olanlar, mensûr bir sözü güzelleştirmek için manzûm sözden alıntılar yapılabileceğini veya mensûr bir sözün doğrudan manzûm söze çevrilebileceğini iddia etmektedirler.

Her ne kadar Üçüncü Abbâsî Asrında özellikle bir nesir türü olarak risale sanatının zirveye ulaşmasıyla birlikte şiir ile nesir sanatı âdeta iç içe girmişse de Klâsik Arap şiirinde şiir ile nesri iki ayrı tür olarak değerlendirenlerin görüşü ağır basmaktadır.

¹ *Dîvânu Hassân b. Sâbit el- Ensârî*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., s. 169.

² İbn Reşîk (Ebû 'Alî el-Hasan el-Kayravânî), *el-'Umde fi mehâsini 'ş-şi'r ve âdâbihi ve nakdihi*, nşr. Muhammed 'Abdulhamîd, Beyrut, 1972, I, 27-28.

³ İbn 'Abdi Rabbih (Ebû 'Umer Ahmed b. Muhammed), *el-'İkdu'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, Kâhire, 1972, V, 278.

⁴ *Aynı eser*, V, 281.

⁵ el-Cumahî (Muhammed b. Es-Sellâm) *Tabakâtu fuhûli 'ş-şu'arâ'*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, , Kâhire, 1952, I, 10, 12.

⁶ İbn 'Abdi Rabbih, a. g. e. V, 82.

⁷ İbn Reşîk, a. g. e. I, 29.

⁸ *Aynı eser*, I, 28.

⁹ Mustafa el-Cûzû, *Nazarîyyâtu 'ş-şi'r 'inde'l-'Arab*, Beyrut, 1981, s. 195.

¹⁰ İbn Reşîk, a. g. e. I, 30.

¹¹ Mustafa el-Cûzû, a. g. e. s. 195.

¹² İbn Kuteybe (Abdullah b. Muslim), *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ'*, Beyrut, 1983, s. 14.

¹³ el-Cumahî, a. g. e. Muk. Böl.

¹⁴ el-Câhîz (Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr), *Kitâbu'l-hayâvân*, Mısır, 1975, s. 72

¹⁵ *Dîvânu Ebî Temâm*, şrh. el-Hatîb et-Tebrîzî, thk. Muhammed 'Abduh 'Azzâm, I-V, Kâhire, 1972, I, s. 213-214.

¹⁶ İbn Kuteybe, a. g. e. S. 29.

¹⁷ İbn Reşîk, a. g. e. II, 91-93; Mustafa el-Cûzû, a. g. e. s. 196.

¹⁸ İbn Reşîk, a. g. e. II, 91.

¹⁹ Birinin şiirine zıt tarzda cevap vermek. Geniş bilgi için bk. Dihhuda (Ali Ekber), *Lugatnâme*, Tahrân, 1337-1346 hş. XLVIII, 718-19.

²⁰ Mustafa el-Cûzû, a. g. e. s. 197.

²¹ İbn Tabâtâbâ el-'Alevî, *'İyâru 'ş-şi'r*, thk. El-Hâciri, Zağlûl, Kâhire, 1956, s. 3-4.

-
- ²² el-Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, I, 9.
- ²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-IV, Beyrut, 1978, I, 183.
- ²⁴ el-Bâküllânî (Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib), *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. eş-Şeyh Muhammed Şerîf Sukker, s. 5-6, 22-26, 51-52, 66-71, 89-98.
- ²⁵ 'Abdu'l-Kâhîr el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, tsh. Muhammed 'Abduh, Muhammed Mahmûd eş-Şankîfî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1994, s. 51-54
- ²⁶ Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 198.
- ²⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şi'r*, nşr. Muhammed Abdu'l-Mun'im el-Hafâcî, Beyrut, s. 11, 17; Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 198.
- ²⁸ Kudâme b. Ca'fer, *a. g. e.* s. 184, 193; Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 198.
- ²⁹ Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 198.
- ³⁰ Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 198.
- ³¹ Bişr b. El-Amidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temâm ve'l-Buhturî*, thk. eş-Şeyh Muhammed Şerîf Sukker, s. 400
- ³² Ebû Hilâl el-'Askerî (Hasan b. Abdillâh), *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. 'Alî el-Becâvî-Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, s. 43.
- ³³ Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 199-200.
- ³⁴ *Aynı eser*, s. 202.
- ³⁵ İbn Haldûn (Abdurrahman b. Muhammed), *Târîh*, Beyrut, 1968, I, 1093; Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. 202-204.
- ³⁶ Mustafa el-Cûzû, *a. g. e.* s. . 205-206.
- ³⁷ *Aynı eser*; s. 206
- ³⁸ *Aynı eser*, s. 206.
- ³⁹ *Aynı eser*, s. 206.
- ⁴⁰ *Aynı eser*, s. 206.
- ⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 115-119.
- ⁴² Abdulkâhîr el-Curcânî, *Esrârû'l-belâğa*, thk. Ritzh, İstanbul, 1954, s. 403.
- ⁴³ Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.* s. 214.
- ⁴⁴ *Aynı eser*, s. 215.
- ⁴⁵ *Aynı eser*, s. 218
- ⁴⁶ *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, s. 17 ; Selami BAKIRCI, *IV Abbasi Döneminde Edebi Çevre*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum-1997, s. 283; Geniş bilgi için bkz. Selami BAKIRCI, *a.g.e.*, s.278-287
- ⁴⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî, I-III, Riyad, 1983, II, 400-405, 414, III, 337-338.
- ⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut, 1988, III, 109-110; Mustafâ el-Cûzû, *a.g.e.* s. 218-219.
- ⁴⁹ *Dîvânu Ebî Temâm*, I, 421.; İbnu'l-Esîr, *a. g. e.*, II, 381.
- ⁵⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî ('Alî b. Abdullah), *Kitâbu'l-eğânî*, I-XX, Bulak, IV, 13, 39.
- ⁵¹ Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.* s. 223.
- ⁵² *Aynı eser*, s.224.
- ⁵³ Kudâme b. Ca'fer, *a. g. e.*, s. 51.

NAZİM VE NESİR TEORİLERİ AÇISINDAN KLÂSİK ARAP ŞİİRİNE GENEL BAKIŞ

- ⁵⁴ el-‘Askerî, *a. g. e.*, I, 163-165; Geniş bilgi için bkz. Aynı eser, 103, 123, 302-303.
- ⁵⁵ Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.*, s. 224.
- ⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *a. g. e.*, I, 75,84-85.
- ⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Aynı eser, I, 159-171
- ⁵⁸ *Dîvânu'l-hamâse*, I, 13; İbnu'l-Esîr, *a. g. e.*, I, 163
- ⁵⁹ İbnu'l-Esîr, *a. g. e.*, I, 163.
- ⁶⁰ *Dîvânu'l-Mutenebbî*, I,6;İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, I,166; Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.*, s. 225.
- ⁶¹ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, I,166; ; Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.*, s. 225.
- ⁶² İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 169-170;Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.*, s. 226-227.
- ⁶³ en-Nuveyrî (Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhâb), *Nihâyetu'l-ereb*, I-VIII, Kahire, VII, 183-184; Mustafâ el-Cûzû, *a. g. e.*, s. 227-228.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

Şükran FAZLIOĞLU*

Özet: XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılı oryantalistler, düzenli bir biçimde, Arap harfleriyle yazmanın zorluğunu gündemde tutarak Arap aydın ve yazarlarını ya Latin alfabesine geçişe ya da mevcut alfabede çeşitli değişiklikler yapmaya teşvik etmişlerdir. Bu teşvik neticesinde, bazı Arap yazarlar Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kullanılmasını öngören tekliflerde bulunmuş; bazıları ise, harekelerden ve harf benzerliğinden kaynaklanan zorlukları gidermeye yönelik çalışmalar yapmıştır. Dönemin siyasî sömürgeciliğinin bir ürünü olan bu çalışmalar hedeflenen gerçekleştirilememişlerse de Arap dünyasını uzun süre meşgul etmeyi başarmışlardır.

Anahtar kelimeler: Arap dili, Arap alfabesi, Latin alfabesi, hareke sorunu, fasih ve ammî dil.

Difficulties in Writing with Arabic Alphabet: The Orientalist Claim and the Responses

Summary: Starting from the second half of nineteenth century, the Orientalists have systematically kept “the difficulty of writing with Arabic alphabet” in their agenda; and have encouraged the Arab writers and intellectuals either to shift to Latin alphabet or to make some changes in the Arabic alphabet. As a result of this encouragement, some Arab writers have proposed using Latin alphabet instead of Arabic alphabet, and some of them have made studies aimed at removing the difficulties which were caused by the *harekes* and the similarity of the letters. Although these studies, which were surely the result of the colonialism of the period, could not realize the intended aims, they succeeded in keeping the Arab world engaged for long time.

Keywords: Arabic language, Arabic alphabet, Latin alphabet, question of ‘*hareke*’, languages of ‘*fusha*’ and ‘*ammî*’.

* Dr., Arap Dili ve Belagati.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

Giriş:

Modern dönemde Arap dünyasında, *Arap harfleriyle yazım zorluğu* kasıtlı olarak ortaya atılmış, menşei yabancılara dayanan bir meseledir ve altında *fasih Arapçanın* (Kur'an-ı Kerim Arapçası) ortadan kaldırılarak *ammî Arapçanın* (Halk dili) onun yerini alması arzusu yatmaktadır. Ancak bu arzunun masumane bir sebebe bağlanması çok güçtür. Fasih Arap dilinin Kur'an-ı Kerim ve İslam kültürü ile olan sıkı ilişkisinin farkında bulunan oryantalistler, bu sıkı bağın koparılması yoluyla İslam-Arap alemine güçlü bir darbe indirmeyi tasarlamışlardır. Bu darbe coğrafi olarak bölünen Arap dünyasını, farklı lehçelerin resmî dil haline getirilerek kültürel olarak da bölünmesini sağlamak ve uzun vadede farklı *ulusların* [Libyalı, Mısırlı, Suriyeli, vb.]ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktır.

Ünlü filozof Proudhoun: “Bir milleti ele geçirmenin en kolay ve kısa yolu o milletin diliyle oynamaktır” der. Coğrafi ve siyasi sahada İslam dünyasını ele geçirip sömüren Batı Avrupa ülkeleri Proudhoun'un bu ilkesi uyarınca İslam-Arap dünyasında mevcut dille oynayarak onu kültürel planda da ele geçirmek ve kontrol altına almak istemişlerdir. Benzer uygulamalar 1917 Ekim devriminden sonra nisbî olarak Rusya'da ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra da Amerikalılar tarafından Alman dili üzerinde gerçekleştirilmiştir. Alfabe ve buna bağlı olarak dil ile oynanmasına o milletin *omurgasızlaştırılması* adı verilebilir. Bu da milleti ayakta tutan en önemli organın/omurganın sökülüp alınması anlamına gelir.

Tanınmış oryantalist Ernest Renan 1883'de Paris Sorbonne Üniversitesinde verdiği “*İslamiyet ve Bilim*” adlı siyasi konferansında şöyle demektedir: “Müslümanların neyi var? Hiçbir şeyi. Sadece dilleri.” Gerçi bu konferansa Namık Kemal, Cemaleddin Afganî, Kazan müftüsü Beyazidof gibi birçok Müslüman aydın cevap vermekte gecikmediler¹; ancak Renan'ın “Sadece dilleri” cümlesi oryantalistlerin İslam medeniyetinin dile dayalı, diğer bir ifadeyle bir dil medeniyeti olduğunun farkında bulduklarını göstermektedir. Bunun için de İslam-Arap dünyasına darbeyi sahip oldukları tek güç olan dilleri vasıtasıyla indirmeyi tasarlamışlardır. Bunu tam olarak gerçekleştirememişlerse de Arap aydınlarını uzun süre meşgul etmeyi başarmışlardır. Arap aydınları ve yazarları bu konuda kafa yormuşlar; bazıları Arap harfleriyle yazımı, içinde bulunduğu karmaşıklıktan kurtarabilecek önerilerde bulunurken, bazıları da Latin harflerine geçişin tek ve kesin çözüm olduğu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Arapların ve daha da önemlisi Müslümanların ortak ve kutsal dili olan fasih Arapçanın ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmaların bir diğer kolu da Arap dili nahvini hedef almıştır. Nahvin zorluğu iddiasıyla alakalı olarak *nahvin düzenlenmesi* adı altında birçok çalışma yapılmış, eserler verilmiştir². Bunlara *tehzîb*, *teysîr*, *ıslâh*, *tecdîd* gibi değişik isimler verilmişse de bütün bunlardan amaç Arap dilini yüzyıllar boyunca muhafaza eden nahvinin çöküntüye uğratılması olmuştur. Bu çalışmaların başlangıç tarihinin sömürgeci devletlerin gittikleri Arap ülkelerindeki mahallî lehçeler

üzerine yaptıkları çalışmaların hemen sonrasına rastlaması dikkat çekici ve menşeyini göstermesi açısından da önemlidir³.

Tartışma daha da farklı boyutlara çekilerek Arap insanının yaşadığı ikilik gündeme getirilmiş ve bu *zavallı* insanların bir dille konuşup başka bir dille -hem de gramer kuralları çok zor olan bir dille- yazmak zorunda kalmaları üzerinde durulmuştur. Üstelik gramer kuralları zor, alfabeti yetersiz olan bu dilin -fasih Arapça- onları medeniyet yarışında geri bıraktığı iddia edilmiştir. Yapılacak olan tek şey vardır: Nahvi zor, alfabeti yetersiz fasih Arapçayı atıp, ammî Arapçayı onun yerine oturtmak, yazı ve edebiyat dili yapmaktır.

XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Batılılar tarafından sistemli olarak modern Arap kültürünün en büyük problemi *-imiş* gibi takdim edilen bu konuyla ilgili olarak Batı'da çeşitli ülkelerde kurulan Şarkiyat Enstitülerinde konferanslar düzenlendi, makaleler yazıldı⁴. 1860'lardan sonra başta Rifâ'a Râfi' et-Tahtavî olmak üzere Mehmed Ali Paşa'nın Fransa'ya gönderdiği öğrencilerin dönmesiyle birlikte Fransa'da öğrenim görmüş Arap aydınları bu mesele ile yakinen ilgilenmeye başladılar. Ayrıca sözü geçen aydınlar arasında fasih Arapçanın modern çağa ayak uyduramadığına dair fikirler belirmeye başladı. Sarfın ve nahvin geliştirilerek modern çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek hale getirilmesi gerekliliği üzerinde duruldu. Fasih Arapçanın, insanın duygu ve düşüncelerini tam olarak ortaya koyamadığı da ifade edildi. Buna paralel olarak da Arap gramer ve alfabetinin değiştirilmesi ve kolaylaştırılması ile ilgili öneriler birbirini takip etti. Bunların başında Mısır'da Tâhâ Huseyn, Alî el-Cârim, Selâme Mûsâ, Luis 'Ivad, İbrahim Enis, Lübnan'da Sa'îd 'Akl, Enîs Feriha, Ömer Ferrûh, Suriye'de el-Hûrî Mârûn Gasn, Irak'ta ez-Zehâvî'yi sayabiliriz⁵. Örnek olarak, bunlardan Tâhâ Huseyn'in fasih Arapçaya sadece dinî vecibeleri yerine getirmede kullanılan Latince gibi bakması oldukça düşündürücüdür⁶.

Fasîh ve ammî Arapça arasındaki mücadele çok eskilere gitmektedir. Her ne kadar bu mücadele -bizce- konunun özünü ve arka planını yansıtsa da konuyu dağıtma ve uzatma endişesiyle bu kadarıyla yetiniyoruz⁷.

Bu çalışmada ise öncelikle Arap harflerinin kullanımıyla ilgili olarak öne sürülen yazım zorlukları serd edilecek, ardından bu zorlukların giderilmesini amaçlayan öneriler incelenecektir.

A. Arap Harfleriyle Yazımda Görülen Zorluklar

Arap harfleriyle yazımda öne sürülen zorlukları dört ana başlık altında incelememiz mümkündür⁸:

I. Arap alfabetinde sesli harflerin bulunmaması:

Bilindiği üzere Arapçada, sesli harflerin görevini gören ve hareke diye isimlendirilen üç unsur bulunmakta ve bunların her biri özel sembollerle gösterilmektedir. *Fetha*, harfin üzerine konulan ufak eğik bir çizgiden ibaret

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

olup (◌-) Türkçe'de -a, -e olarak karşılığını bulan bir işarettir. *Kesra* yine küçük eğik bir çizgidir ve bu defa harfin altına konulur (◌-). Türkçe'deki -ı, -i sesleriyle benzeşir. *Damme* harfin üzerine konulan küçük bir vav harfidir (◌-) ve Türkçe'deki -u harfiyle benzeşmektedir diyebiliriz.

Bu üç hareke diğer harfler gibi yazının asıl bir öğesi durumunda olmadığından çoğu zaman yazı içinde yerini almaz -daha doğru bir ifadeyle görünmez-. Tabii bunun uyulması gereken bir kural olmayıp, vakia olduğunu ifade etmemiz gerekir. Önemine binaen her harfi harekelenmiş metinler de mevcuttur. Ancak her iki tür de -yani hareketlerin konması da konmaması da- eleştiriden nasibini almıştır.

Harekelerin görünmediği bir yazıda öne sürülen başlıca problem, dili ve gramer kurallarını çok iyi bilen uzmanlar dışında kimsenin yazıyı doğru bir şekilde okumasının mümkün olamayacağıdır. Çünkü hareke konmamış bir kelime birden çok şekilde okunma ihtimali taşımaktadır. Doğru okuyabilmek için öncelikle bu kelimeyle ne kastedildiğini, kelime olarak yapısını ve cümledeki yerini bilmek gerekmektedir. Kelimenin bu özelliklerine vakıf olabilmek için de söz konusu kelimenin sonrasında gelen kelimeleri hatta çoğu zaman cümleyi tamamen okumak, daha da ötesi tahlil etmek gerekmektedir. Bu noktada Mısırlı yazar Kasım Emin'in şu sözü dikkate değerdir: "Arap dilinin yazısıyla diğer dillerin yazısı arasında garib bir fark vardır. Diğer dillerde insanlar anlamak için okurlar. Ama Arapça yazılmış bir metni okuyabilmek için önce anlamak gerekir."⁹

Bu meyanda hareketlerle ilgili olarak ortaya atılan okuma zorluklarından bir kaçını dile getirmekte fayda görüyoruz:

1. "قَد" Arapçada iki harften oluşmuş bu kelimeyi -harekeleri konmadığı takdirde- şu şekillerde okumak mümkündür:

- قَد: Tahkik harfi.
- قَد: İnsanın boyu.
- قَد: Kesti manasında malum fiil.
- قَد: Kesildi manasında meçhul fiil.
- قَد: Kes manasında emir.
- قَد: Başka bir emir.

2. Mücerred ve mezîd fiillerden mezîd fiillerin tasrifinin kurallı olduğu ve büyük problemlerle karşılaşmadığı bilinen bir konudur. Ancak mücerred fiillerde durum aynı değildir. Bunlar için altı kalıp vardır ve fiillerin bu kalıplardan hangisine uyduğuna dair fiillerde bir işaret yoktur. Örneğin (ظفر) fiilinin orta harfinin hareketi fetha mı, kesra mı, damme midir? Muzarisinde de aynı durum söz konusudur. (يظفر) fiilindeki (ف)nin hareketi ne olmalıdır? Bu ancak tahminle ya da sözlükler yardımıyla bilinebilmektedir. Ayrıca bazen, bir fiil birden fazla kalıba uyabilmektedir. بَقِيَ-بَقِيَ örneğinde olduğu

gibi hem fetha hem de kesra; بَعْدَ-بَعْدُ örneğinde olduğu gibi hem kesra hem dammedir.

أَيْسَ-أَيْسَ ve بَعْضَ-بَعْضَ örneklerinde görüldüğü üzere de her üç şekilde okunabilir. Aynı durum muzarî fiiller için de geçerlidir.

3. Aynı şekilde yazılan malum ve meçhul fiiller de zorluk teşkil eden durumlardandır.

4. Masrûf-memnû‘ mine's-sarf, maksûr-mankûs isimlerin hareketlerden hâli olarak yazılmaları da okuma sırasında zorluk arzeden durumlardan sayılmıştır.

5. Bunlara ek olarak yabancı isimlerin ve Arapçalaştırılmış terimlerin okunmada büyük zorluklar doğurduğunu zikretmemiz gerekir.

Harekesiz yazıda karşılaşılan zorluklar bu şekilde özetlenirken, hareketli yazılarda öne sürülen zorluklar kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Harekesiz bir yazıya göre daha fazla vakit ve enerji sarf edilmekte, basım sırasında da daha çok külfet getirmektedir.

2. Hareke harften ayrı olduğu için hareketin tam yerine gelmeme ihtimali büyüktür ve bu da önemli yanlışlıklara sebep olabilmektedir.

3. Okuyucu satırın kendisiyle birlikte altına ve üstüne bakmak zorunda kaldığı için, çok yorucu ve zihni dağıtıcı olabilmektedir.

Arapça'da sesli harflerin bulunmayışı sebebiyle ileri sürülen bu zorluklardan büyük çoğunluğunun kaynağı -kanaatimizce- dildeki ikiliktir. Arap insanının günlük hayatta ammi Arapçayı kullanma alışkanlığı onları büyük ölçüde fasih Arapçaya yabancılaştırmış, bu dilin çok az ve özel durumlarda kullanılması onu yabancı bir dil konumuna sokmuştur. Başka bir dilde, hiç öğrenim görmemiş bir kimse dilin kurallarını bilmeden, çok güzel konuşabilirken, Arap insanı niçin ظفر fiilinin orta harfini bilmekte zorluk çeksin? Eğer bu kelimeyi ve bunun gibilerini konuşma dilinde kullanmış olsaydı hiç düşünmeden ظفر mi, ظفر mi yoksa ظفر mi olduğunu bilecek ve öyle okuyacaktı.

Dildeki ikilik ortadan kaldırılıp konuşma dilinde de fasih Arapça kullanılmış olsaydı, bugün “zorluk” diye kabul edilen durumlardan birçoğu kendiliğinden bu sıfatını kaybetmiş olacaktı. Vakıya rağmen zikredilen problemleri aşmanın sanıldığı kadar zor olmadığı kanaatindeyiz. Hareketli yazı için yapılan eleştirilere maruz kalmamak için yazının hepsine değil ama yanlış okunma endişesi olan yerlere hareke koymak bu problemi büyük ölçüde çözebilir.

II. Harflerin Benzerliği ve Noktalar

Bu alanda çalışanların çoğu harflerin benzerliğini ve noktalarını, Arap harfleriyle yazımdaki büyük problemlerden saymışlar ve demişlerdir ki: Eski çağlarda yaşamış alimler bu benzerliği ortadan kaldırmak için harflere

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

değişik sayıda ve harflerin değişik yerlerine noktalar koymuşlardır. Ancak bu gelişme problemin birini çözerken başka biriyle bizleri karşı karşıya bırakmıştır: Noktaların harflerden ayrı olması sebebiyle, yazan kişi, fazladan bir çaba sarf etmek zorunda kalmakta, bazen noktaları untabilmekte ya da tam yerine koyamayabilmektedir. Bunlara kelimeyi okurken okuyucunun fazladan sarf ettiği gayreti de ekleyebiliriz. تتناقل ya da بتبتنا de olduğu gibi. Burada Batlayevsi'nin sözünü zikretmek yerinde olacaktır: "Birçok harfi tek bir şekil halinde yaptılar. Eğer her harfi diğerine benzemeyen farklı bir şekilde yapmış olsalardı mana daha açık, yanlışlıklar daha az olurdu. Tashîfin (noktalardaki yanlışlıklar) Arapçada diğer dillerden daha çok olmasının sebebi budur"¹⁰.

III. Bir Harfin Değişik Şekillerde Yazımı

Arap harflerinin kendinden önceki ve sonraki harfle bitişik ya da ayrı olması ve kelimedeki yerine göre değişik şekillerde yazılması Arap harfleriyle yazımın ayıplarından biri olarak görülmüş ve özellikle de bunların öğrenilmesindeki sıkıntılara değinilmiştir. Ayrıca matbaacılara getirdiği zorluk ve külfetler söz konusu edilerek kitaplardaki baskı hataları da buna bağlanmıştır. Örneğin • harfi başta هواء ortada يهوى sonda هواء ve yine sonda يهويه olarak değişik şekillerde yazılmaktadır.

Harflerin benzerliği ve noktalar eski alimler için de endişe kaynağı olmuş ve çoğunlukla karışıklığa sebebiyet vermemek için harflerden hangisiyle olduğunu bilahare zikretmişlerdir. Huneyn b. İshak'ın ilaç isimlerini sayarken "الصعتر" dedikten sonra "وهي بالصاد" ibaresini eklemesi ve: "الشعير" olarak tahrif edilip ilacın hastalığa çevrilmesinden korkuyorum" demesi bu konuda güzel bir örnek teşkil eder¹¹.

IV. İmlâ Kuralları

Arap harfleriyle yazım kuralları, istisna ve bölümlerin çokluğu, ihtilafli meselelerin bulunması sebebiyle de eleştirilere maruz kalmıştır. İmlası sebebiyle üzerine zorluk addedilen birkaç noktayı şöylece sıralayabiliriz:

1. Hemzenin yazılışı: Bu konuda yazılan uzun risaleler ve nahiv kitaplarında bu konuya ayrılan bölümlerde hemzenin yazılışı için birçok kurala rastlıyoruz. Bazılarını, ayrıntıları göz önüne serebilmek amacıyla burada sıralamak yerinde olacaktır:

1. Kelimenin sonundaki elif:

a. Kendinden önceki harf sakin ise müfred olarak yazılır: (المزء).

b. Kendinden önceki harf damme ise vav, fetha ise elif, kesra ise ya üzerine yazılır: (الخطأ-تهيو-يستوزئ).

2. Kelimenin ortasındaki elif:

a. Kendisi sakin, kendinden önceki harf damme ise vav, fetha ise elif, kesra ise dış üzerine yazılır: (بئر-رأس-بؤم).

b. Kendisi fethalı, kendinden önceki harf damme ise vav, fetha ise elif, kesra ise diş üzerine yazılır.

c. Kendisi fethalı, kendinden önceki sakin ise, elif üzerine yazılır: (بيأس-). (مسألة).

d. Kendisi fethalı ve kendinden sonra bir zamir gelmişse müfred olarak yazılır: (جاء-جاءه).

e. Med ve fethalı hemze biraraya gelmiş ve med önce ise müfred olarak yazılır: (تضاعل).

f. Med ve fethalı hemze biraraya gelmiş ve hemze önceyse hemze işareti atılıp elife med işareti konulur.

g. Fethalı hemze elif zamiriyle beraberse beraber yazılır: (قرأ-يقرآن).

h. Kendisi dammeli, kendinden önceki fetha, damme ve sükûn ise vav üzerine yazılır: (لوم-لولو-عطؤه).

ı. İttisal harfinden sonra gelmiş ve kendinden sonra zamir varsa diş üzerine yazılır: (شئه).

j. Hemzeli ve hemzesiz vav bir araya gelirse hemzeli olan sonra gelip vav üzerine yazılır: (ضوؤه).

k. Hemzeli vav hemzesiz vavdan önce gelirse, ya vav üzerinde ya da müfred olarak yazılır: (رؤف-رؤف).

1. Kesralı hemze kendinden önceki harfin harekesi ne olursa olsun ya üzerine yazılır: (أفئدة-سئل).

3. Kelime başındaki elif:

a. Her zaman elif üzerine ve harekeli olarak yazılır: (أمل-أبل).

b. İstifham hemzesinden sonra gelmişse elif üzerine ve harekeli yazılır: (أأمم).

c. İstifham hemzesinden sonra vasıl hemzesi gelmişse düşer: (أأخذ لهم).

Bütün bu kurallara, müenneslik alametiyle ve mansub tedvin elifiyle gelmesi durumundaki yazım şekillerini de eklemek gerekir¹².

2. Elif el-Maksûra'nın yazılışı: Sondaki elifin, elif ya da ya şekliyle yazılışındaki zorluk ve karışıklığın hemzenin yazımından daha az olmadığı görüşünde hemfikir olunmuştur. Kuralların çokluğu ve *karışıklığı*, hemze'nin yazılışında gözler önüne serildiğine inancımızdan dolayı burada elif el-maksûranın yazım kurallarını vermeye gerek olmadığını düşünüyoruz¹³.

3. Yazılan ama okunmayan harfler: Bazı örnekler,

1. لم يكتبوا-اكتبوا-اكتبوا.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

2. اللواتي-اللتان-الوان deki lam
3. مائة deki elif.
4. Raf ve cer durumundaki عمرو deki vav.

4. Yazıda görülmediği hâlde okunan med: Bazı örnekler,

لكن-أولئك-ذلك-هكذا-ههنا-هؤلاء-هذا

Bilindiği üzere her dilin kendine has özellikleri, meziyetleri, yazım kuralları vardır¹⁴. Bir dili diğer bir dile üstün kabul etmek ne kadar yanlış bir tutumsa, bir dilin herhangi bir özelliğini ele alıp, “bu özellik bu dili kullanan milleti medeniyet yarışında geri bırakıyor” iddiasında bulunmak yanlış bile değil, saçma bir iddiadır. Yukarıda zorluk diye nitelenen durumlar Arap dilinin yazım kurallarındandır. Burada bu durumların “zorluk” ihtiva ettikleri yanlışlanacak değildir. Bir hemzenin yazılışı için onlarca kural olduğu bir gerçektir. Bir harfin değişik biçimlerde yazımının harflerin yazımını öğrenmede zorluk teşkil ettiği de bir gerçektir. Ancak her dilde bunlar gibi zorluk sayılabilecek nice özellikler olduğunu da hatırlamamız gerekir. İngilizcede kelimenin söylendiği gibi yazılmaması yukarıda zikredilen zorluklara göre çok daha büyük bir zorluk teşkil etmektedir. Her kelime için ayrı bir yazım şekli olduğunu düşünürsek, durumun ne kadar vahim olduğunu daha iyi kavrayabiliriz. İngilizler bunu İngilizcenin bir kusuru kabul edip alfabeyi mi değiştirmeliler? Ancak bu durumun onları medeniyet yarışında geri bırakmadığı ortadadır. İngilizce için durum bu iken diğer bir dil için başka bir özellik bulmak mümkündür.

B. Arapça Yazımın Kolaylaştırılmasına Öneriler:

Arapçanın korunmasını ve geliştirilmesini hedefleyip 1932 tarihinde kurulan Arap Dil Kurumu yukarıda zikredilen zorlukları göz önüne alarak Arapça yazımın kolaylaştırılması meselesini gündemine aldı ve 1938'de bu konuyu incelemek üzere bir komite kuruldu. Bu komiteye sunulan projelerden biri Arap harflerinin Latin harfleriyle değiştirilmesini öngörürken diğeri Arap harfleriyle yazımın şekli düzeltmelerle kolaylaştırılmasını savunuyordu. Her iki proje yapılan birkaç oturumda tartışıldı ve ikisinin de basılıp Arap ülkelerine dağıtımına ve Arap harfleriyle yazımı kolaylaştırmak için yapılacak en iyi öneriye 1000 cüneyh mükafat verilmesine karar verildi. Dil kurumuna 200'den fazla öneri geldiği halde bunlardan hiçbiri mükafata layık görülmedi¹⁵.

Arap harfleriyle yazımı kolaylaştırmayı öngören önerileri Mahmûd Teymûr 6 bölüme ayırırken¹⁶ biz burada bu konuyu iki ana başlık altında incelemeyi uygun bulduk:

I. Lâtin harflerini esas alan öneriler

Lâtin harflerine davetin tarihi bundan çok daha öncelere dayanmaktadır. Ammî Arapçayı fasîh Arapçaya alternatif bir dil olarak

ortaya atmasıyla tanınan Alman müsteşrik Wilhelm Spitta (1818-1883) bu konuda da öncü olmuş, *Kavâ'idu'l-Arabiyyeti'l-ammîye fî Mısır* adlı eserinde ammî Arapçayı Latin harfleriyle yazıya dökmeyi önermiştir. Arap harflerine karşı önerdiği Latin harflerini bir şemada gösterdiği gibi önerisini ammice bir metne de uygulamıştır¹⁷. Bundan sonra Alman müsteşrik Cari Vullers (1857-1909) 1890'da kaleme aldığı *el-Lehçetu'l-âmmiyyeti'l-hadîse fî Mısır* ve İngiliz müsteşrik Velmour Seldon'un 1901'de kaleme aldığı *el-Arabiyyetu'l-mahallîyye fî Mısır* adlı eserlerinde Spitta'nın hem ammiceye hem de Latin harflerine olan davetini tekrarlamıştır¹⁸.

Yabancılar tarafından yapılan bu davetler çok büyük yankı yapmadı; ta ki Mısır'daki Arap Dil Kurumunun 3 Mayıs 1943 tarihli oturumunda Abdülaziz Fehmî'nin Arap harfleri yerine Latin harflerini önermesine kadar. Kurumun bu öneriyi yayımlamasından sonra¹⁹ Latin harflerine geçişi savunanlar artmakla beraber yine de bu, Batılı oryantalistlerin beklediği büyük bir devrim niteliğinde olmadı. Latin harflerine davet eden bazı Arap yazarlar ve eserleri şöyledir: Selâme Mûsâ: *el-Belâgatu'l-asriyye ve'l-lugatu'l-'Arabiyye* (Kahire 1964), Ruşdî el-Ma'lûf: "Dersun min Mustafâ Kemal" (*Mecelletu'l-Ebhâs*, 5.cüz, 3.sayı, 1952), Sa'îd 'Akl: "Mu'dalât ve Kuvâ" (*Muhâdarâtu'n-Nedveti'l-Lubnâniyye*, 8. cüz, 6. aded, 1954). Enîs Ferîha: "Hurûfu'l-hicâ'i'l-'Arabiyye, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, mesâlikuhâ" (*Mecelletu'l-Ebhâs*, 5. cüz, 1. sayı, 1952)²⁰. Bütün bu önemli kişilere rağmen bu konuda Abdülaziz Fehmî, en tanınmış isim olmuş, bu konu her zaman onun ismiyle birlikte anılmıştır.

Makalesine Arap diline yönelttiği güçlü bir saldırıyla başlayan Fehmî, Arap diliyle ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir -serbest bir tercümeyle-: "Arap alfabesiyle yazım dilimizde bizleri boğan bir felaket... Öyle bir şekle sahip ki, bu konuda uzman olanlar için bile onu doğru ve akıcı bir şekilde okumak kolay değil. Çünkü bu dil sesli harflerden yoksun. Gerçi atalarımız bunu fetha, damme, kesra, sukûn, med, tenvin gibi bazı şekillerle çözmüşler. Ancak yazım sırasında bunların hiç de faydalı olmadığı görülüyor. Bunun için insanlar günlük yazışmalarda, gazetelerde, edebiyat kitaplarında vb. bu şekilleri kullanmaya ihtiyaç duymadılar; hatta Kur'ân-ı Kerîm ve sözlükler dışında hemen hemen hiç kullanılmaz oldu"²¹.

Fehmî, daha sonra zorluklara sebep olan Arap dilinin kusurlarına örnekler verir. Örneklerinden sonra, yine, Arap diline ve bu dili konuşan insanlara saldırılarını sürdürür ve Doğuluların geri kalmışlığını bu dilin kaidelerinin zorluğuna, yazım şeklinin saçmalığına bağlar. Ona göre Arap yazımının düzenlenmesi şarttır ve bu düzenleme de alfabenin tamamen değişmesiyle mümkündür. Latin alfabesi en ideal alfabedir. Fehmî bunun gerekçesini, "Latin alfabesini kullanan Avrupa, Amerika gibi milletlerin her yönden ileri, alfabelerinde sesli harflerin bulunmadığı Çin, Irak, Türk ve Arap gibi milletlerin de geri kalmış olmaları"yla açıklar. Latin alfabesini seçişindeki gerekçeyi zikrettikten

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

sonra Türkiye örneğini veren Fehmî, bu sayede Türkiye'de okuma yazma oranının nasıl yükseldiğine dikkatleri çeker; ve sonuçta projesinin özünü hulasa eder.

Fehmî'nin önerdiği alfabede Latin harfleri, Arap harfleri ve Latin harflerine bazı ilavelerle yeni tür harfler yan yanadır. Yani; Latin harflerinde eşi olmayan on Arap harfi olduğu gibi kalmıştır. Bunlar: أ-ب-ت-ث-د-ر-ز-س-ف-ق-ك-ج-ح-خ-ص-ض-ط-ظ-ع-غ-ي-ه-و-ي de Latin harflerinden sırasıyla b-t-d-r-z-s-f-g-k-l-m-n-h-w-y ile değiştirilmiştir. Bunların yanısıra Latin harflerinde tam karşılığı olmayan bazı Arap harfleri, Latin harflerine bazı değişiklik ve eklemelerle ifade edilmiştir. Örnek olarak, Arap alfabesindeki "ث" harfini Latince'deki t harfini bir ekleme yaparak "t" şeklinde, "ذ" harfini "d" şeklinde "ش" harfini "s" şeklinde, elifi de "â" şeklinde göstermiştir. Bu harflere ayrıca Arap alfabesinde bulunmayan g-j-p-v-e-x gibi Latin harfleri de eklenmiştir. Sesli harflere gelince, a'yı fetha yerine, u'yu damme yerine, i'yi de kesra yerine kullanmış, şeddeyi, şeddeli harfin tekrar edilmesi, tenvini de tenvin konulacak harfin önüne küçük bir nun (ن) konmasıyla yazmıştır.

Fehmî sunduğu bu önerinin faydalarını 16 madde halinde sıralar. Bunlardan en önemlileri şöyle özetlenebilir:

1. Kelimenin okunmasında birden fazla ihtimal olmadığı için okumayla ilgili problemler ortadan kalkacaktır.
2. Bu alfabede çok fazla nokta olmadığından şimdiki alfabedeki noktaların fazlalığından doğan zorluklar kendiliğinden çözülecektir.
3. Bir harfin birden fazla yazma şekli olmadığından harflerin öğrenilmesi ve öğretilmesi problem olmaktan çıkacaktır.
4. Kitapların basımı kolaylaşacaktır.
5. Latin harflerinin kullanıldığı bir dili öğrenmek kolaylaştığı gibi yabancıların Arapçayı öğrenmesi de kolaylaşacaktır.

Abdülaziz Fehmî'nin bu önerisi ve genel olarak Latin harflerine davet -haklı olarak- çok sert eleştirilere maruz kaldı. Bu eleştirilerden bazıları:

1. Bu -yeni Latin harflerine geçiş- Arap milletinin geçmişi ile geleceği arasındaki bağı koparacaktır. Arapların bir parçası ve onları meydana getiren esaslardan biri olan Arap kültüründen, gelecek nesillerin faydalanamaması anlamına gelen bu geçiş, Arap birliğini zayıflattığı gibi, geçmişin miras bıraktığı *kütüphaneden* de faydalanma imkanını yok edecektir. Üstelik bu *kütüphanenin* sadece Arap dünyasında değil İslam dünyasındaki yeri de tartışılmazdır. Kur'an'ın yazıldığı alfabe olan bu alfabeye kaleme alınmış nice tefsir, hadis, fıkıh... kitapları mevcuttur. Bu alfabenin atılmasıyla bu

kitapların da bir kenara atılmış olacağı bir gerçektir. Ayrıca bu geçiş, İslam dünyasında özel bir yeri olan hat sanatını ortadan kaldıracaktır.

2. Önerilen alfabenin kabulüyle, Fehmî'nin mevcut alfabe dolayısıyla söz konusu ettiği zorluklardan birçoğu daha da fazlasıyla tekrar gündeme gelecektir. Arap alfabesindeki noktaların çokluğundan, şekillerin karışıklığından yakınan Fehmî, bu önerisiyle bu karışıklıkları gidermek yerine bizleri daha da büyük bir karışıklığa sürüklediğinin farkında değil midir? Bu önerdiği alfabeden birkaç harfle gösterilebilir:

ج - ح - خ - ص - ض - ط - ظ - ع - غ - ا - â - د - ð - ت - t

Yine Arap harflerinin baskı aletinde çok fazla yer kapladığını iddia eden Fehmî, önerdiği alfabenin basım sırasında 70 şekle ihtiyaç duyduğunu göremiyor mu?

Benzer şekilde, "Rama" olarak şekle döktüğü kelime Arapçadaki "رمى" nin mi yoksa "رام" nin mi karşılığıdır?

Gerçekte önerilen alfabe yazım sırasında mevcut alfabeye oranla 2 kat gayret ve külfet gerektirmektedir. Örneğin "كُتِبَ" fiilinin bu alfabede altı harf kullanarak "Kataba" şeklinde yazımı öngörülmektedir. Okuma kolaylaştırılmaya çalışılırken yazma işlemi daha da karmaşık hale getirilmiştir.

Arap harflerini ıslah etmeye çalışan Mahmûd Teymûr'a göre ise Arap harflerinin sebep olduğu iddia edilen sorunların Latin ya da başka bir alfabenin kabulüyle ortadan kalkacağı tezi asılsızdır. Çünkü Arapçanın mantığına göre yetiştirilen yeni nesiller, ıslah edilmiş Arap harfleriyle yazmayı ve okumayı, doğal olarak, çok kısa sürede öğrenebilirler²². Mahmûd Teymûr gibi bir düşünürün zorluğu sebebiyle senelerce öğrenilemediği ileri sürülen bir alfabe, ıslah edildikten sonra, yeni neslin çok kısa bir süre içerisinde öğrenebileceğini iddia etmesi, Fehmî'nin yaklaşımının yeniden sorgulanmasını zorunlu kılar.

Arap ve Latin harflerinin ortak kullanılmasını öngören bu önerinin daha büyük bir kargaşaya sebep olacağı açıktır. Ancak Arap dilinden çok başka amaçlara hizmet amacı güden bu ve bunun gibi öneri sahipleri, Alman müsteşrik Spitta'nın yolunu takip ederek belki de kendilerinin bile inanmadığı bazı durumları ispat yoluna gitmişlerdir.

Halbuki Arap dilinin alfabeti istenilen bütün amaçlara hizmet edebilecek ölçüdedir. Başka bir ifadeyle Arap dilinde bulunan bütün sesleri karşılayabilecek düzeyde ve üstelik, güzelliindedir. Asırlar boyu hem Arap ülkelerinde hem de birçok İslam diyarında kullanılmış olan bu alfabe, Arap dilinin bir parçası, üstelik önemli bir parçasıdır. Tarihin bile yalanladığı Arap dünyasını medeniyet yarışında geri bırakıyor iddiası ise, kanımızca bir o kadar mesnetsizdir.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

II. Şeklî düzeltmelere dayanan öneriler:

Bir başka grup da dilin cevherine, mevcut alfabesinin şekline dokunmaksızın şeklî düzenlemelere dayanan öneriler sundu. Bu önerilerin bir kısmında *hareke* meselesi odak noktası kabul edilirken, diğer kısmında bir harfin değişik biçimlerde *yazımı* meselesine çözüm getirilmeye çalışıldı.

Ahmed Lutfi es-Seyyid (1872-1963), 'Alî el-Cârim, el-Cuneydî Halife, Anstas el-Kremlî (1866-1947), Abdülmecîd el-Farûkî, eş-Şeyh Abdullah el-Alâyî (1914-?) hareketlerden kaynaklanan zorlukları gidermeye yönelik öneriler getiren isimlerden en önemlileridir. Bu arada bir harfin değişik biçimlerde yazımından doğan zorlukları gidermeye yönelik öneriler getirenlerden en önemli isim Mahmud Teymûr'dur.

Bu önerilerdeki niyete daha iyi nüfuz etmek için her birinin teklifini kısaca açıklamak yararlı olacaktır:

1. Ahmed Lutfi'nin önerisi:²³

1899'da sunduğu önerisindeki en önemli nokta hareketlerin yazımın bünyesine dahil edilmesidir. Bunu da hareketleri harflerle göstererek yapar. Örneğin " كُتِبَ " meçhul fiili كوتيبا olarak yazılır. Med ise harfin üzerine konulan bir eğik çizgiyle (̂) gösterilir. Buna göre " نَأَمَ " fiili نأما şeklinde yazılır. Önerisinde tenvîn aynen, şeddeli harf de iki defa yazılır. Buna göre كُتِبَ kelimesi كوتيبا şeklinde yazılır. Kabul görmeyen bu öneri, örneklerden de anlaşılacağı üzere alışılmış yazı düzenine büyük ölçüde külfet getirmektedir.

2. 'Alî el-Cârim'in önerisi:²⁴

1944'te yaptığı bu çalışmasında yazar, hareketlere delalet eden özel işaretlerin harflerle birleşik olarak yazılmasını önerdi. Önerisinde hareketlerin yerini alan şekiller ve kelime içindeki kullanımları şöyledir:

Fetha	٢	هَيْفَ	هَيْفَ
Damme	٢	كُتِبَ	كُتِبَ
Kesra	٢	كُتِبَ	"
Sükûn	٢	ضْرَبَ	ضْرَبَ
Tenvin (Fethalı)	٢	شْرَابًا	شْرَابًا
Tenvin (Dammeli)	٢	شْرَابًا	شْرَابًا

Tenvin (Kesralı)

٥

شراب

شراپی

Önerdiği sistemde istisnâî birçok durum söz konusudur ve “yazıyı kolaylaştırıcı” vasfından çok uzaktır.

3. el-Cuneydî Halife'nin önerisi:²⁵

Cezayirli bu yazar da *Nahve Arabiyyetin afdal* adlı kitabında karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla hareketlerin yerine rakamların kullanılmasını önermiştir. Buna göre:

1 rakamı kendinden önceki harfin harekesinin damme olduğuna,

2 rakamı kendinden önceki harfin harekesinin fetha olduğuna,

3 rakamı kendinden önceki harfin harekesinin kesra olduğuna,

4 rakamı kendinden önceki harfin harekesinin şeddeli olduğuna,

5 rakamı da kendinden önceki harfin sakin olduğuna delalet eder.

م1ك2ر43م: مُكْرَمْ şeklinde, م1ك2ر42م: مُكْرَمْ şeklinde,

م1ك5ر2م: مُكْرَمْ şeklinde, م1ك5ر3م: مُكْرَمْ şeklinde yazılır.

4. Anstâs el-Kremlî'nin önerisi:²⁶

Lübnanlı dilbilimcilerden el-Kremlî'nin önerisi de diğerleri gibi basitleştirmeyi amaç edinerek yapılmasına rağmen daha fazla kargaşaya sebep olacak niteliktedir. Damme için üzerinde küçük bir çizgi bulunan “vav”ı, fetha için üzerinde küçük bir çizgi bulunan “elif”, kesra için de üzerinde küçük bir çizgi bulunan “ya”yı öneren el-Kremlî يَجْلِسُ kelimesini يَجْلِسِي şeklinde yazmaktadır. Bazı seslere Arap dilinde şekil verilmediğini iddia eden yazar “o”yu ters çevrilmiş bir damme “”, “e” sesini eğik bir elif “/”, “u” sesini Arapçadaki 7 rakamı “v”, ve “ê” sesini 8 rakamı “^” ile şekillendirmiştir.

5. Abdülmecîd el-Farûkî'nin önerisi:²⁷

el-Farûkî *Tarîka cedîde li't-tehci'eti ve'l-kitâbeti fi'l-lugati'l-Arabiyye* adlı kitabında Arap dilinin yazımına dair yeni bir yol önermiştir. Bu öneriye

göre tenvin özel bir şekle (ع) büründürülmüş; damme tek “bir vav”la, uzun damme ardarda gelen “iki vav”la, kesra kelime ortasında “iki noktalı ya” ile, sonda ise “noktasız ya”yla; ve eğer uzun kesra ise “üç noktalı bir ya”yla, fetha ise üzerine “sükûn” işareti konulmuş “bir elif”le ifade edilmiştir.

6. eş-Şeyh Abdullah el-Aleylî'nin önerisi:²⁸

el-Aleylî de *Mukaddime li dersi lugati'l-Arab ve keyfe nadâ'u'l-mu'ceme'l-cedîd* adlı kitabında nesih, rik‘a, ta‘lîk, divanî ve sulus yazılarının hepsini birden kullanarak hareketleri birbirinden ayırmayı önermiştir.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

Dammeli harfleri sulusle, fethalı harfleri nesihle, sakin harfleri rik‘ayla, kesreli harfleri ta‘lîk ve divanîyle yazmayı öneren yazar, tenvinli harfin yanına da bir virgül konmasını uygun görmüştür.

7. Mahmûd Teymûr'un Arap harflerinin yazımı için getirdiği öneri:

Şu ana kadar sayılan öneriler, Arap dilindeki hareketlerin büyük zorluklara sebep olması sebebiyle bu zorluğu ortadan kaldırmaya yönelikti. Bir harfin değişik biçimlerde yazımından doğan zorlukları giderme amacını güdererek yapılan önerilere gelince, burada bu konunun önemli ismi Mahmûd Teymûr'un önerisini sunmakla yetineceğiz.

Mahmûd Teymûr'un önerisinde²⁹ harflerin tek bir şekliyle yetinilir. Teymûr bu tek şekli de harfin kelime başına düşen şekli olarak belirlemiştir. Örnek vermek gerekirse: "ي م ك ن أن ن يمكن أن تقتصر" ibaresi ر ت ص ق olarak yazılır.

Mahmûd Teymûr'un ve benzeri düşünenlerin önerilerine eleştiri Avram Galanti'nin kaleminden verilebilir:

“Arapça yazı... Kenancanın en eski mümessili olan Finikece'den çıkmıştır... Finikece ve İbranice yazıların munfasıl kalmaları bilhassa abidevî olmalarından, yani kitabe işlerine hasredilmiş olmalarından ileri geliyor. O zamanda yazının isti'mâlî az idi. Hâlbuki murûr-i zaman ile yazı hayatın mu'âmelat-ı rûz merressininde isti'mâl olunmaya başladığından ve bu ise, sür'atlı ve işlek bir yazı tevli'd ettiğinden, esasen munfasıl olan harfler arasında birtakım rabitalar husule gelmiştir ki bu rabitalar muttasıl harfler meydana getirmiştir. /.../İşte bunun içindir ki, Arap harfleri dökümhaneye verildiği vakit yazı şekillerini muhafaza etmişlerdir. Yazımızı munfasıl harflerle yazmaya kıyas etmek demek onu işlek bir şekilden çıkarıp abidevî bir şekle koymak demektir...”³⁰

ki bu da fasîh Arapçanın Lâtinceye doğru gidişi anlamına gelir.

¹ Geniş bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘reddiyeler’ bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı”, *Divan-İlmî Araştırmalar-*, İstanbul 1992/2, s. 1-94.

² Bu eserlerden başlıcaları şunlardır: İbrahim Mustafa, *İhyâ'u'n-nahv*, Lecnetu't-te'lîf ve'n-neşr, I. baskı, 1959; Ahmet Abdussettar el-Cevârî, *Nahvu't-teysîr*. Irak, tsz.; Enis Feriha, *Nahve Arabiyya muyessera*, Kuveyt 1984; Temmâm Hassan, *el-Lugatu'l-Arabiyye, ma'nâha ve mebnâha*, Mısır, tsz.; Emîn Hülî, *Hâza'n-nahv*; Şevki Dayf, *Tecdü'n-nahv*, III. baskı. Kahire, tsz.

³ Muhammed Muhammed Huseyn, *Husûnuna muheddedetun min dâhilihâ*, tsz., s. 201.

⁴ Bu enstitüler ve faaliyetleri için bkz. Hüseyin Yazıcı, “Arapçada Mahallî Lehçeleri Yazı Dili Yerine Kullanma Teşebbüsleri”, *İlmî Araştırmalar 2*, İstanbul 1996, s. 164-165.

⁵ Bunlar ve bu konudaki fikirleri için bkz. Enver el-Cundî, *el-Fusha lugatu'l-Kur'an*, Lübnan 1982, s. 185-212.

⁶ Tâhâ Huseyn, *Mustakbelu's-sekâfe fi Misr*, Kahire 1944, s. 229-230.

⁷ Bu mücadele ve tarihî seyri için bkz. Hüseyin Yazıcı, *a.g.m.*; Sirruk et-Tavîl, *el-Lisânu'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Mekke-i Mukerreme 1986. Arap alfabesi ile diline yöneltilen eleştiriler için ayrıca bkz. İbrahim Sarmış, *Arapçaya Yöneltilen Eleştiriler*, Konya 1993.

⁸ Arap harfleriyle yazımda görülen zorluklar için bkz. Emil Bedî Ya'kub, *Fıkhul-lugati'l-Arabîyye ve hasâisuhâ*, II. baskı, Beyrut 1986, s. 235-240; Ali Abdu l-Vahid el-Vafî, *Fıkhul-luga*, Kahire, ts., s. 253-256.

⁹ Emil Bedî Ya'kub, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁰ es-Seyyid el-Batlayevsî, *el-İkndâb*, thk. Mustafa es-Sıkâ, Hamid Abdulmecid, Mısır 1982.

¹¹ Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah ed-Debbeyân, *Huneyn b. İshak –Diraset tarihiyye ve luğaviyye-*, c. I-II, Riyad 1993.

¹² Hemzenin yazılışı için bkz. Muhammed Sa'îd İsbîr-Bilâl Cundî, *eş-Şâmil*, Beyrut 1985, s. 16-19; Nas'îf Yemmîn, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-ımla*, 2. baskı, Lübnan 1992, s. 117-176.

¹³ Elif el-Maksûrenin yazılışı için bkz. Muhammed Sa'îd İsbir, *a.g.e.*, s. 10-11; Nas'îf Yemmîn, *a.g.e.*, s. 68-72.

¹⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Yıldız-Erkan Avşar, *Arapça Yazma ve Okuma Kılavuzu*, İstanbul 2005.

¹⁵ Abdulmun'im ed-Desûkî el-Cemî, *Mecmau'l-lugati'l-Arabîyye*, Mısır 1983, s. 69.

¹⁶ Mahmud Teymur'un Arap harfleriyle yazımda getirilen çözüm ve önerileri sınıflaması için bkz. Mahmud Teymur, *Muşkilâtul-lugati'l-Arabîyye*, Kahire, tsz., s. 50-55.

¹⁷ Nefise Zekeriya Sa'îd, *Târîhu'd-da've ile'l-âmmiyye ve âsaruhâ fi Misr*, s. 207.

¹⁸ Emil Yakub, *a.g.e.*, s. 244.

¹⁹ Kurum hem bu hem de Ali el-Cârim'in projesini münakaşalarıyla birlikte *Teyşîru'l-kitâbeti'l-Arabîyye* adı altında 1966'da yayımladı.

²⁰ Emil Bedî Yakub, *a.g.e.*, s. 245.

²¹ Nefise Zekeriya Sa'îd, *a.g.e.*, s. 207.

²² Mahmud Teymur, *a.g.e.*, s. 57-58.

²³ Ahmet Lutfi bu öneriyi *Mecelletu'l-mevsuât*, 1. cüz, 5. sayı, 1899'da "el-Ummu ve muşahhisâtuhâ" başlığı altında yayımladı.

²⁴ *Teyşîru'l-kitâbeti'l-Arabîyye*, s. 81-84.

²⁵ Bu öneri yazarın *Nahve Arabîyyetin afdal* (Beyrut) adlı kitabında yayımlanmıştır. Bkz. Emil Ya'kub, *a.g.e.*, s. 242.

ARAP HARFLERİYLE YAZIM ZORLUĞU İDDİASI VE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

²⁶ Önerisini *Hilâl* dergisinin 40. cüz 10. sayısında 1932'de "Hel yebegî tagyîru'l-hurûfi'l-Arabiyye" başlığıyla yayımlamıştır.

²⁷ Bkz. Emil Ya'kub, *a.g.e.*, s. 242-243.

²⁸ *a.y.*, s. 243.

²⁹ Mahmûd Teymûr, *Dabtu'l-kiâbeti'l-Arabiyye* adlı eserinde açıkladığı bu önerisini 1951 yılında Arap Dil Kurumuna sundu ve aynı sene Kahire'de basıldı.

³⁰ Hüseyin Yorulmaz, *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları*, İstanbul 1995, s. 152-153.

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

Ali İhsan PALA*

Özet: Önce sözlü olarak nâzil olan daha sonra yazılı bir metin halinde bize ulaşan Kur’ân, gerek itikadî, ahlakî ve gerekse hukukî hükümleri açıklarken tek düze bir üslûp takip etmemiştir. İşte bu çalışma, Kur’ân’ın ifade üslûplarından biri olan soru cümlelerinin emre delalet biçimini ele almaktadır. İslam alimlerinin nasları anlayıp onlardan hüküm çıkarmada, onların dilsel yapılarına büyük önem verdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla çalışmanın amacı, naslarda emir ve yasaklara delalet eden ifade biçimlerini tespit etmede soru cümlelerinin önemine dikkat çekmektir. Çünkü, fıkıh usulü disiplinine dair yazılan gerek klasik gerekse modern eserlerde, emir konuları işlenirken ele alınan “emrin sîgası” bahsinde bu tikel meseleye pek değinilmemiştir. Diğer dilsel ifadelerde olduğu gibi soru cümleleri de asıl anlamlarının dışında kullanılabilir. Bu kullanımlardan biri de emir (emir-nehî) olup, Kur’ân’da en tipik örneklerinden biri olan Mâide suresinin 91. ayetine ilaveten başka örneklerle konu izah edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur’ân, soru, emir, yasak, fıkıh, usûl, hüküm, içki, dil.

The Guidance of Question Sentences to Order and Prohibit

Summary: The Holy Quran used very different forms during explaining it’s juristical, ethical and belief jurisdictions. This article deals with The Quranic question sentences and their guidance to order. We know that Muslims scientists consider importance of linguistic structures for understanding and extracting Quranic verses. And also we want to show the importance of question sentences in determination forms of explanation which indicate the order and prohibits in the holy texts. Because, the books of usul al-fıqh did not study this subject. But it is clear that question sentences some times are used as metaphors. We can see this form in many verses one of them 91th. verse in surah al-maidah.

Keywords: Quran, question, order, prohibited, fıqh, usul, jurisdiction, alcoholic drinks, language.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı (alihsanpala@yahoo.com).

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

Giriş:

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan başlıca araç dildir. Dil olmadan insanların birbirleriyle anlaşabilmeleri kolay değildir. Dil insanlar arasında bir iletişim aracı olduğu gibi¹, insanlar ile yaratıcı arasında da –peygamberler vasıtasıyla- bir iletişim aracıdır². Çünkü dil insan varlığının en belirgin ve en karakteristik özelliklerinden biridir³. Bu açıdan bakıldığında vahyin dil aracılığıyla insana ulaştırılmasının doğal bir durum olduğu görülür.

İlâhî vahyin insanlara yönelik öğretilerinin başında kuşkusuz emirler ve yasaklar gelir. Emir olgusunun dışı yansıtılmasının ilk ve en belirgin aracı dildir. Dilde, insanların doğal ihtiyaçlarının gereği olarak belli anlamları ifade etmek üzere, çeşitli kelimeler ve ifadeler konulmuştur⁴. İnsanlar arasındaki iletişimin hayatın bütün noktalarını kapsadığını düşünecek olursak, insanların bütün bu noktalara ilişkin iletişimi sağlamada çeşitli yöntemler izlediklerini görürüz. Hattâ sözlü ifadelerin dışında –jestler ve mimikler gibi- fiziksel hareketlerin -ki buna beden dili denmektedir⁵- bile bu iletişimde payı bulunur. Bu sebeple hem dilsel formların kendi aralarında, hem de bunlarla diğer iletişim unsurları arasında girift bir ilişkiler ağı mevcuttur.

Müslüman alimler dil vasıtasıyla insanlara gelen ilâhî mesajın anlatılmasında çok büyük çabalar sarf etmişler ve bununla ilgili ilmi disiplinler geliştirmişlerdir. Fıkıh usulü bunlardan biridir. Fıkıh usulü, nasların dilsel yapılarından yola çıkarak çeşitli fikhî sonuçlara ulaşmayı sağlayan önemli metotlar içermektedir. Nitekim usul bilginleri, fıkıh usulü ilminin yararlandığı disiplinlerden birinin de dilbilim (‘ilmu’l-luga) olduğunu ifade etmişlerdir⁶. Bununla birlikte, emrin dilsel formları konusunda bazı açıklamalar olmasına rağmen soru cümlelerinin emre delâletine ilişkin izahlar bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı, dil yönünden soru biçiminde olduğu hâlde emir anlamında kullanılan ifadelerin analizini yaparak, dinî metinleri anlamada özellikle onlardan fikhî/hukukî neticeler çıkarma konusunda dil unsurunun etkisine/önemine dikkat çekmektir. Bu sebeple biz sadece bazı naslardan (birkaç örnek üzerinde durarak) yola çıkarak soru cümlelerinin emre nasıl delâlet ettiklerini göstermeye çalışacağız. Böylece naslardaki ilâhî emir ve yasakların sadece emir ve nehiy formunda bulunmayıp bunun dışında farklı dilsel üslûplarda da gelebildiğini ve bunun keyfiyetini ortaya koyma konusunda bir katkı sağlayabileceğimizi düşünüyoruz.

Burada şunu belirtmeliyiz ki, yazının başlığında yer alan “emir” kelimesiyle hem emir hem de nehiy (yasak) kastedilmiştir. Zira, nehiy emrin olumsuz versiyonudur. Bir eylemin yapılmasına yönelik bir talep emir olduğu gibi, bir eylemin yapılmamasına yönelik bir talep (yasak) de yasağa uyulması yönünde bir emirdir. Aralarındaki temel fark ilkinin olumlu ikincisinin ise olumsuz emir olmasıdır. Bu bakımdan, önce soru-emir ilişkisi hakkında bilgi vereceğiz, daha sonra da pozitif emre delâlet eden soru cümleli ayetlere dair örneklerin ardından negatif emre (nehye / yasağa) delâlet eden soru cümleli ayetlere dair örnekleri inceleyeceğiz. Diğer yandan emirlerin soru üslûbuyla varit olması sadece Kur’ân ayetleriyle sınırlı olmayıp Hz. Peygamber

(s.a.v.)'in hadislerinde de vardır. Ancak biz bu çalışmayı sadece Kur'an ayetleriyle sınırlandırdık. Hadisler ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

1.1. Soru-Emir İlişkisi

Bütün dilciler ve belâgatçılar sözün haber ve inşâdan ibaret olduğu konusunda birleşmişlerdir⁷. Bununla birlikte sözü farklı açılardan değişik tasniflere tabi tutanlar da olmuştur. Bu tasnifler içinde en yaygın olanı ve fıkıh usulü bilginlerince de benimsenmiş olan şekli şudur: Söz, emir, nehiy, haber, istihbâr diye dört kısma ayrılır⁸. Emir, nehiy ve istifhâm inşâyı oluşturur⁹. Bir şeyden haber almak anlamına gelen *istihbâr*¹⁰, içinde *istifhâm*ı da barındırır¹¹. Kelime olarak istifhâm, anlamak manasındaki *فهم* / *fehime* kökünden türemiş olup bir şeyi anlamak istemek manasına gelmektedir¹². Nitekim bir konuda birisine soru yönelten kimse, soruyu yönelttiği kişinin, sorunun konusu hakkında bilgisi olup olmadığını anlamak istemektedir. İşte Arapça'da soruya istifhâm denmesinin sebebi budur. Terim olarak istifhâm, "konuşanın sorduğu şey hakkında önceden zihninde hasıl olmayan şeyin (bilginin) zihninde hasıl olması için muhatabından talepte bulunmasıdır"¹³.

Ayrıca istifhâm ve emir, inşânın talebî kısmındandır¹⁴. Dolayısıyla emir de, istifhâm da talep içerirler. Ancak emirle istifhâmı birbirinden ayıran iki husus vardır. Birincisi, emirde meydana gelmesi talep edilen şeyin husulü dış dünyada gerçekleşir. Soruda ise, dış dünyada vaki olan şeyin zihinde hasıl olmasını istemek vardır¹⁵. Başka bir ifadeyle şayet talep, mahiyete yönelik olursa bu gerçek anlamda bir sorudur. Talep, bir şeyin gerçekleştirilmesine yönelik olursa bu bir emirdir¹⁶. İkincisi ise, her ikisinin de kendilerine delâlet eden hususî sigalarının bulunmasıdır.

Dilde her kelime ya da ifade her zaman kendi aslî manasında kullanılmayabilir. Usûl bilginleri lafızları, çeşitli yönlerden tasnif ederken, konuldukları manada kullanılıp kullanılmamaları yönünden de, hakikat ve mecâz olmak üzere iki ana kısma ayırmışlardır¹⁷. Bir kelime ya da ifade konulduğu aslî manada kullanılırsa buna hakikat (gerçek anlam), -çeşitli sebeplerle- konuldukları aslî anlamların dışındaki anlamlarda -aradaki bir ilişkiden dolayı- kullanıldığında ise "mecâz" denilmektedir¹⁸.

Dildeki kullanım dikkate alındığında diğer kelime veya ifadelerde olduğu gibi, bazen soru cümleleri de soru sormak, yani bir şey hakkında başkasının bilgisini almak maksadıyla kullanılmayabilmektedir. Bir başka ifadeyle "soru işlemi her zaman zihinsel bir etkinliğin ürünü olmayabilir. Bu durumda soru, önceden bilinen bir dizi duyguyu veya düşüncüyü dile getiren *dolaylı anlatım biçimi* olarak kullanılmış olur"¹⁹. Bu şekilde soru cümlelerinin başka anlamlarda kullanılması mecâzîdir²⁰. Bazen emirlerin soru biçiminde ifade edilmesi bu kullanımlardan biridir. Bu, bütün dillerde var olan bir olgudur²¹. Hattâ soru cümlelerinin gerçek anlamlarından çok başka anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir²². Soru cümlelerinin kullanılış amacını tespit edebilmenin birer ölçütü olmak üzere dilciler, soru ifadelerini kısımlara ayırmışlardır. Bir başka ifadeyle dilciler, soru ifadelerini amaçlarına göre adlandırmışlardır. Dilde soru cümlelerinin konulduğu asıl

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

mana, soruya konu olan şey hakkında muhataptan bilgi almaktır. Dilciler ve belâgat alimleri soru cümlelerinin gerçek anlamı dışındaki anlamlarını ayrıntılı biçimde incelemişlerdir²³. Burada söz konusu manaların izahına girme imkânımız yoktur.

Türkçede gerçek anlamı dışında kullanılan soru cümlelerine “sözde soru cümlesi” denmektedir²⁴. Bu tip cümleler dilsel bakımdan soru biçiminde olmakla birlikte, herhangi bir duyguyu, düşünceyi vurgulamak amacı taşıdıklarından gerçekte soru cümlesi değildirler²⁵. Ancak burada vurgulanması gereken nokta şudur; soru cümlelerinin gerçek anlamı dışındaki anlamlar tamamen kullanıldıkları bağlamdan ve karinelere tespit edilir²⁶. Zira, karşılaşılan mücerret bir soru cümlesinin hangi maksatla muhataba yöneltilmiş olduğu anlaşılabilir.

Gerek ayetlerde gerekse hadislerde yer alan pozitif ve negatif yönüyle emirlerin (emir ve yasakların) çeşitli ifade edilmiş biçimleri vardır. Başka bir ifadeyle emir ve yasakların her zaman sarıh sigalarla varit olmadığı bilinen bir husustur. Bu dilsel ifadelerin bir kısmı emrin kipleri biçiminde ortaya çıkarken bir kısmı da dilsel üslûp biçiminde tezahür etmektedir. Hattâ belki dilsel üslûp çeşitliliği ile gelenlerin daha fazla olduğu söylenebilir. Bunun pek çok sebebi olmakla birlikte, en önemli nedeni, verilmek istenen mesaj konusunda, bazı dilsel üslûpların muhatap üzerinde daha etkili olmasıdır. Bu sebeple örneğin bazı emir ve yasakların haber, mastar vb. kalıpta gelmesinin daha belirgin olduğu ifade edilmiştir²⁷. Emre delâlet eden soru cümleleri dilsel üslûp kategorisinde yer almaktadır. Bu çalışmada, soru cümlelerini bu açıdan –örnekler üzerinde- tahlil etmeye çalışacağız. Yukarıda da ifade edildiği gibi, özellikle üsluptan elde edilen emir ve nehiy manaları o ifadeleri kuşatan hem sözlü hem de durumsal bağlamdan (karâin-i makâliyye ve karâin-i hâliyye) temin edilmektedir. Dolayısıyla bağlam, soru cümlelerinin manalarını emre yüklemenin en önemli karinesini teşkil etmektedir.

1.2. Soru Formunda Olup Emre Delâlet Eden Bazı Ayetler

Kur’ân’da soru cümlesi içeren pek çok ayet bulunmaktadır. Nitekim tefsirlerde, içinde soru cümlesinin geçtiği her ayette hangi anlamda kullanıldığı -bağlamına göre- izah edilmiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, ayetlerin yorumuna ilişkin başka konularda olduğu gibi, soru cümlelerinin anlamlarını tespit etmede de zaman zaman görüş ayrılıkları bulunabilmektedir. Bu da dilsel verilerin kaçınılmaz olarak sebep olduğu durumdur. Söz konusu ayetlerdeki soru cümlelerinin bir kısmının da emir anlamında kullanıldığı görülmektedir ki, burada bazı örnekler üzerinde durmaya çalışacağız.

1- Zikretmek istediğimiz ayetlerden ilki, içki kumar vb. yasaklayan Mâide sûresinin 90-91. ayetleridir. Bu ayetlerde Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?*

Ayetin incelememize esas teşkil eden kısmı son cümlesidir ki bu bir soru cümlesidir. Cümlenin metin olarak aslı şöyledir: *فهل أنتم منتهون / fe hel entum muntehûn?*

Ayetin içinde yer aldığı Mâide suresinin, helâller ve haramlara ilişkin pek çok dinî ve hukukî hükümler ihtiva ettiği bilinmektedir. Nitekim surenin daha ilk ayeti borçlar hukuku konusunda önemli bir kural olan “akitlere bağlı kalmayı”²⁸ emretmektedir. İçkiyi nihaî olarak yasaklayan ayetin, nazil olduğu dönemde Araplar nezdinde dört önemli vazgeçilmezini terk edilmesini istediği/emrettiği görülmektedir. Bunlar, içki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal oklarıdır. O zamanki Arapların bu dört şeye olan aşırı bağlılıklarının aniden kesilmesinin fitraten uygun olmadığını bilen Yüce İrade bu bağlılığı tedricen kaldırmıştır. Bu ayet içkinin yasaklanması konusundaki son aşamadır. Bundan önce iki ayet daha gelmiş, ilkinde içkinin büyük günah olmakla beraber, insanlara bazı faydalarının da olduğu ancak zararının faydasından daha çok olduğu belirtilmiştir. İkinci ayette ise içkili/sarhoş iken namaza durulmaması istenerek, alan biraz daha daraltılmıştır. Nihayet önceki ısındırma aşamalarında içkinin gerçekten faydadan çok zarar verdiği kanaatinin insanların vicdanlarında yavaş yavaş yer edip gerekli psikolojik alt yapı tamamlandıktan sonra, bu ayetle içki, kumar, fal okları ve dikili taşlar nihaî olarak yasaklanmıştır. Bu son aşamada dahi içki vb.’nin Şeytan işi pislikler olduğuna vurgu yapılarak ruhların onlardan iyice tiksinti duymak suretiyle geriye dönüp bakmaksızın onları bırakmaları sağlanmıştır. Nitekim ayetin nüzul sebebi ve sürecini incelediğimizde bunu net bir şekilde görmek mümkündür. Esasen ayetin son cümlesinin soru biçiminde gelmiş olmasındaki espi de bu psikolojik durumun ortaya çıkmasını sağlamaya yöneliktir²⁹. Zira nüzul sebebine ilişkin rivayete göre Hz. Ömer, “Vazgeçtik ya Rabbi! Vazgeçtik”³⁰ demekten kendini alamamıştır. Böylece onun şahsında ayete muhatap olan insanların içki vb. konusunda hangi psikolojik aşamaya geldikleri de dışı vurulmuş oluyor. Gerçekten ayette yasaklanan dört şeye bakıldığında her birinin bir başka kötülüğe açılan birer kapı niteliğinde olduğu görülür. Nitekim ikinci ayette Şeytanın bu fiiller sayesinde insanlar arasında kin ve düşmanlığı körüklediği ifade edilirken, bu davranışların Şeytanın elinde birer araç olduğu vurgulanmaktadır. Bütün bu hususlar, ayetin sonunun neden soru cümlesiyle bittiği konusunda bize bir fikir vermektedir ki o da, bu kötü davranışların ferdî ve toplumsal hayatta açtıkları derin yaralar sebebiyle Allah (c.c.) katında ne kadar vahim ve büyük suçlar olduğudur.

Diğer yandan, belâgat açısından bakıldığında, ayetin sonunun soru cümlesi şeklinde varit olması ile ayetin başındaki hitabın inanmış olanlara yönelik olması arasında bir uyumun var olduğu da görülür. Ayrıca, “hasr” edatı olan *إنما/innemânin* ayette iki kez yer alması, yasağın konusu olan fiillerin, başta içki, peşine kumar, putlar ve fal okları şeklinde belli bir sıra üzere zikredilmesi, bunların Şeytanın işi olduğunun belirtilmesi ve nihayet bunlara ilişkin yasağa uymanın kurtuluş sebebi olarak ifade edilmesi gibi edebî unsurlar da göz önüne alındığında³¹, bu kadar kötü ve çirkin olan davranışlarda artık ısrar etmenin doğru olmayacağı, her akli selim sahibi

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

kimsenin kabul edeceği bir gerçek olarak ortaya çıkıyor. Öyleyse böylesi bir psikolojik ortamda muhatapların vazgeçtikleri netleşmiş olacağından, bunu bizzat kendilerine onaylatmak istercesine soru cümlesi kullanılmıştır. Bu sebeple olsa gerektir ki, bazı müfessirler buradaki sorunun emir anlamı içeren “istifhâm-ı takrîr” türünden olduğunu ifade etmişlerdir³². Bu çerçevede cümleyi serbest olarak meallendirecek olursak şöyle diyebiliriz: *Artık siz kendi iç dünyanızda, içki vb.'nin ne kötü şeyler olduğunu gördünüz. Bu fiilleri artık terk edersiniz değil mi? Yani artık terk edin. Sanki şöyle denilmek istenmiştir: İçki vb. hakkındaki bütün kötülükler size anlatıldı. Bu durumda siz onlardan vazgeçiyor musunuz? Yoksa hâlâ devam mı edeceksiniz?*³³ Nitekim Tabersî bu cümlelerin, “çirkinliği tamamen ortaya çıkmış olan bu fiilleri artık yapacak mısınız?” anlamına geldiğini ve bunun da “vazgeçin!” demekten daha belâgatli olduğunu söylemektedir³⁴. Soru cümlesinin başında “sebeplendiren bir fâ harfinin varlığı da bu izahı destekleyen bir başka husustur. İbn ‘Âşûr da şöyle demektedir: “فهل أنتم منتهون فما يريد الشيطان ... إنما يريد الشيطان ...” cümlesinden tefrî‘dir. İçki vb.'nin yol açtıkları kötülükler, vazgeçmek için yeterli olduğundan tekrar bir yasaklayıcı siga (nehiy) veya kaçınmayı emreden bir siga kullanmak yerine, soru cümlesiyle bu ilâhî açıklamanın onların iç dünyalarındaki etkisini ortaya koymuş oldu. Böylece ayete muhatap olanları âdeta kavrayışlı, anlayışlı, tecrübeli kişiler olmakla nitelemiş oluyor. Eğer soru değil de nehiy sigası tekrar edilseydi onların aptallıklarına ima edilmiş olurdu”³⁵. Tabâtabâ‘î ise, şöyle bir tespitte bulunuyor; ayetteki soru cümlesi, onların içki vb.’ni hâlâ terk etmemiş olduklarını ve bundan dolayı azarlandıklarını göstermektedir³⁶.

Burada yasağa ilişkin talebin soru cümlesi formunda gelmesinin taşıdığı bir başka espri de şudur; ayette sayılan içki vb.'nin sebep oldukları bireysel ve toplumsal kötülükler onlardan vazgeçmek için yeterli derecede gerekçeyi ihtiva ettiğinden, ilâhî hikmet, yasağa ilişkin talebi tekrar bir nehiy sigası formunda dile getirmeyi zait görmüş ve onun yerine soru cümlesini kullanmıştır. Böylece içki vb.'nin kötülüklerine ilişkin açıklamaların muhataplar üzerindeki etkisi ortaya konmuştur. Bu durum aynı zamanda muhatapların, bu kötülükleri gördükten sonra onlardan vazgeçmeyi akledebilecek seviyede anlayışlı kimseler olduklarına atıfta bulunarak onları onurlandırmak suretiyle vazgeçmeye teşvik etmektedir. Talep soru cümlesi biçiminde değil de nehiy sigası şeklinde gelseydi, muhatapların aptal (gabî) kimseler olduğu ima edilmiş olurdu³⁷ ki bu da ikna yöntemine ters bir şeydir. Muhatapların aptal yerine konmasının onlar üzerinde olumlu etki yerine tam aksine olumsuz etki meydana getireceği herkesçe bilinen bir husustur. Kısaca yasağa ilişkin talebin soru formunda gelmiş olmasının doğrudan nehiy sigasından daha belîğ ve muhatap üzerinde daha etkili olduğu konusunda hemen hemen bütün İslâm bilginleri hemfikirdir³⁸, Sonuç olarak ayetin sonunda yer alan soru cümlesi emir anlamındadır³⁹, Nitekim, takip eden ayetin ilk cümlesinin وَأَطِيعُوا / *itaat edin* diye sarîh emir sigasıyla başlaması bunun başka bir göstergesidir. Zira her iki ayet arasını birleştirdiğimizde şöyle bir anlama ulaşmaktayız: *İçki, kumar vb.'den vaz geçin ve (bu hususta) Allah (c.c.)'a ve Resulüne itaat edin*⁴⁰.

Ayete ilişkin olarak bu tespitleri yaptıktan sonra son cümlelerin mealine yeniden göz atmak gerekirse şunu ifade edebiliriz: Türkçe meallerde bu cümle genelde yukarıda zikrettiğimiz meal gibidir. Örneğin, Ömer Nasuhi Bilmen'in mealinde *Artık siz vazgeçtiniz değil mi?*⁴¹, Türkiye Diyanet Vakfının mealinde *Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*⁴², Süleyman Ateş'in mealinde *Artık (bunlardan) vazgeçecek misiniz?*⁴³, Bir başka mealde *Artık siz, (bunlardan) vazgeçen kimseler (olmaz) mısınız?*⁴⁴, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan bir mealde *Artık vazgeçiyor musunuz?*⁴⁵, Diyanetin bir başka mealinde *Artık bunlardan vazgeçersiniz değil mi?*⁴⁶ şeklinde verilmiştir. Kanaatimizce bu sonuncusu en isabetli mealdir. Diğer mealler, soru cümlesinin emre delâletini yansıtmaya bakımdan çok güçlü gözükmemektedirler.

2- *Biz onu(n hükmünü) hemen Süleyman'a bildirmiştik; (zaten) her birine hüküm ve ilim vermiştik. Davud'la beraber tesbih etsinler diye, dağları ve kuşları buyruk altına aldık. (Bütün bunları) yapan bizdik. Ona, sizi savaşta korumak için zırh yapma sanatını öğrettik, **artık şükredersiniz değil mi?***

Buradaki ifade de yine soru biçiminde emirdir. Çünkü burada Allah (c.c.) kulların şükretme konusunda gösterdikleri kusura imada bulunarak, onların zaten yapmaları gereken şükürü yerine getirmelerini bu kez soru biçiminde emrederek âdeta "siz hâlâ şükürü eda etmediniz mi?" demektedir⁴⁷.

Her şeyden önce, bu ayetin sonundaki soru cümlesinin gerçek anlamda soru olmadığına en önemli karinesi, kulların şükredip etmedikleri bilgisinin Allah (c.c.)'tan gizli kalmadığıdır. Allah (c.c.) onların bu konudaki gerçek durumunu bilmektedir. Gerçek soru, bilinmeyen bir konu hakkında başkasının bilgisine baş vurma olduğuna göre, Allah (c.c.) için böyle bir durum söz konusu değildir. Buradaki sorunun gerçek manada soru olmadığını böylece tespit ettikten sonra geriye, sorunun kullanılabilmesi için manaların hangisiyle ilgili olduğu kalıyor. Ayetin siyak ve sibakı dikkatlice incelendiğinde buradaki sorunun, tevbih, takrir, tahdid (teşvik), tavsiye vb. anlamlarda da kullanılmadığı görülecektir. Şöyle ki; ayetin geçtiği sûre Enbiyâ sûresidir. Enbiyâ peygamberler demektir. Bu surede Allah (c.c.) peygamberlerden sıkça bahsettiği için bu adı almıştır. İşte bu ayet tam peygamberlerden bahseden ayetler içinde yer almaktadır. Yüce Allah (c.c.) burada çoğu kere isim zikrederek peygamberlerine lutfettiği çeşitli nimetlerini anlatmaktadır. Biz Kur'ân'ın başka ayetlerinden biliyoruz ki peygamberlerin insanlara gönderilmesi onlar için bir nimet ve lütuftur. Allah (c.c.) sanki burada insanlara lütuflar olarak gönderilen peygamberlere bahşedilen nimetlerin dolayısıyla kendilerine verilmiş olduğunu ifade etmektedir. Özellikle Allah (c.c.)'ın, Hz. Dâvûd'a zırh yapma sanatını öğretmiş olması kıyamete kadar bütün insanlar için büyük bir nimet olmuştur. Zira Allah (c.c.) Dâvûd eliyle insanoğluna savaş vb. tehlikelere karşı kendini koruma yöntemini öğretmiş olmaktadır. Öyleyse bu nimetten dolayı insanların şükretmesi gerekir. İşte Allah (c.c.) ayette bu emri *artık şükrediyor musunuz?* şeklindeki soru cümlesiyle vermektedir. Yani artık bunca nimetten sonra şükretmeniz gerekir, o hâlde *şükredin!* demektir⁴⁸.

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

Diğer yandan ayetteki, daha çok filin başına gelen هل / hel soru edatının isim cümlesinin başına gelmiş olması gibi bazı retorik unsurların varlığı da buradaki sorunun emir anlamında olduğunu gösteren bir başka faktördür. Zira, فهل أنتم شاكرون cümlesinin, şükretmeye yönelik talebe delâleti فهل أنتم تشكرون cümlesinden daha vurgulu, daha belîğ ve daha güçlüdür⁴⁹.

Burada emrin soru formunda gelmesi, şükre ilişkin talep konusundaki hassasiyet ve bunun, şükretmeyenleri kınama, azarlama biçiminde istenmesidir. Bu sebeptendir ki buradaki istifhâmın emir içeren istifhâm-ı takrî'î (kınama, azarlama) olduğu ifade edilmiştir⁵⁰.

3- Üçüncü örneğimiz Hûd sûresinin 14. ayetidir.

*Yoksa “onu kendi uydurdu” mu diyorlar? O hâlde sen de onlara de ki: “Haydi siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin. Allah’tan başka çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın. Eğer doğru söylüyorsanız” (bunu yaparsınız). Yok eğer bunun üzerine size cevap vermedilerse, artık bilin ki, bu Kur’ân ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir. O’ndan başka ilâh yoktur. **Artık Müslüman oluyorsunuz, değil mi?***

Bu ayetlerin konusu, müşriklerin Kur’ân’a inanmaya çağrılmalarıdır. Onlar Hz. Peygamber (s.a.v.)’in peygamberliğini kabul etmedikleri gibi, Kur’ân’ın da O’nun uydurduğu sözler olduğunu iddia ediyorlardı. Onların bu iddiaları müteaddit ayetlerde dile getirilmiş ve asılsız olduğu her seferinde farklı biçimlerde vurgulanmıştır. Kur’ân, kendisini kabul etmeyenlere karşı meydan okumuş (tehaddî) ve bir benzerini getirmelerini söylemiştir. İşte bu ayette de bu meydan okumalardan birini görmekteyiz. Allah (c.c.) burada iman etmeyenleri muhatap alarak Kur’ân hakkındaki iddialarını, onun bir benzerini getirmek suretiyle, ispatlamalarını bunu yapamadıkları takdirde iman etmelerini talep etmektedir. Ancak buradaki talep emir niteliğinde bir taleptir⁵¹. İşte buradaki emrin dilsel formunun soru cümlesi şeklinde olduğunu görüyoruz. Soru şekli ise tıpkı içkiyi yasaklayan ayetteki gibidir.

Ayetin sonunda yer alan فهل أنتم مسلمون cümlesi bir soru cümlesi olup, “artık Müslüman olun!” anlamındadır⁵². Bunun izahı şudur; Yüce Allah (c.c.) inanmayanları tamamen aklî bir istidlâlle –deyim yerindeyse– köşeye sıkıştırmaktadır. Çünkü, bir iddia ortaya atıldığında mantıksal olarak bunun karşı tarafa ispat edilmesi, gerekçenin ortaya konması gerekir. Eğer iddia sahibi bunu yap(a)mazsa karşı tezi kabul etmesi ve doğruluğunu tasdik etmesi gerekir. Buradaki ilişki Allah (c.c.) ile kullar arasında olduğuna ve Allah (c.c.)’in, insanı kendisine kulluk etmesi için yarattığına göre, O’nun kulların iman etmelerine yönelik talebi, emirden başka bir şey olamaz. İmana yönelik talebin, esasen Kur’ân’ın başlıca geliş gayesi olduğu göz önüne alınırsa Kur’ân’ın başka yerlerinde olduğu gibi bu ayette de talebin imana yönelik bir emir olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber (s.av.)’in uydurması olduğunu iddia ettikleri Kur’ân’ın bir benzerini getirmekten âciz kalan müşrikler için artık iman etmeme konusunda hiçbir mazeret ve bahane kalmamıştır. Bu durumda iman etmeyip de ne yapacaklardır? İşte böyle bir bağlamda daha önceden de iman etmeleri istenen müşriklere bu kez emir soru biçiminde yöneltilmiş ve âdeta şöyle

denmiştir: “Artık hiçbir mazeretiniz kalmadı, Kur’ân’ın uydurma olduğunu ispat da edemediniz. Bu durumda Müslüman olun.” Müşriklerin böylesine acze düştükleri bir ortamda, doğrudan “Müslüman olun” biçimindeki emir formu değil, soru formu kullanılmıştır ki bu bir anlamda onların acizyetlerini kendilerine itiraf ettirmektedir (istifhâm-ı takrîr)⁵³. Bu da ancak soru formuyla ortaya konacak bir durumdur. Dolayısıyla burada iman etmeleri yönündeki ilâhî emrin, sarîh emir formunda değil, soru formunda gelmesi muhatap üzerinde onu emir karşısında derhal harekete geçirecek biçimde bir etki meydana getirmektedir.

4- *Şüphesiz bu Kur’ân’da kulluk eden kimseler için kâfi bir öğüt vardır. (Ey Muhammed!) biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. De ki, bana ancak şöyle vahyolunuyor: “İlâhımız ancak tek bir ilâhtır. Şimdi siz **artık müslüman oluyor musunuz?**”*

Buradaki soru cümlesi de emir anlamındadır⁵⁴. Bir önceki ayette geçen izahlar bu ayet için de geçerlidir.

5- Bir diğer örneğimiz şu ayettir.

*Buna karşı seninle münakaşaya kalkışarlarsa de ki: “Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah’a teslim etmişimdir”. Kendilerine kitap verilenlere ve (kitap verilmeyen) ümmîlere de ki: “**Siz de İslâm’ı kabul ettiniz mi?**” Eğer İslâm’a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Eğer yüz çevirirlerse, sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kulları çok iyi görendir⁵⁵.*

Âl-i İmrân suresindeki bu ayetin bulunduğu yerde kendinden önceki ve sonraki ayetleri incelediğimizde, hangi bağlamda geçtiğini tespit etmek zor olmayacaktır. Bu ayetten önceki ayetlerde Yüce Allah, kendi birliğini (tevhidi), Allah katında geçerli dinin İslâm olduğunu, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in davası güçlendikçe kâfirlerdeki fikir ayrılığının ortaya çıktığını ve onların Hz. Muhammed (s.a.v.)’e sataşip onunla tartıştıklarını anlatmaktadır. Onların bu tutumlarına karşılık Allah, elçisine onların yüzüne karşı açıkça davasını haykırmasını ve onları kendi davasına çağırmasını emretmiştir. İşte burada kâfirlerin Müslüman olmalarına yönelik ilâhî emri Peygamberin aracılığıyla sarîh emir formunda değil, dolaylı bir biçimde, soru cümlesi şeklinde vermiştir. Dolayısıyla buradaki cümle form olarak her ne kadar soru biçiminde ise de anlamı emirdir⁵⁶. Söz konusu cümle şudur: “*Siz de İslâm’ı kabul ettiniz mi?*” Buradaki soru ifadesinin amacının gerçekten soru sormak olmadığı ortadadır. Zira, ayete muhatap olan kâfirlerin Müslüman olup olmadıklarını Allahu Teâlâ zaten bilmektedir. Dolayısıyla O’nun, onların durumu hakkında bilgi almak için soru formunu kullanmış olması düşünülemez. Öyleyse buradaki soru cümlesinin başka bir görevi olmalıdır ki o da, onların Müslüman olmalarına ilişkin taleptir. Bu ayetteki soru cümlesinin talep (emir) anlamında olduğunun başka karineleri de bulunmaktadır. Şöyle ki; Kur’ân-ı Kerim’in başka pek çok yerinde kâfirlerin iman etmelerini emir formunda ya da başka formlarda talep eden ayetler mevcuttur⁵⁷. Buradaki soru cümlesinin tehdit anlamında, yani “Müslüman oluyor musunuz, olmuyor musunuz?” şeklinde olduğunu söyleyenler olmuşsa

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

da yukarıda izah ettiğimiz gerekçeler bunu doğrulamamaktadır. Dolayısıyla buradaki soru tehdit değil emir anlamındadır⁵⁸.

Pozitif emre delâlet eden soru içerikli ayetler elbetteki bunlardan ibaret değildir. Başka ayetler de vardır. Sözelimi Kur'ân'da أَفَلَا تَعْقِلُونَ /Akletmiyor musunuz?⁵⁹ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ / Düşünmüyor musunuz?⁶⁰ أَفَلَا يَشْكُرُونَ /Şükretmiyorlar mı?⁶¹ أَفَلَا تَتَّقُونَ / (Allah (c.c.)'a karşı gelmekten) sakınmıyor musunuz?⁶² şeklindeki soru cümlelerini emir ifade eden kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu tür ayetlerin bağlamlarına bakıldığında rahatça bu durumu görülebilir. Bu ayetlerde sorular *akledin!*, *düşünün*, *şükredin Allah (c.c.)'a karşı gelmekten sakının!* anlamındadır⁶³. Mâide sûresinin 74. ayetinde *Hâlâ Allah (c.c.)'a tevbe edip O'ndan bağışlanma istemiyorlar mı?* buyrulur. Hristiyanların bundan önceki ayetlerde işaret edilen şirklerinden dolayı işledikleri günahlarının bağışlanmasını Allah (c.c.)'tan istemeleri soru yoluyla emredilmektedir. Bu emrin soru biçiminde gelmesi emrin teşvik içermesi sebebiyledir. Nitekim ayetin devamında *Allah (c.c.) çok bağışlayan ve acıyandır* buyrulması bunu gösteriyor. Yani *tevbe etsinler* demektir⁶⁴.

Buraya kadar verdiğimiz örnekler emir anlamındaki soru cümlelerini ihtiva eden ayetlerdir⁶⁵. Kur'ân'da bunun yanı sıra nehiy, yani olumsuz (negatif) emir anlamında soru cümleleri ihtiva eden ayetler de bulunmaktadır. Bunlarla ilgili de birkaç örnek vermek uygun olacaktır. Burada vereceğimiz örnek ayetlerdeki ortak yön, ayette konu edilen davranışın soru cümlesi yoluyla kınanması, yerilmesi olup ayetlerde konu edilen fiillerin yasaklandığının başlıca karinesini teşkil eder. Diğer bir ifadeyle, burada istifhâmlar genelde kınama türünden, ancak söz konusu davranışların yapılmaması gerektiği yönünde talimatlar içeren istifhâmlardır. Bu sebeple bu ayetler üzerinde ayrıntıya girmeksizin nehye delâlet yönlerine kısaca işaretle yetineceğiz.

1.3. Soru Formunda Nehye Delâlet Eden Bazı Ayetler

1- *İnsanlara iyiliği emreder de kendinizi unuttur musunuz? Halbuki kitab (Tevrât)ı okuyorsunuz. Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?*⁶⁶

Bu ayette iki soru cümlesi bulunmaktadır. İlki nehye delâlet ederken ikincisi emre delâlet etmektedir. Birincinin yorumsal anlamı, *başkasına iyiliği tavsiye edip de kendinizi unutmayın!*, ikincinin yorumsal anlamı da *aklınızı başınıza alın!* şeklinde olabilir. Yani *iyiliği bu şekilde tavsiye etmeyin!*⁶⁷

2- *Sonra sizler öyle kimselersiniz ki, kendilerinizi öldürüyorsunuz ve sizden olan bir grubu diyarlarından çıkarıyorsunuz, onlar aleyhinde kötülük ve düşmanlık güdüyor ve bu konuda birleşip birbirinize arka çıkıyorsunuz, şayet size esir olarak gelirlirse fidiyeleşmeye kalkıyorsunuz. Halbuki yurtlarından çıkarılmaları size haram kılınmış idi. Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şu hâlde içinizden böyle yapanlar, netice olarak dünya hayatında perişanlıktan başka ne kazanırlar, kıyamet gününde de en şiddetli azaba uğratılırlar. Allah, yaptıklarınızdan gafil değildir⁶⁸.*

Bakara suresindeki bu ayetin bağlamı dikkatlice incelendiğinde, kendilerine verilen Tevrât'ın hükümlerini işlerine geldiği gibi uygulayan İsrailoğullarının bu davranışlarının kınandığı görülür⁶⁹. Nitekim ayetin içinde yer alan “*Halbuki yurtlarından çıkarılmaları size haram kılınmış idi*” ifadesinden onların bu davranışlarıyla yasağı ihlâl ettikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple Allah (c.c.) onların bu davranışlarını ağır bir üslûpla kınamaktadır. Söz konusu üslûp soru biçiminde tezahür etmiştir. Böylece ayet *Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmeye kalkmayın!* diyerek bu kötü hareketi yasaklamaktadır. Hiç kuşku yok ki, nehiy sigası buradaki soru cümlesinin taşıdığı kınama vurgusunu taşıyamaz. Bu durumda yasağın kınama içerikli soru formatında gelmiş olması dilsel üslûp bakımından daha belagatlıdır.

Benzer izahlar şu ayetler için de düşünülebilir. Çünkü hepsinde de muhatap iman etmemiş olanlardır ve yaptıkları davranış aynıdır. Ayetlerde bu davranışlar kınanmaktadır. *Ey kitap ehli! (gerçeği) gördüğünüz hâlde, Allah'ın ayetlerini niçin inkâr ediyorsunuz*^{70?}

De ki: “Ey kitap ehli! Allah yaptıklarınızı görüp dururken niçin Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz^{71?}

Ey kitap ehli! Niçin hakkı batıla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz^{72?}

Ey kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Oysa Tevrât da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz^{73?}

3- Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz^{74?}

Sâf suresindeki bu ayet son derece önemli ahlâkî bir öğretinin temelini teşkil etmektedir. O da Müslüman kişinin sözüyle davranışı arasındaki uyumdur⁷⁵. Burada Müslümanların yapmadıkları şeyleri söylemeleri yasaklanmaktadır. Yasak soru biçiminde gelmiştir. Bu üslûp, Müslümanların yerine getirmedikleri şeyleri söylemelerinin illetini (gerekçesini) ima etmektedir⁷⁶. Bir başka deyişle, bu davranış neden yasaklanmıştır? Çünkü gereği yapılmamaktadır. O hâlde yapılmayan şeyin söylenmesi doğru değildir. Yasağın soru biçiminde ifade edilmesi, insanların yapmayacakları şeyleri söylemelerini kınamak (takrî‘), böyle yapanları azarlamak (tevbîh) ve böylece söz konusu davranışın çirkinliğini göstermek amacına da matuftur⁷⁷. Nitekim ardından gelen ayette “*yapmayacağınız şeyi söylemek Allah (c.c.) katında en buğzedilen*” şeydir buyrulması bu çirkinliğin boyutunu ifade etmektedir⁷⁸.

Ayetin yasak içermesi sebebiyledir ki, fakihler bu ayetten pek çok hüküm istinbât etmişlerdir. Örneğin, bir ibadet, kişiyi Allah (c.c.)'a yaklaştıracak bir amel yapmayı nezreden (adak yapan /Allah (c.c.) için bir ibadet ya da hayırlı bir iş yapmak üzere Allah (c.c.)'a söz veren) kimseler ile bir akit (ister alış-veriş sözleşmesi isterse normal bir sözleşme olsun) yapan kimsenin yaptığı her tür sözleşmelere bağlı kalması bu ayete göre farzdır⁷⁹. Görüldüğü gibi ayet hem ahlâkî hem de hukukî sözleşmelere, verilen sözlere bağlı kalmamayı, kısacası iş yerine laf üretmeyi yasaklamaktadır.

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

4- *Eğer bir eşi bırakıp da yerine diğer bir eş almak isterseniz, öncekine yüklerle mehir vermiş de bulsanız, ondan bir şey geri almayın. O malı bir iftira ve açık bir günah isnadı yaparak geri mi alacaksınız?*^{80?}

İslâm aile hukukuna ilişkin düzenlemeler bağlamında yer alan⁸¹ Nisâ suresindeki bu ayetin ilk cümlesi zaten, erkeklerin eşlerinden ayrıldıkları zaman, onlara verdikleri mal varlıklarını geri almalarını yasaklamaktadır. Son cümlesi ise bir soru cümlesi olup söz konusu yasağı perçinlemektedir⁸². Kadınlara verilen malî haklarının boşanma sırasında geri alınması teşebbüsünün çirkinliğini kınayarak ortaya koymaktadır⁸³. Ayete ilişkin diğer hukukî hükümler bir tarafa, bu konudaki yasağın soru yoluyla nasıl desteklendiğini göstermesi bakımından oldukça manidardır. Nitekim Bakara suresinin 229. ayetinde de bu yasağa ilişkin şöyle buyrulmuştur: *Boşamak (talâk) iki defadır. Ondan sonrası ya iyilikle tutmak veya güzellikle salmaktır. Onlara verdiklerinizden bir şey almanız da size helâl olmaz. Ancak Allah'ın çizdiği hudutta duramayacaklarından korkmaları başka.* Buna göre konumuz olan ayetteki soru cümlesinin yorumsal manası şöyle olabilir: “*Sakın böyle bir şey yapmayın, verdiğinizizi almayın!*” Böylece, aynı ayet içindeki bir yasağın önce sarih bir şekilde dile getirilmesi, ardından yasağın konusu hakkındaki olumsuz tutumu sert bir şekilde kınayan bir soru üslûbuyla teyit ve tekit edilmesi, kadınların haklarını hem hukukî hem de dinî yönden güvence altına almaktan başka bir anlam taşımaz. Erkeklerin, eşleri hakkında kendilerine verilen yetki ve sorumlulukları kötüye kullanmalarının yolu bu yasakla kapatılmış olmaktadır⁸⁴.

Sonuç Yerine:

Dil yönünden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en büyük mucizesi olan Kur'ân-ı Kerim, gerek itikadî, gerek ahlâkî, gerek ibadetler ve gerekse hukukî hükümleri tek düze kalıplar içinde sunmamıştır. Onda kıssalar vb. konuların anlatımı da aynı şekilde tek kalıp içinde zikredilmemiştir. Muhammed Mustafa Şelebî'nin ifadesiyle: “Kur'ân-ı Kerîm, hükümleri açıklarken bilinen kanunlar ve fıkıh kitaplarında olduğu gibi, tek bir yönleme bağlı kalmamıştır. Söz gelimi kesin talepleri “vucûb” kelimesiyle, kesin yasakları “men” veya “tahrîm” kelimeleriyle, serbest bırakılan talepleri de “tahyîr” veya “ibâha” kelimeleriyle ifade etmemiş ve insanları usandıracak, tekrarı yüzünden kulağa ağır gelerek insanları düşünme ve tefekkürden vazgeçirecek ifadeler kullanmamıştır”⁸⁵. Bunun yerine çok farklı dilsel yöntemler kullanmıştır. Onun bu özelliği insanlık için bir rehber ve bir hidayet kitabı olmasının bir sonucudur. Çünkü O, hususî olarak bir bilim, bir kanun veya bir ekonomi kitabı değildir.

Kur'ân'ın hükümleri serd ederken kullandığı dil üslûplarından biri de sorudur. Yüce Allah (c.c.) kitabında muhatapların durumuna göre onlara hitap etmiş, soru cümleleri kullanarak, bazen inanmayanlara meydan okumuş, bazen azarlamış, bazen imana davet etmiş bazen de onların gerçekleri itiraf etmelerini amaçlamıştır. Aynı şekilde soru cümleleriyle Müslümanları bazen salih ameller işlemeye teşvik etmiş, bazen nimetini

hatırlatmış, bazen onları azarlamış, bazen övmüş, bazen uyarılmış, bazen emirler vermiş bazen de bazı şeyleri yapmaktan men etmiştir.

Bu çalışmada, Kur'ân'ın insanları yükümlü kılma (teklif) konusunda kullandığı dilsel üslüplardan biri olan “soru cümleleri”ni örnek ayetler üzerinde incelemeye çalıştık. Bu incelemenin bize gösterdiği husulardan biri şudur; kanaatimizce güncel bir problem olarak tartışılan Kur'ân'ın doğru anlaşılması” konusunda yapılan yanlışlıklardan biri, Kur'ân'ın dilsel anlatımını gerçek anlamda kavrayamamaktır. Bu hususta gerekli hassasiyeti göstermeden Kur'ân'a anlamlar yüklemektir. Söz gelimi her hangi bir meselenin dinî hükmü konusunda Kur'ân'da bir ayet ararken veya sorgularken hemen metne bakar bakmaz bağlayıcılığa sarahaten delâlet eden ifadeler bulma çabası içinde olmak, bu yanlış tutumlardan biridir. Esasen Kur'ân lafızlarının ötesindeki maksadı anlayıp keşfedebilmek de çoğu kere ayetlerin dil üslûplarını incelemekten geçer. Hükümlere her zaman Kur'ân'dan sarîh ifadeler arama anlayışı, çeşitli hükümlere delâlet ettikleri halde, soru ya da başka üslûplarda oldukları için dikkatten kaçan nice ayetler vardır. Dolayısıyla Kur'ân'da soru cümlelerinin bu açıdan ihmal edilmiş olduğunu düşünüyoruz. Klâsik fıkıh usulü, Kur'ân'dan hüküm istinbât etmenin yöntemi konusunda gerçekten özgün metotlar ihtiva etmesine rağmen, soru cümlelerinin emre delâlet etme keyfiyeti konusunu içermemektedir. Bu sebeple kaynaklarımız daha çok tefsir ağırlıklı oldu. Fıkıh metodolojisi konusunda yapılacak çalışmalarda özellikle emir-nehîy bahisleri işlenirken emrin dilsel formları bağlamında bundan böyle soru cümlelerinin delâletine, bir başka ifadeyle emrin soru formuyla da sabit olabileceğine de yer verilmesini öneriyor ve çalışmamızın bu alanda bir boşluğu dolduracağını yahut bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

¹ Çıkar, Mehmet Şirin, “Dilbilim Okumalarına Giriş”, *Bilge Adam*, yıl: 3, sy. 9-10 (2004), s. 126.

² Bir ayet-i kerimde bu husus şöyle ifade edilmiştir: Biz onlara (Allah'ın mesajını) açıklasın diye her peygamberi sadece kendi kavminin diliyle gönderdik. (İbrâhîm (14), 4).

³ Şu ayet buna işaret etmektedir: Muhakkak ki, göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da Allah'ın kudretinin belgelerindedir. (Rûm (30), 22).

⁴ İbn Muflih, Şemsuddîn Muhammed b. Muflih, *Usûlu'l-Fıkh*, nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1999, I, 48.; Merdâvî, 'Alâuddîn Ebu'l-Hasen 'Ali b. Suleymân, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, nşr. 'Abdurrahmân b. 'Abdullah el-Cebrîn-ⓈAvad b. Muhammed el-Karnî-Ahmed b. Muhammed es-Serrâh, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2000, I, 282; Futûhî, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdulazîz İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, nşr. Muhammed Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetu'l-ⓈUbeykân, Riyâd, 1993, I, 100.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Kara, Necati, *Kur'ân'da Beden Dili*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004.

⁶ Âmidî, Seyfuddîn 'Ali b. Ebî 'Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-Ⓢİlmiyye, Beyrut, 1983, I, 9; Sâ'âtî, Muzafferuddîn Ahmed b. 'Ali b. Tağlib,

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

Nihâyetu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl: Bedî'u'n-Nizâm, nşr. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sulemî, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1418/1997, I, 10.

⁷ İbnu's-Subkî, 'Ali b. 'Abdulkâfî, *el-İbhâc Şerhu'l-Minhâc*, nşr. Heyet, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984, I, 190; Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, b.y.y., ts., II, 75-76.

⁸ Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. 'Ömer, *Takvîmu'l-Edille*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 34.; Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn 'Abdumelik b. 'Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, nşr. Salâh Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 59.; Semerkandî, 'Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, nşr. 'Abdumelik es-Sa'dî, Matba'atu'l-Hulûd, b.y.y., I, 191.

⁹ İbn Emîr, el-Hâc Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 303.

¹⁰ Cuveynî, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, nşr. Fevkiyye Huseyn Mahmûd, Matba'atu'l-Halebî, Kahire, 1979, s. 34.

¹¹ Curcânî, 'Abdulkâhîr b. 'Abdurrahmân, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye-Fâyiz ed-Dâye, Mektebetu Sa'dî'd-Dîn, 2. bs., Dîmaşk, 1987, s. 159; Cuveynî, *el-Burhân*, I, 60.

¹² Suyûtî, *el-İtkân*, II, 79.

¹³ Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *Kulliyâtü Ebi'l-Bekâ*, nşr. 'Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Muessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrut, 1983, s. 97.

¹⁴ Bk. İbn Vehb, el-Kâtib Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. Suleymân, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî, b.y.y., 1967, s. 113.

¹⁵ Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, İstanbul, 1289/1872, s. 205; Taftâzânî, *el-Muhtasar*, el-Matba'atu'l-Mahmûdiyye, Kahire, 1365/1937, s. 202; Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe, *Hâşiye 'alâ Muhtasari's-Sa'd*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, II, 413.

¹⁶ Râzî, Fahrüddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. 'Ömer, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 82; İbnu's-Subkî, *el-İbhâc*, I, 218.

¹⁷ Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ebu'l-Usr 'Ali b. Muhammed b. el-Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (A. Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'i içinde)

¹⁸ Bk. Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. 'Ali, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, nşr. Halîl el-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, 12; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî, *Şerhu'l-Luma'*, nşr. 'Ali b. 'Abdulazîz, Dâru'l-Buhârî, el-Kasîm, 1987, I, 119; Cuveynî, *el-Kâfiye*, s. 53; Curcânî, Seyyid Şerîf 'Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed b. 'Abdulhakîm el-Kâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut, 1991, s. 216.

¹⁹ Baştürk, Mehmet, "Sözcelem Dilbilimi ve Türkçe'de Soru", *Kur'ân ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YYÜ İlahiyat Fakültesi, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 2001, s. 408-409.

²⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 79.; Desûkî, *Hâşiye*, II, 437.

²¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. bs., Beyrut, 1983, IV, 72.

²² Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. el-Kâdî, *Telhîsu'l-Miftâh* (Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı içinde), el-Matba'atu'l-Mahmûdiyye, Kahire, ts.

²³ Bazı alimlerin otuz küsur olarak zikrettikleri bu anlamların başlıcaları özetle şöyledir: (Bk. Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 213 vd.; Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 213 vd.; *el-Muhtasar*, s. 213 vd.; Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1970, II, 328 vd.; Suyûtî, *el-İkân*, II, 79-80.; Ebu'l-Bekâ, *Kulliyâtü Ebi'l-Bekâ*, s. 98-99; Hârûn, 'Abdusselâm Muhammed, *el-Esâlibu'l-İnşâ'iyye fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Mektebetü'l-Hâncî, 2. bs., Kahire, 1979, s. 20-21.)

1-Ta'accüb/şaşkınlık/hayret: Şu ayet buna örnektir: “(Süleyman), kuşları teftiş etti (ve hüdhüdü bulamayınca) dedi ki, neden hüdhüdü göremiyorum, yoksa kayıp mı oldu?” (Neml (27), 20).

2- İstibtâ/Muhatabın yapması gereken konusunda yavaş ve/veya gevşek davrandığının ima edilmesi: Örneğin, “Seni kaç kez çağırdım?” cümlesinde soru bu anlamdadır. Yani o kadar çağırdım niçin gelmiyorsun?

3- Tenbîh: Bir tehlikeye ya da sapıklığa, yanlışlığa dikkat çekmek. Şu ayette olduğu gibi: “Nereye gidiyorsunuz?” Tekvîr (81), 26; Arabayı tehlikeli bir şekilde kullanılan birisine: “Ne yapıyorsunuz?” demek de böyledir.

4- Va'îd/tehdit: “Öncekileri helak etmedik mi?” Mürselât (77), 16.

5- Takrîr/onaylatma: Muhatabın kendisinin de gördüğü gerçeği soru tonlamasıyla kabule zorlamak demektir. Kur'an'da örneği çoktur. Duhâ suresindeki: “Seni yetim olarak bulup barındırmadı mı?...” ayeti bunlardan birisidir.

6- İnkâr: Bir davranışı kabul etmeme, reddetme anlamı. Bunun birkaç çeşidi vardır. “Allah (c.c.)'tan başkasına mı yalvarıyorsunuz?” (En'âm (6), 40), “Yoksa Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar?” Zuhruf (43), 32; “De ki, Allah (c.c.)'tan başkasını dost edinir miyim?” (En'âm (6), 14).

7- Tevbîh: Kınama, azarlama anlamı. “Sen emrime karşı mı geldin?” Tâhâ, (20), 93.

8- Tehekküm: Alay etme anlamı. “Ey Şuayb, dediler, senin namazın mı sana, babalarımızın taptığı şeylerden, yahut mallarımız üzerinde dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi emrediyor?” (Hûd, (11), 87).

9- Tahkîr: “...Allah bunu mu elçi göndermiş?” (Furkân, (25), 41; “Sen de kim oluyorsun?” cümlesinde de böyle bir anlam var.

10- İstib'âd: Bir şeyin artık olamazlığı, olmasını uzak görme anlamı. “Artık onlar nasıl düşünüp öğüt alacaklar?” (Duhân, (44), 13).

Türkçede soru cümlelerinin bazı mecazî anlamları ise şöyledir:

a.Olmazlık: “Şu işi yapmadan olur mu?”

b.Yadsıma: “Ben mi böyle demişim?”

c.Şaşma: “Cenazeye mi gideceksin yoksa?”

d.Azarlama: “Senden başka idareye çıkacak kimse yok muydu?”

e.Özlem: “Nerde o günler?”

f.Kızgınlık: “Ben gir demeden nasıl girersin sen?”

g.Yazıklama: “Nasıl da kıydılar?” (bk. Bilgin, Muhittin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 517.)

²⁴ Bilgin, *Anlamdan Anlatıma*, s. 516.

²⁵ Bilgin, *Anlamdan Anlatıma*, s. 516.

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

- ²⁶ Taftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 212-213; Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 212; Hârûn, *el-Esâlîbu'l-İnşâ'iyye*, s. 20.
- ²⁷ Bk. Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ün. Sos. Bil. Enst., Erzurum, 2003, s. 79-80.
- ²⁸ Bk. Mâide, (5), 1.
- ²⁹ Bk. Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., III, 76.
- ³⁰ Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Mektebetu'l-Cumhûriyyeti'l-'Arabiyye, b.y.y., ts., s. 154.
- ³¹ el-Ezherî, Hâlid b. 'Abdillâh, *Muvassılu't-Tullâb ilâ Kavâ'idil-İ'râb*, nşr. 'Abdulkerîm Mucâhid, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996, II, 231.
- ³² İbn 'Âdil, Ebû Hafs 'Ömer b. 'Ali, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcud-'Ali Muhammed Mu'avvad, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998, VII, 509.
- ³³ Benzer bir izah için bk. İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'Ulmi'l-Kitâb*, VII, 509.
- ³⁴ Tabersî, Ebû 'Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, III, 295; Krş. 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbu'd-Dîn 'Abdullâh b. Ebî 'Abdillâh, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an*, nşr. 'Ali Muhammed el-Becâvî, İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, b.y.y., ts., I, 225.
- ³⁵ İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye, b.y.y., ts., VII, 28.
- ³⁶ Tabâtabâ'î, 'Allâme es-Seyyid Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Menşûrâtu Mu'esseseti'l-A'lemî, Beyrut, 1997, VI, 124.
- ³⁷ İbn 'Âşûr, VII, 28.
- ³⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., II, 74.; Tabersî, III, 295.; İbn 'Âşûr, VII, 28.
- ³⁹ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, 3. bs., Beyrut, 1404/1984, II, 418.; İbnu'l-cevzî, *Tezkiretu'l-Erib fî Tefsîri'l-Garîb*, b.y.y., ts., I, 147.
- ⁴⁰ İbn 'Âdil, *el-Lubâb*, VII, 509.
- ⁴¹ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Kur'an-ı Kerîm Meâli Âlisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s. 124.
- ⁴² Heyet, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 1993, s. 122.
- ⁴³ Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts., s. 122.
- ⁴⁴ Heyet, *Kur'an-ı Kerîm ve Muhtasar Meâli*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 122.
- ⁴⁵ Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 122.
- ⁴⁶ Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 122.
- ⁴⁷ Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., XVII, 77.
- ⁴⁸ Bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, XVII, 55.; Râzî, Fahrudîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, XXII, 201.

- ⁴⁹ Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 209; Desûkî, *Hâşiye* II, 437-438.
- ⁵⁰ Bk. Beydâvî, Nâsıruddîn ‘Abdullah b. ‘Ömer, *Envâru’l-Tenzîl*, IV, 103; Ebu’s-Su’ûd, VI, 80.; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, 419.; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XVII, 77.
- ⁵¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XII, 22.
- ⁵² Bk. Vâhidî, Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, nşr. Safvân ‘Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1415/1994, I, 515.; Begavî, el-Huseyn b. Mes’ûd, *Me’âlimu’l-Tenzîl*, nşr. Hâlid el-‘Ak-Mervân Suvâr, Dâru’l-Ma’rifê, 2. bs., Beyrut, 1987, II, 376.; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, IV, 83.; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed ‘Abdulâlim el-Berdûnî, Dâru’s-Şa‘b, Kahire, 2. bs., 1952, IX, 13.
- ⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 326.
- ⁵⁴ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V, 399.; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XVII, 106.
- ⁵⁵ Âl-i İmrân, (3), 20.
- ⁵⁶ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I, 364.
- ⁵⁷ Örneğin bk. *Yanınızdakini (Tevrat’i) tasdik edici olarak indirdiğim (Kur’ân)a iman edin, O’nu, inkâr edenlerin ilki siz olmayın, benim âyetlerimi birkaç paraya değışmeyin. Ancak benden korkun.* (Bakara, (2), 41.; Benzer ayetler için bk. Nisâ, (4), 47, 170-171; A’râf, (7), 158.; Tevbe, (9), 86; Ahkâf, (46), 31).
- ⁵⁸ Bk. Vâhidî, el-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz, I, 203; Begavî, *Me’âlimu’l-Tenzîl*, I, 287.; Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân, IV, 45.
- ⁵⁹ Bakara (2), 44, 76. Âl-i İmrân, (3), 65; En’âm, (6), 32; A’râf, (7), 169; Yûnus, (10), 16; Hûd, (11), 51; Yûsuf, (12), 109; Enbiyâ, (21), 10, 67; Mü’minûn, (23), 80; Kasas, (28), 60; Sâffât, (37), 138.
- ⁶⁰ Yûnus, (10), 3; Hûd, (11), 24, 30; Nahl, (16), 17; Mü’minûn, (23), 85; Sâffât, (37), 155; Câsiye, (45), 23.
- ⁶¹ Yâsîn, (36), 35, 73.
- ⁶² A’râf, (7), 65; Yûnus, (10), 31; Mü’minûn, (23), 23, 32, 87.
- ⁶³ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 339.
- ⁶⁴ Beğavî, *Me’âlim*, II, 54.; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II, 403.; Kurtubî, *el-Câmi’*, VI, 250.
- ⁶⁵ Benzer ayetler için bk. Nisâ, (4), 75; En’âm, (6), 119; Tevbe, (9), 21, 38; Hadîd, (57), 8.
- ⁶⁶ Bakara, (2), 44.
- ⁶⁷ Bk. Hassân, Temmâm, *el-Beyân fî Ravâi’i’l-Kur’ân*, ‘Âlemu’l-Kutub, 2. bs., Kahire, 2000, s. 197.
- ⁶⁸ Bakara, (2), 85.
- ⁶⁹ Bk. Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-‘Akli’s-Selîm*, I, 125.; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, I, 313.
- ⁷⁰ Âl-i İmrân, (3), 70.
- ⁷¹ Âl-i İmrân, (3), 98.
- ⁷² Âl-i İmrân, (3), 71.
- ⁷³ Âl-i İmrân, (3), 65.
- ⁷⁴ Sâf, (61), 2.
- ⁷⁵ Ayetin geliş sebebi hakkında bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, XVIII, 78.
- ⁷⁶ **İmâ**, fıkıh usulünde bir hükmün illetini tespit etme yollarından biri olup, bir hükmün illetinin, lafzın delalet ettiği mananın ayrılmaz unsurundan anlaşılmasıdır.

SORU CÜMLELERİNİN EMRE DELÂLETİ

(Bk. Sa'dî, 'Abdulhakîm, *Mebâhisü'l-İlle fi'l-Kiyâs 'inde'l-Usûliyyîn*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, s. 370-371).

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 80.

⁷⁸ Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, VIII, 242

⁷⁹ Cassâs, Ebû Bekr, Ahmed b. 'Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, III, 661.; İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., IV, 241-242.; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 78.

⁸⁰ Nisâ, (4), 20.

⁸¹ İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 469.

⁸² Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, II, 159.; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, IV, 244.; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 441.

⁸³ Begavî, *Me'âlim*, I, 409.

⁸⁴ İslâm hukukunda bu ve ilgili diğer ayetlere dayanılarak bu konuda getirilen düzenlemeler hakkında bilgi için fıkıh kitaplarına bakılabilir.

⁸⁵ Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1974, s. 103.

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK*

Adnan Karaismailoğlu**

Özet: Mevlânâ Mesnevî’de hikâyecilik anlayışını ortaya koymaktadır. Hikâye onun ifadeleriyle iki yüze sahiptir; biri olay ve kahramanlar, diğeriyse hikâyenin amacı. Bu iki yapı Mevlânâ’nın ifâdesiyle صورت حکایت (sûret-i hikâyet; hikâyenin şekli) ve معنى حکایت (ma’ni-yi hikâyet; hikâyenin manası) şeklinde tanımlanabilir. Mevlânâ’ya göre hikâyenin gerçek veya uydurma olması önemsenmemelidir. Bu nedenle hikâyelerdeki olay örgüsü, kahramanlar, yer ve zaman, dikkat edilecek ve doğruluğu tartışılacak hususlar değildir. Bu nedenle Mesnevî hikâyeleri, Mevlânâ’nın bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Farklı tutumlarla Mesnevî hikâyeleri için oluşturulan yargılar, sahiplerinin metni yorumlama üslubuyla ilgili görülmelidir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, hikâye

Form and Content in the Stories of the Mathnawi

Summary: Mawlana in his work, the Mathnawi, shows his way of story writing. According to his descriptions, stories have two faces; one of them is event and heroes, the other is aim of the story. This type of two faced structure are stated in Mawlana’s explanations as form of the story and meaning of the story. According to Mawlana, for story to be real or imaginative should not be considered as important. Because of this, connection of episodes, heroes, place and time in the story aren’t so important to pay attention and dispute its truth. Therefore stories of Mathnawi must be evaluated from Mawlana’s point of view. Done with different intentions, opinions about stories of Mathnawi must be viewed as that, those are the result of style of the text commentators and readers.

Keywords: Mawlana, Rumi, Mathnawi, story, tale

* Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi Rumi Enstitüsü tarafından düzenlenen “Rumi Alimlerinin Sempozyumu (Birinci Uluslararası Buluşma, 16-17 Aralık 2004)”nda sunulmuştur.

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

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK

Günümüzde Mevlânâ'yı ve özellikle Mesnevî'sini yakından tanıma arzusu gittikçe yaygınlaşmaktadır. Bunun ana sebeplerinden biri, Mevlânâ'nın, özellikle Mesnevî'sinde birey ve toplumla ilgili etkileyici değerlendirmeler yapmasıdır. Mesnevî'deki hikâyeler bu açıdan her zaman dikkat çekmiştir. Bu nedenle Mesnevî hikâyelerini Mesnevî'deki önemli konulardan ayrı olarak ele almak, hatta “Mesnevî Hikâyeleri” oluşturmak özellikle son asırda yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan bunun aksine Mesnevî'deki önemli gördükleri konuları hikâyesiz bir şekilde aktarmayı tercih edenler de olmuştur. Ancak Mevlânâ tarafından Mesnevî'de düşüncelerle hikâyeler arasında kurulmuş olan bağlantı ve yorumlar, bir yöne ağırlık veren bu yararlı çabalarda genelde yer bulamamaktadır.

Bilindiği gibi hikâyeler, Mesnevî'de önemli bir yer tutmaktadır. Mesnevî'de birkaç beyitten birkaç yüz beyte kadar uzunluğu bulunan çok sayıda kıssa ve hikâye mevcuttur. Bunlardan bazıları, birçok önemli konuyu ve başka hikâyeleri de kuşatacak şekilde onlarca sayfada anlatılmıştır. Mevlânâ, Mesnevî'sinde ayrıca telmih ve işaret yoluyla aynı veya farklı çok sayıda hikâye ve kıssaya defalarca atıfta bulunmuştur. Mesnevî hikâyeleri üzerinde önemli ve ciddî araştırmalar yapan B. Furûzânfer, bu eserde toplam olarak 275 hikâyenin bulunduğunu belirtmektedir.¹

Çevresindekilere yol gösteren ve tavsiyelerde bulunan Mevlânâ'nın, hikâyelerle örülmüş bir üslubu tercih etmesinin gerekçeleri olmalıdır. Mesnevî bu dikkatle incelendiğinde Mevlânâ'nın, bu hususu aydınlatacak bilgiler verdiği görülmektedir. Hikâyelere başlarken, hikâyelerin içerisinde veya bunlara son verirken hikâyecilik anlayışını ortaya koymaktadır. Bazen de söz konusu hikâyenin amacını, yani bu hikâyeden alınması gereken dersi Mesnevî'nin bütününde ve Mevlânâ'nın bakış tarzında arayıp bulmak gerekmektedir. Onun bu konuyla ilgili ifadelerini sınıflandırıp incelemek galiba günümüz hikâyeciliği için de anlam taşıyacaktır.

Mevlânâ hikâyelere büyük değer vermektedir. Kendisini hikâyelerle bütünleştirmekte, âdete hikâyenin içerisinde yer almaktadır. Hikâyeyi kendisiyle, gerçekte toplumla buluştururken, hikâyenin kahramanları sanki hemen yanı başındadır. Buharalı bir âşığın hikâyesini anlatırken, arada yer verdiği önemli konular uzayınca hikâyeye dönüş için gerekçe oluşturup şöyle demektedir:

Burada ibret almak için bir hikâye var; ancak Buharalı beklemekten âciz kaldı²

Bu ifadesiyle ara verdiği hikâyedeki âşığın, o anlatım sırasında bekleyip üzüldüğünü söylemektedir. Şu beyitte de olay kahramanının duygularını o anda yaşıyormuş gibi anlatmaktadır:

Hikâyeyi kısa kes, çünkü hâkim o güzelin konuşmasına ve güzelliğine avlandı.³

Mevlânâ hikâyeleri gönülden anlatmakta ve onlarla adeta

bütünleşmektedir. Örnek olarak bir yerde hikâyenin kahramanı Ayaz'a şu ifadelerle seslenmektedir:

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی ماندم از قصر تو قصر من بگوی
بس فسانه عشق تو خواندم به جان تو مرا کافسانه گشتستم بخوان

Ey Ayaz! Senin aşkınla kıl gibi oldum. Hikâyeden geri kaldım. Sen, benim hikâyemi söyle.

*Canla senin aşkının efsanesini çok okudum; sen, efsane olmuş olan beni oku.*⁴

Bir hikâyeye ara verip sonra geri döndüğünde kullandığı şu ifade bu bütünleşmenin farklı bir ifadesidir:

*Tekrar hikâyeye geldik. Biz o hikâyeden zaten ne zaman çıktık?*⁵

Mevlânâ hikayeleri yaşanan hayatın kendisi olarak görür: Onun düşünce dünyasında hikâyeler anlatan ve dinleyenle benzerlik, hatta aynılık taşımaktadır:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

*Ey dostlar! Dinleyiniz. Bu hikâye bizzat bizim gerçek durumumuzu ortaya koymaktadır.*⁶

Başka bir yerde bir hikâyeyi şöyle niteler:

این حکایت را که نقد وقت ماست گر تمامش می کنی اینجا رواست

*Bizim şimdiki hâlimiz olan hikâyeyi burada tamamlarsan münasiptir.*⁷

Şu cümleleri hikâyelere verdiği önemi göstermektedir:

حاش لله این حکایت نیست این هین نقد حال ماست و تست این خوش ببین

*Allah'a sığınırım, bu hikâye değildir. Dikkat et! Bu bizim ve senin hâlinin kendisidir. Güzelce bak.*⁸

Ardından hikâye örgüsünde yer alan kişi ve nesnelere kendi hüviyetini buluşturur:

*Hem Arap biziz, hem testi biziz, hem de padişah biziz; hepsi biziz.*⁹

Mevlânâ bu özelliklerle nitelediği hikâyelerin şifa verici ve çare gösterici olduğunu söylemektedir. Hikâye ve derman sözcükleri onun anlatımında bir araya gelebilmektedir:

بازگو تا قصر درمانها شود بازگو تا مرهم جانها شود

*Anlat, hikâye dermanlar olsun. Anlat, canlara merhem olsun.*¹⁰

Şu ifadeleri de aynı özelliktedir:

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK

Hikâyesi üzüntünü gidersen diye sana Halîme'nin sırrının hikâyesini anlatacağım.¹¹

Ey nadir hikâyeler arayan sen! Aşıkların hikâyelerini oku.

Bu uzun zamanda çok kaynadın. Ey kurutulmuş et! Yine de olgunlaşmadın.¹²

Mevlânâ hikâyelerle bütünleşip onların içerisinde yer alırken, dinleyicilerin de dikkatli ve duyarlı olmasını beklemektedir. Dinleyicinin, bu hikâyelerden yararlanabilmesi için dikkat ve özen sahibi olması gerektiğini sıkça dile getirmektedir:

Bu sözün sonu yoktur. Dikkat et, aklını tavşan hikâyesine ver.

Eşek kulağını sat, başka kulak satın al. Çünkü bu sözü eşek kulağı anlamaz.¹³

Sana bir hikâye söyleyeceğim; tamahın, kulağı kapadığını bilmen için akıllıca dinle.

Kimin tamahı varsa, dili peltek olur. Tamahla göz ve gönül nasıl aydın olur?¹⁴

Eğer hikâye bir sonuç, yani yarar sağlamıyorsa bunun bir nedeni olmalıdır. Şu beyitlerde bu durumu sorgulamaktadır:

Sen Sebâlıların hikâyesini okumadın veya okudun ama sesten başka bir şey görmedin.¹⁵

Darvanlıların hikâyesini okudun, öyleyse niçin hile aramada kaldın?¹⁶

Hikâyenin anlamını tersine çevirdin, inkâr ettin; cezaya hazır ol.¹⁷

Mevlânâ, bütün bu hikâyelerin belirli konularda tatmin edici bilgi ve tecrübeler taşıdığını söylemekte ve kıssadan hisse alınmasını tavsiye etmektedir:

ازکلیله باز جو آن قصه را و اندر آن قصه طلب کن حصه را

Kelile'den şu hikâyeyi araştır ve bu kıssadan hisse al.¹⁸

Şu ifadelerinin her birinde söz konusu hikâyedeki ana temaya doğrudan işaret etmektedir:

Ey oğul! Nefsin suretini görmek istersen, yedi kapılı cehennemin hikâyesini oku.¹⁹

Nahivci hikâyesini bu araya ekledik, böylece size yok olma yolunu öğrettik.²⁰

Gizli ilimden bir örnek istiyorsan, Rumlular ve Çinlilerden hikâye oku.²¹

Ey inci tanyan! Apaçık olanı, kıyastan/tahminden ayırt etmek için bir

*hikâye dinle.*²²

*Taklit afetini tanımak için tehdit amacıyla şu hikâyeyi dinle.*²³

Akıllıların düşmanlığı bu türdendir; onların zehri, cana sevinçtir.

*Aptalın dostluğu, dert ve sapıklıktır; örnek olarak şu hikâyeyi dinle.*²⁴

*Şu kapalı sırdan bir koku almak için tarih anlatandan bir hikâyeyi dinle.*²⁵

*Ey can! Allah'ın hükmüne razı olmak için şu hikâyeyi sana ibrettir.*²⁶

*Bu hikâyeyi şunun için söyledim: Hata ortaya çıkınca, laf dokuma.*²⁷

*Ey temiz dost! Mustafa'nın bu hadisini açıklamak için bir hikâyeyi dinle.*²⁸

*Ey oğul! Hünerde kötü duruma düşmemek için burada bir hikâyeyi dinle.*²⁹

Şu iki örnek de Mesnevî'deki ara başlıklardandır:

*Açıklama: "Cevap vermemek, cevaptır", "Ahmağa cevap, susmaktır" sözünü açıklar; bu ikisinin şerhi, anlatılacak hikâyededir*³⁰

*Eziyete sabretmenin, sevgilinin ayrılığına sabretmekten daha kolay bir iş olduğunu anlatan bir hikâyeye*³¹

Konuyu burada başlığımızı daha çok hatırlatacak bir noktaya taşıyalım. Hikâyeyi onun ifadeleriyle iki yüze sahiptir; biri olay ve kahramanlar, diğeri ise hikâyenin amacı. Bu iki yapı Mevlânâ'nın ifâdesiyle معنی حکایت (ma'ni-yi hikâyet; hikâyenin manası) ve صورت حکایت (sûret-i hikâyet; hikâyenin şekli) şeklinde tanımlanabilir. Hikâyede özü kavramaya engel olabilecek unsurlar vardır. Olay örgüsüne ve kahramanlara yoğunlaşmadır bu. Suretin, yani şeklin ve dış görüntünün etkisinde kalmaktır. Mevlânâ bir hikâyeyi belirli bir amaç için anlatırken, anlaşıldığına göre dinleyicilerin hikâyedeki olaya ve şahıslara takılıp kaldığını görünce "Dinleyicinin, hikâyenin dış yüzünü dinlemeye yönelmesi nedeniyle hikâyenin manasının anlatılmasının engellenmesi" başlığı altındaki şu açıklamaya gerek duymuştur:

Şimdi dinle; ne engel oldu? Galiba dinleyicinin gönlü başka yere gitti.

Gönlü konuk sūfiye doğru gitti; boynuna kadar bu sevdaya battı.

Durumu açıklamak için bu söyleyişten o hikâyeye dönmek gerekli oldu.

Ey aziz! Sūfiyi o suret sanma. Çocuklar gibi ne zamana kadar ceviz ve kuru üzüm?

Ey oğul! Bizim cismimiz ceviz ve kuru üzümdür. Sen adamsan bu iki şeyden vazgeç.

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK

Sen geçmezsen, Hakk'ın ikramı seni dokuz kat gökten geçirir.

Şimdi hikâyenin suretini dinle, ama dikkat et! Taneyi samandan ayır.³²

Suret de önemlidir. Çünkü kılavuzluk yapar ve öze götürür. Hikâyeler de manaya, gerçek bilişe aracı oldukça önemlidir:

Bunu bırak, hikâyenin suretini al; inci tanesini bırak, sen buğday tanesini al.

İnciye yol yoksa dikkat et, buğday al; ona doğru yolun yoksa bu tarafa sür.

Zahir/dış görüntü eğri uçsa da zahirini al; sonuçta zahir, içe doğru götürür.

Her insanın ilk durumu bizzat surettir, daha sonra can; o da huy güzelliğidir.

Her meyvenin öncesi suretten başka nedir? Ondan sonra lezzet; o da onun manasıdır.³³

Dolayısıyla anlatılan hikâyeler doğruluklara ışık salmak içindir, kılavuzluk içindir. Hikâyenin gerçek veya uydurma olması önemsenmemelidir. Bu nedenle olay örgüsü, kahramanları, yer ve zaman dikkat edilecek ve doğruluğu tartışılacak hususlar değildir.

این حکایت نیست پیش مرد کار وصف حال است و حضور یار غار

Bu, iş adamının önünde hikâye değildir; hâli anlatmaktır; mağara arkadaşının hazır bulunmasıdır.³⁴

در کلیله خوانده باشی لیک آن قشر قصرع باشد و این مغز جان

Kelile'de okumuşsundur; ancak okuduğun hikâyenin kabuğudur; buyusa, canın özü.³⁵

هزل تعلیم است آن را جد شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو

Hezl/şaka, -bir şey- öğretmektir; onu ciddiyetle dinle; sen şakanın zahirine rehîn olma.³⁶

Mesnevî'deki şu ara başlık çok açıklayıcıdır:

Açıklama: Anlatılan, hikâyenin suretidir. Anlatılan, bu suret avcılarına ve onların tasvir aynasına layık olan bir surettir. Bu hikâyenin hakikatinde bulunan kutsallıktan dolayı söz, bu indirgemeden utanır ve utançtan başını, sakalını ve kalemini kaybeder. Akıllıya, işaret yeter.³⁷

Ancak kavramaya engel olabilen olay örgüsü ve kahramanlar, aynı zamanda özü elde etme aracıdır. Aracıdan yararlanmak, ona takılıp kalmamak gerekir. Bu anlatış bir üslup ve yöntemdir. Rumuzlu anlatışın yararları vardır. Mevlânâ bu konuda örneğini açıklamaktadır:

Hak, övülenleri uygun olmayan kişiden gizlemek için bu hikâyeleri ve örneği -usul- koymuştur.³⁸

Bir hikâyede ikna etmek için kendi kendisine, canına şöyle demektedir:

Ona dedim: “Sevgilinin sırrının gizli olması, daha hoştur. Sen bizzat hikâyenin içindekine kulak ver.

Dilberlerin sırlarının, başkalarının hikâyesinde anlatılması daha hoştur.³⁹

Anlatmada ve anlamada zorluklar vardır, bunları aşmak için samimiyet ve çaba gerekmektedir. Mevlânâ bu müşkül durumu ikna edici ifadelerle ortaya koymaktadır:

گر بگوید زان بلغزی پای تو ورنگوید هیچ از آن ای وای تو
ور بگوید در مثال صورتی بر همان صورت بچفسی ای فتی

Söylerse, ondan dolayı ayağın kayar; ondan hiçbir şey söylemezse, eyvah sana!

Ey yiğit! Örnek olarak bir şekil söylense, hemen o şekle yapıyorsun.⁴⁰

Yapılması gereken açıktır, Mevlânâ'nın ifadesiyle:

چند بازی عشق با نقش سبو بگذر از نقش سبو رو آب جو

Ne zamana kadar testinin suretiyle aşk oynayacaksın? Testinin suretini geç, su ara.⁴¹

Mevlânâ'nın bir hikâyeye başlarken yer verdiği şu beyit, hikâyelerdeki kahramanların ve olayların gerçek olup olmayışı veya tarihi bilgilerle uyuşup uyuşmadığının önemszenmemesi gerektiğini açıklamaktadır:

یک فسانه راست آمد یا دروغ تا دهد مرراستیها را فروغ

Doğruluklara ışık vermesi için doğru veya yalan bir hikâye hatıra geldi.⁴²

Çünkü hikâyelerin mana ve öz olarak yaşanan gerçeklerle ilişkileri vardır. Mevlânâ'ya göre yaşananları tanımlamak ve yorumlamak için, yukarıda işaret edildiği gibi hikâyelerden yararlanmak gerekir. Bu amaç ihmal edilerek hikâyedeki kahramanların ve olayların gerçeklik açısından tartışma konusu yapılmasının yararı yoktur. Hatta bu yaklaşım ve bu tür tartışmalar, çoğu zaman gerçek sorunların dikkatlerden kaçmasına sebep olmaktadır.

Mevlânâ, anlatılan hikâyeye “*Bu hikâyeyi çiz, çünkü yalan ve yanlışır*”⁴³ diyenin anlayışını ve tavrını şöyle resimleştirmektedir:

Ey âciz! -Meryem- onu ne içten ve ne dıştan görmediyse de, hikâyeden mana al.

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK

Efsaneler dinleyip, Şîn harfi gibi nakşına yapışmış olan kişiye benzer olma.

O diyordu: “O dilsiz Kelile, anlatması olmayan Dimne’nin sözünü nasıl duyar?”

-Ayrıca- birbirinin dilini bildilerse beşer, konuşma olmadan onu nasıl anladı?

O Dimne, aslan ve öküz arasında nasıl elçi oldu ve her ikisine efsun okudu?

Akıllı öküz, nasıl aslanın veziri oldu? Fil, ayın aksinden nasıl korktu?

Bu Kelile ve Dimne, bütünüyle iftiradır; yoksa karga leylekle nasıl boy ölçüşür.⁴⁴

Mevlânâ, bu bakışın ve yanlış değerlendirmenin sahiplerine doğru yöntemi şu şekilde göstermektedir:

معنی اندر وی مثال دانه ایست	ای برادر قصه چون پیمانہ ایست
ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل	دانه معنی بگیرد مرد عقل
گرچه گفتنی نیست آنجا آشکار	ماجرای بلبل و گل گوش دار

Ey kardeş! Hikâye bir ölçü kabı gibidir, içindeki mana da tahıl tanesi gibi.

Akıllı kişi mana tanesini alır, götürülse de ölçü kabına bakmaz.

İçerisinde açık bir konuşma yoksa da bülbül ile gülün macerasına kulak ver.⁴⁵

Mevlânâ’ya göre hikâyeden yararlanıp günlük hayata özellik kazandırmak bu bakışla mümkündür. Hikaye anlatmak veya dinlemekten amaç, suretin kılavuzluk ettiği manaya ulaşmak olmalıdır. Aksi taktirde hikâyelerin içerdiği gerçeklik günümüzden ve şahsımızdan uzaklarda kalacak ve olgunlaşma yolunda insanları aydınlatmayacaktır. Mevlânâ bir örneğinde dikkatleri bu noktaya çekmekte ve dinleyicileri somut gerçeklerle baş başa bırakmaktadır:

Bu hikâyeler öncelerde olmuştur diye Musa’yı anış gönüllere bağ olmaktadır.

Musa’yı anış, gizlemek içindir; ama Musa’nın nuru senin için hazırdır. Ey iyi adam!

Musa ve Firavun senin varlığındadır; bu iki düşmanı kendinde aramalısın.⁴⁶

Mevlânâ bu son örnekte görüldüğü gibi bireyleri yaşanan anla ve olaylarla gerçekçi bir şekilde ilgilenmeye davet etmektedir. Ona göre bireysel ve sosyal sorunlar, bu gerçekçi tutumla çözümlenebilir.

Sonuç olarak Mesnevî hikâyeleri Mevlânâ'nın burada ortaya konan bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Farklı tutumlarla Mesnevî hikâyeleri için oluşturulan yargılar, sahiplerinin metni yorumlama üslubuyla ilgili görülmelidir.

¹ B. Furûzânfer, Ehâdis ve kasas-ı Mesnevî, Yeni düzenleme Huseyn-i Dâvûdî, Tahran, 1381ş. (Eserin sonunda ayrıntılı indeksler bulunmaktadır); Ziyâü'ddîn-i Seccâdî, Ferheng ve temeddün-i Îrân der Mesnevî, Yağma, sayı 303 (s. 113-118), yıl 1353 ş., s. 114.

² *Mesnevî*, Mevlâna, I-II, Çeviri Adnan Karaismailoğlu, Ankara, 2004 (Akçağ Yayınları), 3. defter/4603. beyit.

³ *Mesnevî*, Çeviri, 6/4453.

⁴ *The Mathnawi* of Jalâlu'ddîn Rûmî, nşr., trc., şerh Reynold A. Nicholson, I-VIII, London, 1925-1940 (1, 3, 5. ciltler Farsça metin; 2, 4, 6. ciltler İngilizce tercüme; 7 ve 8. ciltler şerh), 5. defter/1896-1897; Çeviri, 5/1895-1896.

⁵ *Mesnevî*, Çeviri, 1/1510.

⁶ *Mesnevî*, Metin ve Çeviri, I, 35.

⁷ *Mesnevî*, Çeviri, 4/37.

⁸ *Mesnevî*, Metin, 1/2900; Çeviri, 1/2899.

⁹ *Mesnevî*, Çeviri, 1/2901.

¹⁰ *Mesnevî*, Metin, 1/1363; Çeviri, 1/1364.

¹¹ *Mesnevî*, Çeviri, 4/914.

¹² *Mesnevî*, Çeviri, 6/1775-1776.

¹³ *Mesnevî*, Çeviri, 1/1028-1029.

¹⁴ *Mesnevî*, Çeviri, 2/575-576.

¹⁵ *Mesnevî*, Çeviri, 3/282.

¹⁶ *Mesnevî*, Çeviri, 3/474

¹⁷ *Mesnevî*, Çeviri, 3/2807.

¹⁸ *Mesnevî*, Metin, 1/899; Çeviri, 1/900.

¹⁹ *Mesnevî*, Çeviri, 1/780.

²⁰ *Mesnevî*, Çeviri, 1/2845.

²¹ *Mesnevî*, Çeviri, 1/3465.

²² *Mesnevî*, Çeviri, 2/110.

²³ *Mesnevî*, Çeviri, 2/511

²⁴ *Mesnevî*, Çeviri, 2/1920-1921.

²⁵ *Mesnevî*, Çeviri, 3/976.

²⁶ *Mesnevî*, Çeviri, 3/3255.

²⁷ *Mesnevî*, Çeviri, 4/210.

²⁸ *Mesnevî*, Çeviri, 4/3083.

²⁹ *Mesnevî*, Çeviri, 6/2376.

³⁰ *Mesnevî*, Çeviri, 4/1489'den önceki başlık.

³¹ *Mesnevî*, Çeviri, 6/1758'den önceki başlık.

³² *Mesnevî*, Çeviri, 2/194-200.

³³ *Mesnevî*, Çeviri, 3/524-528.

³⁴ *Mesnevî*, Metin ve Çeviri, 3/1149.

³⁵ *Mesnevî*, Metin, 4/2203; Çeviri, 4/4202.

MESNEVÎ HİKÂYELERİNDE ŞEKİL VE İÇERİK

- ³⁶ *Mesnevî*, Metin ve Çeviri, 4/3558.
³⁷ *Mesnevî*, Çeviri, 5/1891'den önceki başlık.
³⁸ *Mesnevî*, Çeviri, 3/2113.
³⁹ *Mesnevî*, Çeviri, 1/135-136.
⁴⁰ *Mesnevî*, Metin, 3/1278-79; Çeviri, 3/1276-77.
⁴¹ *Mesnevî*, Metin, 2/1021; Çeviri, 2/1017.
⁴² *Mesnevî*, Metin, 2/1046; Çeviri, 2/1042.
⁴³ *Mesnevî*, Çeviri, 2/3593.
⁴⁴ *Mesnevî*, Çeviri, 2/3601-3607.
⁴⁵ *Mesnevî*, Metin, 2/3622-3624; Çeviri, 2/3608-3610.
⁴⁶ *Mesnevî*, Çeviri, 3/1250-1253.

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR (I)*

Şerafeddin Yaltkaya**

Sadeleştirenler: Musa Yıldız***

Nurettin Ceviz****

Özet: Bu çalışmada, miladî X. yüzyılda yaşamış ünlü Arap şairi el-Mutenebbî (h.303-354/m.910-955)'den önce Arap şiiri ile el-Mutenebbî'nin hayatı, eğitimi, kişiliği ve şiiri konu edilmektedir. Her yönüyle hayatı ve şiiri işlenirken konuyla ilgili şiirlerinden örnekler Türkçe çevirileriyle birlikte verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mutenebbî, Arapça, Arap Edebiyatı, Arap Şiiri.

Poetry Before Mutanabbî

Summary: In this study, poetry before Mutanabbî who lived in 10th A.C. and Mutanabbî's life, education, personality and his poetry have been focused. While his life and poetry have been studied in detail, the sample poems related have been given with their Turkish translations.

Keywords: Mutanabbî, Arabic, Arabic Literature, Arabic Poetry.

* *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* (Sene: 4, Sayı: 3-4, Temmuz-Teşrin-i Evvel, 1341, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1926, s.211-260; Sene: 4, Sayı:5, Teşrin-i Sâni-Kânûn-ı Evvel, 1925, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1926, s.316-324)'nda yayımlanan "Mutenebbî'den Evvel Şiir" başlıklı makalenin Osmanlıca aslından sadeleştirilmiş şeklidir. Bu makalenin günümüz Türkçesine sadeleştirilmesinden amaç, bu alanda çalışacakların istifadesine sunmaktır. Makalenin orijinalliğini bozmamak için, dipnotlarda yazar tarafından çevirileri verilmeyen Arapça ve Farsça metinlerin tercümesi tarafımızdan da yapılmamıştır.

** Dârü'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi, Kalam Tarihi Müderrisi (1879-1947).

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

**** Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (nceviz@gazi.edu.tr).

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

Giriş:

Muvellédûn şairlerinin önde gelenlerinden olan Ebû Nuvâs (öl. 195)'dan sonra, en çok tanınan ve aynı kabileye (Tayy Kabilesi) mensup olan Ebû Temmâm¹ ve Buhturî (öl. 284), çağdaşlarından beş yüz şairin şöhretlerini gölgede bırakmışlardı². Menbic³ çöllerinde dilin bütün açıklık ve samimiyetiyle yoğrulmuş olan Ebû 'Ubâde Velîd b. 'Ubeyd et-Tâ'î, Buhturî Irak'a geldiğinde onuncu halife Mutevekkil'e takdim etmiş olduğu ilk kasidesiyle takdirlerini kazanarak, bu halifenin yakın dostları arasına girmiş ve bütün şiirlerini ve kasidelerini, saray çevresine ve devrindeki olaylara ayırdığı için, dîvânî adetâ şairâne yazılmış bir vakanüvîs tarihi rengini almıştır. Bir taraftan Ramazan Bayramı sabahı halkın tekbir ve tehlilleri arasında; güneşin yayılan ilk ışınlarıyla pırıl pırıl parlayan tören alayının ortasında, Hz. Peygamberin hırkası sırtında Halifenin bayram namazı merasimini tasvir ediyor, diğer yandan da içine Dicle'nin suları akıtılan saray bahçesindeki havuz ve etrafındaki Dicle'den su alan arkların tamamını, döküm oluklardan akarak birikmiş gümüşe ve geceleri üzerinde yıldızların yansımından dolayı bu havuzu yere inmiş göğe ve etrafındaki rengârenk çiçekleri tavus tüylerine benzeterek sarayın özel nağmelerini terennüm ediyorlardı. Bu halifenin kendi önünde öldürülmesi⁴ olayından sonra, altı halifenin daha methiyecisi olan bu şair, dilindeki acıcılık, ifadesindeki güzellik ve dilinin tatlılığından dolayı şiirlerine *selâsilu'z-zehab* (altın zincirler) dedirtmişti.

Zorlama ve yapmacılıktan son derece uzak olan Buhturî'nin çocukluğunda, Ebû Sa'îd Muhammed b. Yûsuf es-Suğrâ'nın huzurunda söylemiş olduğu kasidesini, orada bulunan Ebû Temmâm dikkatle dinleyerek son derece beğenmiş ve hediyesini iki katına çıkartarak kendisini de alından öpmek suretiyle duygularını ifade etmiş ve aynı kabileye mensup olmalarıyla iftihar ederek yenbû'u'ş-şi'r (şairin kaynağı) olduklarını söylemişlerdir⁵.

Yaşça Buhturî'den büyük olduğundan dolayı Tâ'î Ekber denen Ebû Temmâm'da ise (Tâ'î Asğar'da), bu çöl çocuğundaki doğallık yoktu. Dilinde onun kadar acıcılık olmamakla beraber, kökeni olan Mısır medeniyet çevresinin, onun ruhundaki yansımalarıyla şiirlerini baştan sona sanatla doldurmuştur. 'Abdullah b. el-Mu'tezz⁶ *el-Bedî'* adlı eserinde, Beşşâr b. Burd (öl. 187) ve Ebû Nuvâs ve Muslim b. el-Velîd, Sarî' el-Ğavânî (öl.208)'nin şiirlerinde fazlalığı az çok hissedilen yapmacılığın, Ebû Temmâm'ın şiirlerinden taşındığını söyler⁷. Bu üstadın acıcı bir dile ve güzel ifade etme yeteneğine sahip olmadığına bir şahit görmek istersen, dokuzuncu halife Vâsık zamanında Horasan Valisi olan Benî Tâhir'den Abdullâh b. Tâhir'in huzurunda söylediği kasideyi, valinin arkadaşı, şair ve meşhur eleştirmen Ebû'l-'Umeysil el-'Arabî (öl. 240)'ye beğendiremediğinden, hediyesini zor alabildiğini söyleriz ki, "Anlaşılamayacak sözü niçin söylüyorsun?!" şeklindeki kınama ifadesine karşılık bu söz ustası "söylenilen sözü niçin anlamıyorsun?!" doğru cevabını vermişti⁸. Buradan Irak'a döndüğünde Hemedân'a uğrayan Ebû Temmâm, dostlarından Ebu'l-Vefâ b. Seleme'nin evine inmiştir ki, bu esnada çok yağın kar yolları kapadığından, mecburen

uzun bir süre burada kalmıştır. Ebû'l-Vefâ, Ebû Temmâm gibi kıymetli birinin burada kalışını bir ganimet bilerek, ona özel kütüphanesini açmış ve Ebû Temmâm da bu zengin kütüphaneden faydalanarak, beş güzel kitap meydana getirmiştir. On bölümden oluşan ve Arap (el-Arabu'l-'Arbâ') şairlerin şiirlerinden yaptığı seçmelerden ibaret olan birincisi *el-Hamâse* adını taşır.

Güzel şiirler seçmesiyle meşhur olan bu şair, bir çok kabileye mensup olan farklı şairlerin her türden şiirlerini içine alan *el-İhtiyâru'l-Kabâ'iliyyu'l-Ekber* ve yalnız bunların en güzel şiirlerini içeren *el-Kabâ'ili* ve Câhiliyye ile İslâmî dönem şairlerinden, İbrâhîm b. Hereme'ye kadarkilerin şiirlerinden seçtiklerini içeren *İhtiyâru Şu'arâ'i'l-Fuhûl* ve bir de *İhtiyâru Mukatta'ât* adlarını verdiği kitaplardan başka adı geçen *el-Hamâse* ile beraber toplam beş eseriyle dilde yeni hareketler meydana getirmiş ve zamanlarında aynı kabileye mensup olan bu iki şairden biri sadece kişisel gücüyle, diğeri de buna ek olarak seçicilikteki titizliğiyle ortaya koymuş olduklarından dolayı Muvelledûn ekolünün en önemli simaları olmuş ve bütün dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.

Birinci Bölüm:

Seyfuddevle'nin yanına gelinceye kadar ismi Ahmed olan el-Mutenebbî (peygamberlik iddia eden), H. 303 yılında Kûfe'nin Kinde mahallesinde Huseyn adlı birinin neslinden dünyaya gelmiştir. Ca'fi b. Sa'd el-'Aşîre'ye kadar giden bu kabileye mensup olduğu için, ismine Arapça kitaplarda el-Ca'fi ve bir de doğduğu mahalleden dolayı el-Kindî nispetleri eklenmektedir. Künyesi Ebû't-Tayyib'dir. Babası olan Huseyn, Abadânu's-Sakkâ' diye isimlendirilmiştir¹⁰.

1. Mutenebbî'nin İlk Şiiri: Bu şairin diğer meşhur şairler gibi küçük yaşta, hatta okumaya başlamamış bir çocukken şiir söylediğine şüphe yoktur. Yalnız bunun da diğer şairlerinkine denildiği gibi, düzgün ve kusursuz olan bir şiirine ilk şiir demek bilmem mümkün olabilir mi?.. Dîvânını tarih sırasına göre düzenleyenler, baş taraftaki bir şiiri Mutenebbî'nin ilk söylediği şiir olarak gösteriyorlar¹¹. Dîvânı şerh edenlerden meşhur Vâhidî, çocukluk dönemine ait araştırmalar açısından son derece kıymetli olan, bu ve diğer şiirlerin Dîvân'a alınmasına itiraz ettiği hâlde, bazıları da, bunlardaki noksanları lüzumsuz yere tamamlamaya kalkışmışlardır.

İlk beytinin ikinci mısrası boş olan ilk şiirlerinden birisinin bu boş yeri için, iki değişik mısra (sonradan) yapılmış ve şerh edenlerden İbnu'l-Kattâ' da bu giriş beytinin ilk mısrasını ikinci sıraya koyarak, birincinin yerine de kendisi başka bir mısra uydurmuştur. Bütün olanlara rağmen, bu çocuğun şiirinin beşinci beytindeki mana ile sözleri arasındaki uyumsuzluk ortada kalmıştır¹².

2. Mutenebbî'nin Eğitimi: Mutenebbî'nin çocukluğunda bir şeyler öğrenmeye son derece istekli olduğunu, komşularından Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yahyâ el-'Alevî adlı kişiden öğreniyoruz. Bu zât diyor ki:

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

“Çöle çıkıp birkaç sene Arapların arasında kaldıktan sonra, katıksız bir Arap olarak Kûfe’ye döndü. Sahaflar çarşısından ayrılmazdı. Bütün bildiklerini bunların (sahafların) kitaplarına ve defterlerine borçludur¹³. Zeccâc, Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin hocasıdır (öl. 311). İbnu’s-Serrâc (öl. 316) ve Ebu’l-Hasen el-Ahfeş (Ahfeş-i Sağır öl. 315) ve Ebû Bekr Muhammed b. Durayd (öl. 321) ve Ebû ‘Alî el-Fârisî (öl. 377) ve diğer şahsiyetlerden okumuş olduğu söyleniyor ise de, bunların ilki olan Zeccâc ile ikincisi olan İbnu’s-Serrâc ve Ahfeş’ten ömrünün son senelerinde okuduğu kabul olunacak olsa bile, sıra ile sekiz, on üç ve on iki yaşlarında okumuş ve ders almış olması gerekir ki, onların ölüm tarihlerinden daha önce okumuş olması, ikinci ve üçüncü hocasına nazaran Mutenebbî gibi zeki çocuklar için mümkünse de, Zeccâc’dan, muhtemelen vefat ettiği sene ders almış olduğunu her hâlükârda kabul etmek gerekmektedir. Bununla beraber bize göre konu daha araştırılmaya muhtaçtır.

Bunlardan başka, Ebu’l-Hasen en-Nâşî (öl.365)’yi de Mutenebbî’nin hocaları arasında saymak gerekir. Bu konuda Yâkût’un (*İrşâdu’l-Erib*, V, 239)’inde şu anlatılmaktadır:

Ebu’l-Hasen en-Nâşî diyor ki: Kûfe’nin Câmî-i Kebirinde 325 yılında şiirlerimi yazdırıyordum, talebelerim de benden bunları yazıyordu. Henüz Mutenebbî lâkabını almamış olan Ebu’t-Tayyib de bunların arasında bulunuyordu.

وفي أبياتهم نزل الكتاب

بآل محمد عرف الصواب

“*Hak ve doğru Hz. Muhammed’in ailesiyle bilindi; Kitâb da onların evlerinde nâzil oldu.*” diye başlayan kasidemi yazdırdım. Bu kasidenin içindeki:

فليس عن القلوب له ذهاب

كان سنان ذابله ضمير

مقاصدها من الخلق الرقاب

وصارمه كبيعته نجم

“*Onun kargısının ucundaki demir, daima düşmanlarının kalbine saplandığından sanki bu demir kalbin içine saklı olan şeylerdendir ve onun için de kalbinden başka bir yere saplanmaz. Kılıcı da bîati gibi daima halkın boyunlarına yöneliktir.*” beyitleri gelince, özellikle bu iki beyti yazması için işaret ederek Mutenebbî’nin dikkatini çekmiştim. Bugün bana okunan Mutenebbî’nin şu:

وقد طبعة سيوفك من رقاد

ن

كان الهام في الهيجاء عيو

فما يخطرن إلا في الفؤاد

وقد وضعت الأسنان من هموم

“*Savaş meydanındaki düşman başları güzeldir. Senin kılıçların da uykudan yapılmıştır. Uyku gözlerden başka bir yer bilmediği gibi, senin kılıçların da*

başlardan başka bir yer bilmez.” demek istiyor. “Kargularının ucundaki demirleri de sanki gam ve kederden yaptırmışsın. Kalplerden başka bir yere sapanmıyorlar.” beyitleri, benim kasidemdeki beyitlerden alınmıştır.

3. Mutenebbî'nin Hafızası: Edebiyatçılardan bazıları gibi Mutenebbî de kuvvetli bir hafızaya sahipti. Bu konuda, yine adı geçen komşusu Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yahyâ el-'Alevî'den şu hikâye anlatılır:

Bu zat diyor ki: “Bir gün Kûfe'mizdeki Sahaflar Çarşısından geçtiğim sırada Mutenebbî'nin çoğu zaman uğradığı Sahaf beni çağırıp, “Bugün İbn 'Abadân Mutenebbî buradaydı. Biri satmak için, yaklaşık otuz yapraklık bir kitap getirdi. İbn 'Abadân eline alıp süzmeye başladı. Sahibi, Mutenebbî'nin, kendisini işinden alıkoymasından canı sıkılarak “Ezberlemek istiyorsan, inşaallah bir ay sonra...” dedi ve kitabı elinden almak istedi. İbn 'Abadân kitabı bitirmişti ve bir ay sonra değil, bu bir defa okumasıyla kitabı ezberlemiş olduğu takdirde, kendisi hakkında ne yapacağını bu adamdan sorduğunda, adam hiç düşünmeden, kitabı kendisine vereceğini söyledi. İş ciddiyet kazanmıştı. Ben kitabı elime alıp İbn 'Abadân'ı dinlemeye başladım. İbn 'Abadân bu otuz yapraklık risâlenin tamamını hatasız okuyup hepimizin takdir ve hayretini kazanmıştı¹⁴.”

4. Mutenebbî'nin Ahlâkî Özellikleri: Nadir rastlanan bir nezahet ve iffete sahipti. Ömründe yalan söylemediği gibi¹⁵, erkek ve kadınlara karşı da bütün hayatı boyunca iffetini muhafaza etmişti¹⁶. Gayr-i meşru ilişkiyi aklından dahi geçirmeyen¹⁷ ve “güzel kadınlarla bir arada zaman geçirmenin iyi ve kötü sonuçlarını düşünmediği hâlde, hayatın bu lezzetlerine, yalnız kendisinin gururu, gençliği ve delikanlılığı engel olan ve bu kadınlara, yaratılışındaki iffet ve nezaheti ortak çıkan¹⁸ şair budur.”

İstisnâî bir şekilde şaraptan dahi hoşlanmayan şair odur. “Saf altın gibi olan şaraba meyletmeyip onun şarabı, beyaz bulutun gümüş gibi olan suyu idi¹⁹. İçerse nadiren ısrar üzerine veya mecburiyet karşısında içerdi²⁰. Allah'ın bir hediyesi olan aklı, kendi eliyle etkisizleştirmeyi Mutenebbî akıllıca bir iş olarak görmüyordu²¹.”

Bu doğal iffeti ve nezahetiyle beraber, son derece kibir ve büyüklenme huyuna sahipti. Kendini dünyada eşi benzeri olmayan biri olarak görürdü²². Kendini hep büyük görür ve hayalini süsleyen şeref ve yüceliğe (mecc ve 'ulâ) ulaşabilme uğrunda ölümü dahi göze alırdı²³. Bu amaçla devamlı olarak çöllerde dolaşıyor ve asil bir soydan mahrum olması, onun gururlu ruhunu yaraladığından dolayı hep soyunu gizliyordu²⁴. Bu gururunu sonradan da değiştiremediğini, girişte anlattığımız gibi, kendisinden önce şiir ve edebiyat âleminde yer edinmiş olan, Ebû Temmâm ve Buhturî yazma dîvânlarında ve hâşiyelerinde, bu iki şairden alıntılanmış olduğu mana ve ifadelere şerh şeklindeki işaretleri bulunan nüshaları, öldürüldüğü zaman eşyaları arasında çıkmış olmasına rağmen²⁵, sultanların ve ileri gelenlerin meclislerinde bunların adlarını bile duymamış olduğunu söyleyerek, hiç yalan söylemeyen şair, bu konuda duygularına mağlup oluyordu. Bu biricik yalanı da bir düzen kurularak, kendisine itiraf ettirildi. Şöyle ki: Bir gece Meyyâfârikîn

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

(Silvan)'de Seyfuddevle'nin özel meclislerinden birinde Mutenebbî'nin hazır bulunanlara: "Ebû Temmâm'ınızın şiirlerinden biraz okuyunuz! Bakalım şiirleri nasıldır?" demesi üzerine bunlardan biri, evvelce kendi tarafından Ebû Temmâm'ın yazdıklarından birini alarak düzenlemiş olduğu bir beyti okumuş ve Seyfuddevle, ihsanda bulunarak tekrar ettirmişti. Mutenebbî bu durum karşısında suskun kalamayarak, bu adamın şiirinin ifadesinin Ebû Temmâm'a ait olduğunu söylemiş ve Ebû Temmâm'ın bu ifadeyi içeren beytini söylemiş olmakla, adını bile duymadığı şairi pek ala tanıdığı ortaya çıkmıştı²⁶.

Çağdaşlarından öncekilere saygı duymayan bu şair, methettiklerine karşı da aynı şekilde hareket ediyor ve hitaplarında sertlik ifadelerine başvuruyordu. İbn Dehhân'ın *el-Me'hazu'l-Kindiyye fi'l-Me'ânî't-Tâ'iyye* adlı ve Mutenebbî'nin Ebû Temmâm ve Buhturî'den almış olduğu mana ve ifadeleri gösteren kitabından naklen *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*'de (s. 27) görüldüğü üzere Ebû Firâs²⁷, her sene üç kasidesine karşılık, Mutenebbî'ye üç bin dinar verdiğinden dolayı Seyfuddevle'yi sorgulayarak bu miktar paranın, ondan daha güçlü yirmi şaire paylaştırılmasının mümkün olduğunu söylemiş ve bunu duyan Mutenebbî uzun bir kasideyle üzüntüsünü bildirmişti ki, bunun bir çok beyitleri *el-'Umde* sahibinin dediği gibi, "son derece cömert"²⁸ olmakla beraber, maksadı, kendisinin edebî gücüne bir noksanlık bulaştırmak isteyenlere bir cevap vermek olduğu hâlde, buradaki bütün sert ifadelerini Seyfuddevle'ye yönelmiş ve hatta ifadeleri kınama sınırını da aşarak sövmeye kadar varmıştı²⁹.

Hamdânîlerin Antakya Valisi olan, methettiklerinden Ebu'l-'Aşâ'ir aracılığıyla ilk defa Seyfuddevle'ye takdim edildiğinde "yer öpmek ve kasidelerini ayakta değil, oturduğu yerde okumak" şartlarını ileri sürmüştü. İşte bu böbürlenmeden abartması, onun deliliğine verilmişti³⁰. Dili her ne kadar şair dili gibi görünüyorsa da, kalbi sultan kalbi³¹ gibi olan bu şair, padişahlar ve emirler söylediği kasidelerinde sürekli olarak kendisini bunlara denk tutardı³². Dünyada kendinden başka kimseye önem vermeyen Mutenebbî, nezaket kurallarına uymayı da düşünmezdi³³. Övdüğü kimselerden Ebû'l-Misk Kâfûr İhşîdî'ye yazmış olduğu ilk kasidesinde "مرمك" ifadesiyle İbn Şeceri'nin dediği gibi, bir siyâhî hakkında söylenmiş sözlerin en güzelini söylemiş olduğu hâlde, bunun ciddi methiyeleri arasında siyahlığımu lüzumlu lüzumsuz tekrar edip dururdu³⁴.

5. Mutenebbî cimri miydi?: Ömrünün saatlerini fakirlik korkusu içinde servet toplamaya harcayan kimsenin bu yaptığı iş fakirliğin ta kendisidir³⁵. Bu şair son derece cimri olduğundan Ebû Bekr el-Hârezmî'nin³⁶ dediği gibi başka bir şairin³⁷ "herkesten çok kınanmaya layık o şairdir ki, herkesi cimriliğinden dolayı kötilediği hâlde kendisi cimrilik yapar durur."³⁸ sözünün muhatabı olmuştur. Bu konuda kendisinden aktarılan bir hikâye varsa da³⁹ bununla mazur görülemeyeceği açıktır. Bir gün Buveyhoğullarının aşağıda biyografisi verilen baş veziri İbnu'l-'Amîd, kendisine gösterilen kılıçları incelerken Mutenebbî yanına girmiş ve bu baş vezir de olağanüstü

bir saygının göstergesi olarak kalkıp şairi kendi makamına oturtmuş ve şaire, incelemekte olduğu kılıçlardan birini seçmesini teklif etmiş; şair de bunların içinde en çok süslü olan bir kılıcı seçmişti. Vezir de şairin tersine sâde bir kılıç seçerek denemek için, şairin bir biri üzerine konduğu dinarları kesmeye karar verdiler. Önce şair oturduğu yerde kılıçla bu paralara vurup birkaç tanesini kesti. Kesilen parçalar etrafa dağıldı. Mutenebbî altın parçalarını yerde görünce her şeyi unutarak, vezirin kendisini oturtmuş olduğu vezirlik makamından kalktı ve vezirin, kendisine istirahat teklifi sözleri arasında altın parçalarını toplamaya başladı⁴⁰. Seyfuddevle'nin huzurunda ayakta kaside okumaya tenezzül etmeyecek kadar kibirli olan Mutenebbî'nin, cimrilik yüzünden böyle bazen bütün şerefini unuttuğu oluyordu. Seyfuddevle'nin sarayındaki şairlerden el-Bâbâğâ⁴¹, Mutenebbî'nin cimriliği hakkında şu hikâyeyi anlatmaktadır:

Bir gece Seyfuddevle kalemtraşla bir altın kesesini yarmış ve Ebû 'Abdillâh b. Hâleveyh⁴² omzundaki örtüsünü yayıp Seyfuddevle bunun içine çok sayıda altın koymuştu. Ben de eteğimi açtım, bana da bir avuç altın attı. Mutenebbî'den de böyle bir hareket bekliyordu. Mutenebbî kibir gösterince, Seyfuddevle kalan altınların hepsini yere saçtı. Ayakta duran köleler kapışmaya başlayıp, altınların bitmek üzere olduğunu gören Mutenebbî, kölelerin arasına girip, kalan son altınları kapmaya başladı ve hükümdarın işaretiyle köleler kendisini itince başındaki sarık dağıldı.

Ortaya gülünç bir manzara çıktı⁴³. Biyografisi verilen Ebû Bekr el-Hârezmî, Mutenebbî'nin cimriliği konusunda diyor ki:

Bir gün Halep'te Mutenebbî'nin evinde bulunduğum sırada kendisine Seyfuddevle tarafından gönderilen paralar geldi. Tartılmak için bir hasırın üzerine döküldü. Tartılıp keseye konduktan sonra, ufak bir altın parçasının, hasırın aralıklarına girmiş olduğunu gördü. Derhal yerinden kalkıp büyük bir itina ile bunu çıkarmaya uğraştı. Biraz meydana çıkınca, Kays b. el-Hatîm'in⁴⁴

بدا حاجب منها وصنت بحاجب

تبدت لنا كالشمس بين غمامة

“Güneşin, bulut altından çıkan kaşı gibi göründü.” beytini okudu. Sonunda çıkarmayı başardı ve keseye koydu⁴⁵.

6. Mutenebbî'nin Aile Sevgisi: Mutenebbî çöllerde başı boş dolaşırken, Kûfe'de bırakmış olduğu annesiyle büyük annesini hiç unutmuyordu (Babasını çok küçükken kaybetmişti). İhşîdilerin Humus Valisi Lu'lu' tarafından, peygamberlik iddia etmesinden dolayı hapse atıldığı zaman, henüz ergenlik çağına gelmemiş olan bu çocuk, annesinin⁴⁶ hasretiyle akan gözyaşlarını kalbinin kanıyla karıştırmakta olduğunu düşünüyor ve aynı zamanda kendi ruhunda annesine olan özlemine dile getiriyordu⁴⁷. 'Alî b. et-Tenûhî adlı biri hakkında, henüz çocukken söylediği bir kasidesinde Kûfe'yi, annesini ve bütün kıymetli hatıralarını dile getiriyordu⁴⁸. Hapisten

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

kurtulduktan sonra, büyük annesinden almış olduğu, özlemine dile getiren bir mektup üzerine Irak'a doğru yola çıkmış ise de, Kûfe'ye giremediğinden, bir mektup ile büyük annesini Bağdat'a davet etmiş ve oğlunun hayatından artık ümit kesmiş olan bu büyükanne, mektubu alınca sevincinden ateşler içinde kalarak hastalanmış ve o gün vefat etmiştir. Haberi alan Mutenebbî, kendisi hayattayken öleceği korkusuyla çok defalar ağlamış olduğu bu kadın için, ölümünden sonra da çok ağlamış ve kalbine mutluluğu haram etmişti⁴⁹.

Çocukluğunda annesiyle büyük annesine bağlı olan Mutenebbî, daha sonra bu bağlılığını kendi ailesine vermişti. Buveyhoğullarından Mu'îzuddevle, Seyfuddevle'nin kardeşi Musul hükümdarı Nâsiruddevle üzerine yöneldiğinde, Seyfuddevle de kardeşine yardım etmek için harekete geçmişti. Savaşlarda bulunmaktan korkmayan ve çekinmeyen Mutenebbî'yi, bu savaşta Seyfuddevle'ye eşlik etmekten alıkoyan şey, ailesine ve çocuklarına duyduğu aşırı özlem⁵⁰.

Şîrâz'da 'Adududdevle ile ilk karşılaşmasında söylediği kasidesinde "*Humus'u Hanâsira'ya*⁵¹ *kadar severim. Bu da son derece normaldir. Çünkü herkes yaşamış olduğu yerleri sever.*" şeklindeki sözlerinden onun vatanına duyduğu sevgiyi anlayabiliriz.

7. Mutenebbî Cesur muydu?: Okula ilk başladığı sıralarda, gür ve güzel saçlarını beğenen arkadaşlarına hitaben: "*Saç, savaş gününde, pala bıyıklı kahramanların kanlarıyla kısa kargısını defalarca kandırmış olan gencin başında örgüleri çözülmüş olmadıkça güzel sayılmaz.*"⁵² (Düşman karşısında saçların örgülerini çözüp dağıtmak, Arapların bir adeti idi.) diyerek, ruhunun derinliklerindeki kahramanlık meylini gösteren Mutenebbî, çağının, kahramanlıklarıyla tanınan şahsiyetlerinden hiç de aşağı değildi.

Bununla beraber Mutenebbî'nin o vakitler önemli hobilerden olan köpek ve doğanlarla avlanmaya merakı yoktu⁵³. Seyfuddevle'ye intisabına, yani otuz dört yaşına kadar da kurallarına göre ata binmeyi bilmiyordu. Seyfuddevle kendisini çok sevdiği için, o zamanın silahlarını kullanmayı ve savaş usullerini Mutenebbî'ye öğretmişti⁵⁴. Bu padişahın Rumlarla yaptığı kırk kadar çarpışmanın bazılarında kendisiyle beraber bulunan Mutenebbî, Ğazvetü'l-Fetâ (Yiğitler Savaşı) adı verilen çarpışmada da beraber olmuştu⁵⁵ ki, başlangıçta Rumların elindeki bir çok yerleri alıp ilerlemiş olan bu hükümdar, geri çekilme noktasına kadar gelmişken düşman saflarını yararak savunma çizgisinin dışına çıkmıştır. Kendisiyle beraber bu kahramanlığı gösterenlerden birisi de Mutenebbî olmuştu⁵⁶.

Bu savaşta Seyfuddevle, Mutenebbî'nin sarığı Ummu Ğaylân denilen dikenli bir ağaca dolanıp, hayvanı koştukça çözüldüğünden, ucu bir düşman askerinin eline geçmiş zannederek "Aman!.. Aman!.." diye feryat etmesi üzerine, kendisine durumu açıklayıp, korkusunun gereksiz olduğu bildirince, yerin dibine geçecek kadar mahcup olduğu anlatılırsa da, İbn Hâleveyh'in bu hükümdara dediği gibi, düşman saflarını yaran altı kişiden biri kendisi olması, onun cesur ve kahraman olduğunu göstermeye yeterlidir⁵⁷. Dîvânını

şerh edenlerden İbn Fûrece de Mutenebbî'nin cesur olduğunu özellikle kaydetmektedir.

8. Mutenebbî ve Dinî Görevler: Ahlâkî yönden çok temiz olmasına rağmen, hayatı boyunca namaz ve oruç gibi dinî görevleri yerine getirmediği gibi, Kur'ân-ı Kerîm'i okuduğu da asla görülmemiştir⁵⁸. Bu hâl onun peygamberlik iddiasında samimî olmadığını çok güzel göstermektedir.

9. Mutenebbî'nin Bir Misafiri: İbn Fûrece'nin *Kitâbu't-Tecennî 'an İbn Cinnî* adlı kitabından naklen (*es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 32)'de gördüğümüz bir hikâye, Mutenebbî'nin temiz ahlâkıyla ilgili olduğundan onu buraya alıyoruz:

Mutenebbî'nin işlerini çekip çeviren, Şâh ailesinden Ebû Sa'îd diyor ki: Halep'te bulunduğumuz sırada bir gün Mutenebbî beni çağırıp, "Fîlân dükkanda oturan uzun saçlı, yakışıklı çocuğu tanıyor musun? Güzel yemekler hazırla... Onu bu akşam buraya davet et..." diye bir emir vererek alışkanlıklarının dışında para sarf etmem için bana izin verdi.

Ben de emrine uyararak gerekli alışverişten sonra, adı geçen çocuğu evimize davet ettim.

Seyfuddevle'nin sarayından geç bir vakit döndüğünde yemek sofrasını hazırlamıştım. Sofraya üçümüz oturduk, yemek yedik. Yemekten kalktığımızda her geceki gibi önüne defterlerini ve mumunu koydum, çalışmaya başladı. Bir aralık "Misafire şarap hazırla ve beraber içiniz..." dedi. Bu emrini de yerine getirdim. Kendisi, bize bizzat iştirak etmediği gibi, ruhen de katılmıyor, çalışmasıyla meşgul oluyordu. Yalnız ara sıra bize bakıp tekrar çalışmasına dönüyordu. Gece yarısına yakındı ki, misafire yatak yapmamı ve daha önce hiç olmadığı bir şekilde benim de kendileriyle beraber aynı odada yatmamı emretti. Misafir çocukla ben yatmıştık. Kendisi, gece yarısından çok sonralara kadar çalışmalarına devam etmişti. Sabahleyin kalktığımızda çocuğun gönlünü hoş ederek göndermemi söyledi. Ne kadar para vermem gerektiğini sorunca, biraz düşündükten sonra "Üç yüz dirhem..." deyince, ben hayret ve şaşkınlığımı gizleyemedim. Bunun üzerine "Sen beni o adı fâsiklarla mı karıştırıyorsun?! Üç yüz dirhem ver!.. Güle güle gitsin!.." dedi.

10. Mutenebbî'nin Peygamberliği: Acem kanı taşıyan Araplar, Abbâsî Devletini oluşturup; ancak emellerine kavuşamayınca, Afrika taraflarında, kendi inançlarına uygun bir devlet kurmaya kalkıştıkları bilinmektedir.

Afrika'da kurularak, daha sonra Mısır'a girip burada Hâkim Biemrillâh'ın Allahlık iddiasıyla yüzlerindeki perde kalkan bu Devletin Fâtimîler kaynağı Humus civarındaki Selmiyye idi⁵⁹.

Kahire'yi kurarak, batıdaki başkentleri olan Mehdiyye'yi bırakan Fâtimîler, bu ana merkezleri olan Selmiyye'yi bırakmıyorlar ve bu yurtlarında ailelerinden bir kısmı sürekli bulunuyordu.

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

Mutenebbî çocukluğundaki çöl gezileri esnasında bunların eline düşmüş ve inancı işte burada zehirlenmişti⁶⁰.

İnsanlara Allahlığın geleceğini, bir insanın tanrı olabileceğini burada öğrenmiş olan Mutenebbî, bunu açıkça söylemiş ve bu inancı taşıdığını çekinmeden ilân etmiştir. Dîvânını toplayıp şerh eden gayretkeşlerin bunu nasıl kayıt ve ispat etmiş olduklarına hayret edilir. Şerh edenlerin hepsi, özellikle en güçlüleri olan “Vâhidî”, peygamberlik iddia edip, çok büyük bir olay ortaya koymuş ve bu suçundan dolayı hapslere girmiş olan Mutenebbî'nin peygamberlik iddia etmesine bile göz yummak istediği hâlde, açıktan açığa, kendisine ilâhlık geldiğini ilân ettiği beyitlerini güzelce şerh etmiştir. Yalnız bazı şerh edenler bu beyitleri, Mutenebbî'nin methettiği Ebû'l-Fazl adlı birine, daha doğrusu Tanrısı hakkında adı geçen inikadî mezhebini öğrenmek amacıyla söylemiş olduğunu ileri sürüyorlarsa da, bununla hem Mutenebbî'yi tanımadıklarını, hem de bir insanın başka birini anlamak için küfür yolunu seçemeyeceğini düşünemediklerini itiraf ediyorlar, demektir.

O beyitler şunlardır: *Ey Melekût âleminde süzülerek gelmiş olan cevher! Ey Melik! Ey yüceler yücesi! Sende ilâhî bir nur ortaya çıktı ki, sonsuza kadar bilinmemeye mahkum olan gayba dair bilgileri, onunla bilmek aşamasına geldik. Ben seni uyku ile uyanıklık arasında görüyorum. Fakat bu hâlde gördüğüme de şaşırduğumdan dolayı, kendimi uykuda ve seni de uyku âleminde görüyor, öyle zannediyor ve kıyas ediyorum.*

Fakat, yok, yok! Allah'ı kim rüyada görebilir ki ben de seni rüyada göreyim?!”⁶¹ Bir çok tarihî örneklerle kesinleşmiştir ki, Allahlık iddia edecek kimseler, önce Mehdîlik veya peygamberlik kapılarından birinden girip, halkı kendilerinin kutsallıklarına inandırdıktan sonra, Allahlık iddia etmeye kalkarlar ki, hepsinin de maksadı dünya saltanatıdır. Mutenebbî'nin de dilindeki gücüne dayanarak bu kapılardan peygamberlik kapısını tercih etmesi gerekiyordu.

Henüz çocukken bu işe başlayıp Kûfe ile Şam arasındaki Semâve çöllerinde Benî Kelb kabilesi içinde peygamberlik iddiasında bulundu. Bu kabile ve diğer kabilelerden bir çok kimseler kendisine tabi oldular. Cemaati günden güne artıyordu. İhşîdîlerin Humus valisi Lu'lu' bu problemi ortadan kaldırmak için Mutenebbî'yi hapse attı. Mutenebbî hapisteyken yine dilinin gücüne başvurarak bu vali hakkında, güzel bir kaside yazdı. Bu kasidenin bir çok beyitlerini de kendini savunmaya ayırdı⁶². Bunun üzerine Vali de onu tahliye ettirdi.

Lazkiyeli Ebû ‘Abdillâh Mu‘âz b. İsmâ‘îl adlı biri diyor ki: Peygamberlik iddiasında bulunduğu sırada Mutenebbî Lazkiye'ye gelmişti. Başındaki saçlarını, kulaklarını örtecek kadar uzatmış olan bu genç, tam fasîh dili ve görünüşündeki güzellekle herkesi kendine saygı duymak zorunda bırakıyordu. Ben de kendisini saygı ve ikramla karşıladım. Aramızda biraz dostluk oluştuktan sonra evime götürdüm. Dilinin fesahatine ve kendisinin çekiciliğine hayran olduğumdan “Sen, büyük bir padişahın nedîmi olmaya

lâyık bir gençsin...” dedim. Bu sözümü ağızımdan alıp “Ne dediğini biliyor musun?!. Ben gönderilmiş bir peygamberim!..” dedi⁶³. Önce bu sözünü ciddiye almayacaktım; ama hâl ve davranışları bu sözün ciddî söylenmiş olduğunu gösteriyordu.

-Kimlere, nereye gönderildin? dedim.

-Bu, tamamen yoldan çıkmış millete...

cevabını verdi ve aramızda şu konuşma geçti:

-Ne gibi icraatta bulunacaksın?

-Haksızlıklarla dolu bu dünyayı adalet ile dolduracağım.

-Bu icraata nasıl güç yetireceksin?

-İtaat edenlerin rızıklarını çoğaltıp, karşılıklarını hemen burada vererek, itaat etmeyenlerin ise boyunlarını vurarak...

Ben burada diyalogu kesip, ciddî şekilde aklına koymuş olduğu bu şey konusunda kendisini uyarmam üzerine, irticalî olarak bana:

*“Ey Ebû Abdullah! Sen benim savaş meydanlarındaki kahramanlıklarımı bilmiyor musun? Başarmak istediğim önemli işin ulaşılması zor bir iş olduğunu söylüyorsun. Benim bunu hesaba katmadığımı zannetme! Fakat buna rağmen hayatımı tehlikeye atmaya her zaman hazırım. Eğer zaman benim karşıma insan şeklinde çıksa, kılıcım onun saçlarını kana bular.”*⁶⁴

şiiirini okudu. Kafasına koyduğundan geri dönmesinin imkansız olduğunu gördüğüm için yine kısa bir diyalog geçti aramızda:

-Sana da vahiy geliyor mu? dedim.

-Elbette.

-Biraz okur musun? dedim.

Son derece güzel bir parça okudu ve **İbret** adını verdiği bu parçaların yüz on dört adet olduğunu, bu konudaki soruma cevap olarak verdi. Ayrıca bunların her biri de Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlerin uzunluğuna kadarmış. Bir de bunların, kendisine, parça parça gelmeyip, bir defa da vahyedildiğini öğrendim.

Bana okumuş olduğu **İbret**’inde kendisine, **semâvât âlemi** tarafından itaat edildiği de geçiyordu. Nasıl olup da semâvât ehline kendisine itaat edilmekte olduğunu sordum. “*Günahkârlarla âsileri yola getirmek için, bunlara yağmur yağdırmayıp, yağmurlarını kesmek; itaat edenlere ise bol bol yağmur vererek onlara nimet ve bereket vererek.*” dedi.

Kendisinin istediği yere yağmur gönderip, istemediği yere yağmur yağdırmama gücüne sahip olduğundan şüphe ettiğimi görünce: “Nasıl? Bu mucizemi göreceksin olursan bana iman eder misin?” dedi. Ben de böyle bir mucizeyi görünce kendisine inanacağımı söylemem üzerine, “mucize

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

gösterme zamanını belirlemenin kendisine ait olduğunu” belirterek evimden ayrıldı.

Mevsim kıştı. Gökyüzünü kaplayan bulutlardan yağmur yağıyordu ve günler hep böyle geçiyordu. Yine böyle yağmurlu bir günde Mutenebbî'nin kölesi gelip, efendisinin vaat ettiği mucizeyi göstermek üzere, şehir dışında beni beklediğini söyledi.

Yola çıktığımızda yağmur daha da artmıştı. Köle bana, bu şiddetli yağmurdan bir an evvel kurtulmak için hayvanlarımızı hızlı sürerek efendisinin yanına ulaşmamızı; çünkü orada yağmurdan hiç eser olmadığını söyledi.

Ben de bilgi almak için köleden, efendisinin neler yapmış olduğunu açıklamasını istedim. Köle: “Yağmur başlamadan önce anlamadığım bir şeyler okudu ve elindeki kırbaçla şimdi göreceğin daireyi havada çizdi. Yağmur yağmaya başladığında bu dairenin dışına şiddetli bir yağmur yağdığı hâlde, çizdiği daireye bir damlası bile düşmüyordu.” diye açıkladı.

Mutenebbî'nin bulunduğu yere ulaşmıştık. Şehirden yarım fersah uzaklıktaki bulunduğu tepe, son derece güneşliydi ve etrafa yağın yağmurdan olduğu gibi korunuyordu.

Bu açık mucizesini gördüğüm Mutenebbî'nin elini tutup, kendisine iman için biat ettim. Beni bu mucizesiyle kendisine iman ettirdiğinden dolayı, kibir ve gururu harekete geçip “*Bu yüce makamdan daha yüce bir makam var mı ki yüceleyim; ve benden daha büyük biri var mı ki ona uyayım. Allah'ın yaratıp yaratmadığı her şey benim nazarımda aşağılıktır.*”⁶⁵ demeye başladı.

Hatta kendisinin peygamber olarak haşr edileceği Resulullah Efendimiz (S.A.V.) tarafından da bildirilmişti. Mutenebbî bunun için tamamen bu duruma aykırı olan bir hadisi uydurarak, amacı konusunda onu kullanmak istemiştir. “*Benden sonra peygamber yoktur.*” demek olan “ لا نبي بعدى ” hadîsi-i şerifindeki lâ'nın yerini değiştirmiş ve nebiyyun kelimesini sonunu ötreli okumuştur. Böylece hadisi bozarak “*Lâ benden sonra peygamberdir.*” hâline sokmak istemiştir. Yalnız kendi ismi Lâ olmadığından bunu da te'vîl için bu ismin, kendisinin semâvî ismi olduğunu söylemiştir.

Hayatı boyunca dinî görevlerini yerine getirmemiş ve ağzından, dinî duygulara dair hiçbir mısra çıkmamış olduğuna bakılırsa Mutenebbî, Lu'lu'un hapsinden kurtulmak için tevbe etmiş olduğu gibi, yukarıda söylendiği şekilde ömrünün sonuna kadar da itikadını düzeltmeye yaklaşmamış ve peygamberlik hevesinden ve saltanat iddiasından vazgeçmemiştir.

Seyfuddevle'ye intisabından sonra onun, edebiyatçı ve şairlerin ileri gelenleriyle dolu meclislerinde Ben “Ahmedun'n-Nebî”, “Peygamber Ahmed'im” demedim; “Emdahu'n-Nebî”, “Peygamberi methediyorum!” dedim, diye sıkıştığı zaman kelime oyunları ile seviyesiz cevaplar vererek insanları başından savmak isterdi. Bazen de bir çok şairin şiirlerindeki bir

kelime ya da ifade münasebetiyle kendilerine lâkap takılmış olduğu gibi Mutenebbî de “Ben bu ümmetin içinde, Semûd kavmi içindeki Sâlih (A.S.) gibi garibim. Benim Hanle’de oturuşum, İsa’nın Yahûdîlerin arasında oturuşu gibidir...”⁶⁶ meâlindeki beyitleri dolayısıyla Mutenebbî diye lâkaplandırılmış olduğunu söyledi.

Mutenebbî’nin tamamen gerçeğe aykırı yapmacık bu sözünü Vâhidî gerçek kabul edip “mâ makâmî” diye başlayan beytin şerhinde "وبهذا البيت لقب بالمثنوي يشبه نفسه بعيسى في هذا " *Bunda, kendisini Hz. İsa (A.S.)’a benzettiği için Mutenebbî diye lâkaplandırılmıştır.*” demesi çok hayret vericidir.

Burada şunu zikretmeliyiz ki: Şiirlerini şerh edenlerden bazıları Mutenebbî’nin dört günlük mesafeyi bir günde yürüyecek kadar hızlı yürümesiyle, bir gün önce çıktığı bir yerle ilgili olarak bir gün sonra ulaştığı yerin halkına verdiği bilgiler doğru çıkınca halk kendisinde kutsal bir güç olduğuna inanmış ve bunu mucize gibi algılamıştı. Dolayısıyla Mutenebbî, hızlı yürümek konusundaki olağanüstü gücüyle peygamberlik iddia etmeye kalkmıştır, diyorlarsa da bu gerçeğe uygun değildir.

Bilinmektedir ki Arap şairleri, biricik ulaşım vasıtaları olan develeri üzerinde günlerce giderek, methettikleri kimseye ulaşırlar ve kasidelerinin başında yolculuk boyunca çektikleri eziyet ve sıkıntıları dile getirirlerdi. Bunlarda bazıları daha ileri giderek ya gerçekten ya da methe başka bir renk vermek için çölleri, yaya olarak aştıklarını söylerlerdi.

Mutenebbî de bu usule uyarak “*Güçlü develerin geçmekten aciz oldukları nice büyük çölleri yürüyerek aştım. Çöl yolları hakkındaki bilgim ve kılıcım bana yeter. Rehber’e ihtiyacım yoktur, elbisem de karanlık elbisesidir*⁶⁷. *Bindiğim devem –ayakkabı- terkisine kimseyi kabul etmez. Yarış gününde onu kurbaçla hızlandırmaya gerek duymam. Altımda yavaş yavaş yürümesiyle, rüzgarların en şiddetlisinin önüne geçer.*”⁶⁸ gibi sözler söylemiş ve bu şövalye tarzı şiirleri ne yazık ki gerçek olarak algılanmıştır.

11. İbret’lerinden Bir Örnek:

"والنجم السيار، والفلك الدوار والليل والنهار، إن الكافر لفي الأخطار امض على سننك واقف اثر من كان قبلك من المرسلين، فإن الله قانع بك زيغ من الحد في الدين وضل عن السبيل."

*“Yıldız gider, felek döner. Gece ve gündüze yemin olsun ki, kâfir daima tehlikededir. Sen yolunda devam et ve senden önce gelip geçmiş olan peygamberlerin bıraktıklarıyla yetin. Cenab-ı Hak şüphesiz seninle yoldan çıkmışların ve sapkınların kökünü kazıyacaktır.”*⁶⁹

12. **Mutenebbî ne istiyordu?:** Hayalindeki amacı olan şeref ve yüceliği (mecd ve ‘ulâ) bulmak istiyordu. Fakat bunu hangi vasıtayla ve ne tarzda bulacağını belirleyememişti. Seyfuddevle’ye intisabına kadar süren serserilikleri bundan kaynaklanıyordu. Bu müddet zarfındaki peygamberlik iddiaları da bu ezeli gayesine ermeye vasıtaydı. Okulda okumaya başladığı

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

ilk günlerde harp ve darp nağmelerini terennüm ettiğini gördüğümüz bu çocuk, övdüklerinden Muğis b. 'Alî b. Beşîr el-'Uclî adındaki Benî 'Uclî emiri için söylediği çok güzel bir kasidesinde “*Eğer yaşayacak olursam harbi annem, sırt mızraklarını kardeş ve kılıcı babam olarak kabul edeceğim. Aşağılık bir şekilde öleceğime yücelik uğrunda hayatımı terk edecek olursam mazur sayılmaz mıyım?!. el-Hukmu li-men ğalebe.*” kuralı geçerlidir. Başarılı olursam olurum, olmazsam da üzülmem. Fakat yüceliği istemekten geri durmam”⁷⁰ diyor. Takip ettiği bu şeref ve yüceliğe (mecd ve 'ulâ) kavuşmanın zor olduğunu da biliyordu.

Antakyalı 'Alî b. Ahmed b. 'Âmir'e yazdığı methiyede “*Mecd ve şerefi şarap tulumu ve şarkıcı kadın zannetme! Mecd, kılıç ve düşmana karşı görülmemiş bir şekilde saldırmaktır...*”⁷¹ anlamında bir beyti vardır. Muhammed b. Seyyâr b. Mukrim et-Temîmî için söylediği methyesinin başında da, “*Düşman karşısında ağır, kendilerinden yardım istendiğinde hafif, saldırı ve cesaret göstermeye gelince kalabalık, sayıldıklarında az olan ve hiç harp ve darptan geri kalmamalarıyla daima yüzleri peçeli kaldığından (Araplar harp zamanında sarıklarını, yüzlerine koydukları peçelere sararlardı) henüz sakalı çıkmamış genç zannedilen yaşlılarımla ve kargularımınla yakında hakkımı almak için ayaklanacağım.*”⁷² dediği gibi, bir kasidesinde de “*Artık sabrım tükendi; muradıma kavuşmak için kendimi tehlikelere atacağım. Çetin mücadelelerle atların yüzünü tozlar içinde bırakacağım.*”⁷³ demektedir.

Takip edeceğini söylediği bu hakkın ne olduğunu belirlemek zordur. *Yetîmetu 'd-Dehr* sahibi kendisindeki bu hakkın başkanlık ve kendi saltanatını kurma sevdası olduğunu çok iyi bir şekilde belirlemiştir⁷⁴.

“*Kararlılık ve vakarda hiçbir gücün yerinden oynatamayacağı bir dağ gibi iken haksızlığa maruz kalınca ruhunda depremeler meydana gelen...*”⁷⁵ sözleri onun başkaldırısına bir renk verebilirse de, hayatında böyle bir olay meydana gelmediği için, bu sözleri incelenecek mahiyette olmayıp, sadece şairane bir tepkiden ibarettir. Bu gibi kendini methetmelerin bir kısmı, övdüğü bazı kimseler için söylediği kasidelerin başlangıcında yer aldığından, bunları methiyeye bir girizgâh olarak söylemiş olduğu kabul edilebilirse de bazıları bilhassa şunu bunu methetmekten farklı bir şey olarak bir isyanını haykırmaktadır. İşte “*لقد تصبرت*” diye başlayan şiiri yalnız bir başkaldırı ve isyanını haykıran şiirlerindendir...

Mutenebbî'nin yüce ruhu üzerinde, fakirlik ve ihtiyaç içinde olmak, dayanılamayacak bir etki yaratıyordu. Çıplaklığından dolayı kendisini “*İhramlı hâldeki hacılara...*” benzeten Mutenebbî, ne zamana kadar bu hâlde, böylesine sefalet içinde kalacağını kendi kendine soruyor. Ve saygın bir şekilde kılıçlarla ölmeyecek olursa hayattan alçakça ayrılacağını ve Cenab-ı Hakk'a dayanarak savaş meydanında ölümü bal gibi tatlı gören şeref sahiplerinin sıçraması gibi sıçrayarak ortaya atlaması gerektiğini tekrar eder ki, üç beyitten ibaret olan bu şiiri bile sadece bir başkaldırı ve isyan fikrine tercüman olan parçalarıdır. “*Akılsız koyunlara benzettiği halk arasında*”

kinaye olarak⁷⁶ “rikkat-i hâl” adını verdiği kendisinin fakirlik ve muhtaçlığı gururlu ruhunu kavuruyor ve bir müddet sonra Arap ve Acem sultanlarının kendisine boyun eğeceklerini tam bir güvence vererek söylüyorlardı⁷⁷.

Bu isteğine ulaşamayan şairimizin Kâfûr-u İhşîdî’den, Saydâ veya Mısır beldelerinden birinin valiliğini istemesi, onun isteğinin en küçüğüne tenezzül etmesi demektir.

Elinde hiçbir güç olmayıp, fakirlik ve ihtiyaç içinde koşar iken, Hazret-i Peygamberin hukukuna tecavüz edenler cesaret budalası şairin eline valilik gibi bir yetki ve güç geçtiği takdirde Kâfûr, kendisine isyan etmekte ve başkaldırmakta hiç tereddüt etmeyeceğini, gayet güzel keşfetmiş olduğundan şairimiz buna da ulaşamamıştır.

13. Mutenebbî’nin Dilinin Gücü: Mutenebbî dile son derece hakimdir. Sadece dille uğraşan bilginler onun bu konudaki gücünü takdir etmektedirler. Kelimeleri, amacına uygun şekle getirerek kullanmakla beraber edebî eserlerin ve dil kitaplarının en gizli yerlerindeki kelimeleri bulup çıkardığı görülmektedir.

İsmi yukarıda geçen büyük dilci Ebû ‘Alî el-Fârisî diyor ki: Fu’lâ vezninde çoğullardan ne kadar kelime bulabilirsin, dedim. Hemen huclâ, keklik anlamındaki hicl kelimesinin çoğuludur; zurbâ, -kedi büyüklüğündeki bir hayvanın ismi olan zarbâ’nın çoğuludur- kelimelerini söyledi.

Bu iki kelimeye bir kelime eklemek için üç gece çalıştığım hâlde bu vezinde başka bir çoğul bulamadım.

Seyfuddevle’nin edebî toplantılarını süsleyen şahsiyetlerden dil ve Arap bilimlerinin ileri geleni İbn Hâleveyh ve Ebu’t-Tayyib el-Luğavî⁷⁸ bir gün dille ilgili bir konuyu tartışmaktayken mecliste bulunan Mutenebbî de susmayı seçmişti.

Seyfuddevle Mutenebbî’ye konuşmaya katılmasını teklif etmiş; İbn Hâleveyh elinde tuttuğu anahtar ile bu güçlü rakibinden intikam almak zaafını göstermişti. Bunun üzerine Mutenebbî hiddetlenerek “*Sus!... Senin gibi Arap olmayan bir Hûzistânlinun Arapça ile ne alakası vardır?*” demesi, bu anahtarla Mutenebbî’nin yüzü yaralanıp elbisesinin kanla lekelenmesine sebep olmuştu. Hükümdarı, kendisinin sebebiyet verdiği bu olay karşısında ne yazık ki sessiz kalmıştı⁷⁹.

Dil konusundaki alimlerin önde gelenlerine karşı gösterdiği bu zafer ve galibiyetlerin yanı sıra⁸⁰ mağlup olduğu zamanlar da vardır.

Seyfuddevle’ye rakip olan Buveyhoğulları da Mu’izzuddevle’nin yaptığı gibi Bağdat’a muzaffer bir sultan gibi büyük bir gövde gösterisiyle gelmişti. Şairler de kendisine şiirlerini göstermek için yarışa girmişti. Havanın sıcak olmasına rağmen üzerine rengârenk bir elbise giymiş olduğunu söyleyen Ebû ‘Alî el-Hâtimî⁸¹, Mutenebbî’yi burada fena hâlde sıkıştırmış ve mağlup etmişti.

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

Birçok şiirlerini eleştirip sonunda da kudâs, kuddâs ve kâdis kelimeleri arasındaki farkı sorunca, Mutenebbî bunu çok basit bulup bunların, temizlik anlamına gelen “kadesse” kökünden türemiş olduklarını söylemesi üzerine, Ebû ‘Alî bunlardan birincisinin, “gümüştten yapılan boncuk”, ikincisinin “kuyunun içindeki suyu anlamak için atılan taş” ve üçüncüsünün de “gemi” demek olduğunu şahitleriyle beraber göstermiş ve Mutenebbî’ye dil kitaplarını iyi incelemesini tavsiye etmişti.

14. Mutenebbî’nin Şair Kimliği: Eser (iz), müessiri (iz bırakanı) gösterir, kuralınca, bu şairin de ahlakî kişiliği şiirlerinde ortaya çıkmaktadır. Ahlakî özelliklerini belirtirken anlattığımız üzere, methettiklerine karşı saygı kurallarına uymayan Mutenebbî; adil bir hakim gibi uzun uzadıya düşündükten sonra kelime ile onun anlamının tam anlamını veren veya dindar bir fıkıhçı gibi kelimeleri ince ince gözden geçiren Ebû Temmâm’ın yanında onu, sonunu düşünmeden her tarafa saldıran cesur ve atılgan bir savaşçıya veya etrafındakileri zorla gasp eden zorba bir krala benzer⁸². Ebû Nuvâs Hamriyyâtta, Ebû Temmâm sanat göstermede, Buhturî hayali tesvir etmede, İbn Mu‘tezz teşbihlerde ve Dîku’l-Cinn (161-236) mersiye söylemede önder oldukları gibi, Mutenebbî de ata sözü ve deyimler söyleme ile zamanı ve döneminin insanlarını kötülemede tam bir beceriye sahiptir⁸³.

Arap ediplerinin tahallus, tavassul ya da hurûc gibi değişik adlar verdikleri girizgâhı, bütün şiirlerinde kullanarak bunu hiç kaçırmak istemeyen şair sadece odur⁸⁴. Bunda bazen seviyesinin çok düştüğü de olur⁸⁵. Yine de kendisi bu konuda ilk sırada yer alır.

Bu tahallus ile birlikte aynı zamanda husn-u ibtidâ ve husn-u intihâda gösterdiği beceriklilik bütün şairlerin üzerindedir. Sadece ve sadece şairlik gücüne dayanarak, başlangıçlarında bazen anlaşılacak şekilde yazdığı da olmuştur⁸⁶.

Terdîdi⁸⁷ kullanmakta da aşırıya gitmiştir⁸⁸. Aksine tekâbul-i tezâdı da en az kullanan şair kendisidir⁸⁹.

Mu‘âzala (معاطلة) denen, kelime ile anlamın şiirde iç içe girmesi durumu da şiirlerinde çoktur⁹⁰. Dili ne kadar bildiğini göstermek için bazen garîb kelimeleri kullandığı da olmuştur⁹¹. Bazen irtikâb-ı taassuf ettiği de olurdu⁹².

Bununla beraber nerede olursa olsun yeni yeni anlamlar ortaya koyabilirdi. Anlamı söze tercih ettiğinden, anlamın doğruluğunu sağlayacak olan kelimelerin çirkinliğine ve kabalığına bakmazdı⁹³.

Mübâlağaya çok düşkün bir Arap şairi olup bazen bu etkiyle anlamı bozduğu bile olurdu⁹⁴. Bununla beraber bazı mübâlağaları da çok güzeldi⁹⁵.

Bu, o ve o ki gibi kullanım hatası kabul edilebilecek işaret isimleriyle zamirleri sık kullanırdı. Hatta bazen bunların yaygın olmayan şekillerini bile kullanırdı⁹⁶.

İbn Esîr diyor ki: Mutenebbî, Ebû Temmâm'ın gittiği yoldan gitmek istediyse de adımları kısa geldi. Fakat bilgece ve veciz söz söylemede öne çıktı. Savaş tasvirinde en güzel şeyleri söylemek ona mahsustu. Hiç tereddüt etmeden diyebilirim ki: Savaş tasvirine başlayınca dili kargılardan daha keskindir; sözleri savaştaki olayları tam yansıttığından iki ordu karşı karşıya gelmiş de silahlar bir birine girmiş zannedilir. Çünkü kendisi Seyfuddevle ile beraber savaşlarda bulunduğundan dili, hayalin dışı olmayıp gören gözlerin konuşmasıydı⁹⁷.

eş-Şerîf er-Radî de Mutenebbî'yi askerlerin komutanı diye nitelendirmiştir⁹⁸. *Yetîmetu'd-Dehr* sahibi Ebû Mansûr 'Abdumelik es-Se'âlibî (öl. 427) bu eserinin Mutenebbî'ye ayırmış olduğu kısmında, bu konuda edebî bir değerlendirmede bulunmakta ve şiiirlerinde tenasüp bulunmadığını özellikle belirtmektedir⁹⁹. Ebû Nuvâs ve Ebu'l-'Atâhiyye gibi bu şair de irticalen şiiir söyleyebilmekteyse de bu hususta bu iki usta şairden geri olduğu gibi, tabii ki en kötü şiiirleri de bunlardır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, "Doğru bir tasvir ancak doğru bir bakışla mümkündür."¹⁰⁰ diyen bu şair, gördüklerini tasvirde son derece güçlüdür.

15. Mutenebbî'nin En İyi Şiiirleri: Dîvânındaki üç yüze yakın kasidesi arasında en güzel şiiirleri Lâm ve Mîm harfleriyle biten kasideleridir. Se, Hı, Sad, Tı, Zı ve 'Ayn kafiyelerinde şiiiri yoktur. Diğer harflerden de en çok sayıda olanı Lâm (48 kaside) ve Mîm (42 kaside) harfleridir. Bu kafiyelerdeki şiiirleri çok olmakla beraber bunlardan meselâ Lâm kafiyeli şiiirlerinin yarısına yakın kısmı Seyfuddevle ve ailesi hakkında olduğundan, şair olan övdüğü edebiyatçılardan birinin özellikle de amca oğlu, daha önce de adı geçen Ebû Firâs Hamdânî gibi asîl ve yüksek bir şairin kendisini eleştirmesinden hep çekiniyordu. Bunlardan başka bu hükümdarın sarayında *Yetîmetu'd-Dehr* sahibinin dediği gibi, daha önce de adı geçen 'Abdullâh b. Hâleveyh, Ebu'l-Hasen eş-Şimşâtî¹⁰¹ ve diğerleri gibi nice "zamanın yıldızları" vardı ki halifelerden başka hiçbir padişahın yanında bu kadar bilgin ve edebiyatçı bir araya gelmemişti. İşte bu sebeple Mutenebbî'nin buradayken yazdığı bütün şiiirlerinin üçte birine denk miktardaki kısmı, şiiirlerinin de en güzellerini oluşturmaktadır.

Seyfuddevle'den ayrıldıktan sonra büyük bir mecburiyet olmadığı için şiiirlerinin seviyesi bazen düşüyordu. Ve o, bu düşüşü, zamanında hissedip sebebini soranlara, kendini yorma lüzumunu hissetmeden rahatlıkla cevaplar vermişti¹⁰².

İbnu'l-Esîr der ki: Ben Mutenebbî'nin şiiirlerini büyük bir dikkatle gözden geçirip tamamını beş kısma ayırdım:

Birinci kısım, en güzel şiiirleri (ibdâ'ıyyâtı)dir ki, diğer şairler bunlara yetişememiştir.

İkinci kısım, diğer şairlerin söyleyebilecekleri ve söyledikleri derecedeki güzel şiiirleridir.

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

Üçüncü kısım, orta derecedeki şairleridir.

Dördüncü kısım, ortanın altındakiler ve beşinci kısım ise, olmasaydı daha iyi olurdu, diyebileceğimiz aşağılık sözleridir¹⁰³.

Burada şunu da belirtmemiz de uygun olur: İbnu'l-Esîr, tasvire düşkünlükte yeni anlamlar ortaya koyma meziyetini, sadece Mutenebbî'ye vermektedir. Yeni ve eski diğer bütün şairlerin tamamının, bu konuda Mutenebbî gibi yepyeni bir anlam değil, kabul edilebilir bir kelime bile söyleyememiş olduklarını ifade etmektedir¹⁰⁴.

¹ İsmi Habîb b. Evs'tir. 190 yılında doğmuştur. 228 (veya 229 ya da 231) yılında Musul'da vefat etmiştir. Esmer, uzun boylu ve dili biraz kekeme idi. Ebû Nehşel b. Hamîd et-Tûsî adlı biri, kabri üzerine bir kubbe yaptırmıştı. *Murûcu'z-Zehab*, Mısır baskısı, II, 279'da görüldüğü üzere çok şakacı idi. Hattâ bazen şakalarını, dinî sorumluluğunu etkileyecek derecede ileri götürdüğü olurdu.

² İbn Reşîk el-Kayravânî'nin şiir eleştirisine dair çok ustaca yazdığı *el-'Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, Matba'a-i Sa'âdet baskısı, Mısır, I, 63. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*'nin sahibi 'Âmidî, bu şerefi sadece Buhturî'ye veriyor; adı geçen eser, s. 6. *el-İbâne 'an Serikâti'l-Mutenebbî Lafzan ve Ma'nen*, s. 6, Mısır, Matba'a-i 'Abbâsiyye baskısında ise, Buhturî'nin beş yüz şairin adını küçümsemek değil de, onların şöhretlerini kiskandığı için bunca şairin divânlarını yakmış olduğu görülmektedir.

³ Kuzey Suriye'de tarihî bir şehir (S.N.).

⁴ *el-'Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 22.

⁵ *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, s.4.

⁶ Halîfe Muktedir'in birinci defa tahttan indirilmesinden sonra, el-Murtazâ Billâh (ya da er-Râzî Billâh; *Ebû'l-Ferdâc*, II, 62); ya da el-Muntasif Billâh (*Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâfi ve'l-Mensûb*, s. 150); ya da el-Ğâlib (*Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 365) lakabıyla halife olan zâttır. Abbâsi halifelerinin on üçüncüsü olan Mu'tezz'in oğludur. Meşhur bir şair olup, teşbih ve istiâreleri birinci derecede sayılır. Muberrid (öl. 286) ve Sa'leb (öl. 291)'den ders almıştır. *el-Bedi'* adıyla beş bölüm hâlinde yazdığı kitabında, istiâre, tecnîs, tibâk, reddu'l-'aciz 'ale's-sadr ve mezheb-i kelâmiden ilk defa o bahsetmiştir. *Simâru'l-Kulûb*'da Teşbihâtü İbni'l-Mu'tezz ve Hilâfetu İbni'l-Mu'tezz (s. 150) adı altında iki örnek verilmektedir ki, birincisi güzel teşbihler için, ikincisi de bir günlük olan halifelik süresinden dolayı, bir şeyin hızlıca yok olması konusunda örnek olarak verilmiştir. ez-Zehr ve'r-Riyâd ve Eş'âru'l-Mulûk adlı eserlerinden başka bir de şair biyografilerini içeren bir eseri vardır. 247'de doğmuş, 296'da öldürülmüştür.

⁷ *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, s. 8.

⁸ *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, s. 9; *el-Meselu's-Sâ'ir fi Âdâbi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, s. 160, (Bulak baskısı, 1282)'de Ebû'l-'Umeysil'e Ebû Sa'îd ed-Darîr de ekleniyor. *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-el-Bâb (el-'İkdu'l-Ferîd* kenarında, II, 277)'de Ebû Temmâm için konuştuğunda belagatli konuşur ve hazır cevaptı deniyor.

⁹ Bu kitap, misafir olduğu Ebû'l-Vefâ'nın kütüphanesinde kalmış, sonradan Ebû'l-'Avâzil adlı birisi tarafından İsfahan'a getirilmiş ve orada çok fazla rağbet görmüştür.

Bir çok şerhleri olup en meşhurları İbn Cinnî (öl. 392)'nin şerhiyle Ebû'l-Hilâl el-'Askerî (öl. 395)'ninkilerdir. Ebû'l-Hasen b. Side (öl. 458)'nin altı cilt hâlindeki *el-Enik* adlı şerhi ve Ebû'l-'Alî el-Merzûkî (öl. 421) ve Ebû Zekeriyâ Hatîb-i Tebrîzî (öl. 502)'nin küçük, orta ve büyük olmak üzere üç boy şerhleri vardır. *Hamâse* adıyla Buhturî ve Ebû's-Sâdât b. eş-Şecerî (öl. 542)'nin de birer eseri vardır. Ebû'l-Hasen b. Ebî'l-Ferec el-Basrî (öl. 647)'nin de telif etmiş olduğu bir *Hamâse-i Basriyye*'si ve Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (öl. 449) bir *Hamâse*'si vardır ki, bu sonuncusu sadece şarabın kınanmasına dairdir.

¹⁰ Bu adamın bilfiil sakalık yaptığı da söylenmektedir. Nitekim Mutenebbî'nin Mu'izzuddevle Ebû'l-Hasen Ahmed'in veziri meşhur Muhellebî'yi, Bağdat'a geldiğinde methetmeye tenezzül etmemesi üzerine, bu vezirin teşvikiyle Irak şairleri Mutenebbî'ye hücumlarında, babasının bilfiil saka olduğunu hiciv ve hücumlarına sermaye olarak kullanmışlardır.

11

وقضى الله بعد ذلك اجتماعا
كان تسليمه على وداع

بأبي وددته فافتقنا
فافتقنا حولا فلما ألقينا

"Sevgiliye babam feda olsun! Ayrı düştük, yine Cenab-ı Hak bizi birbirimize kavuşturdu. Bir yıl ayrı düştükten sonra kavuştuğumuz zaman da selâmını hemen vedalaşma takip etti."

¹² Bu şiir " سيف الصدود على أعلى مقلده " (*Vazgeçirme kılıcı onun boynundadır; bununla aşıkları öldürür.*) diye başlar ki, boş olduğunu söylediğimiz ikinci mısrasının yerine koyduğu da " يغري طلي وامقيه في تجرده " ve " بكف أهيف ذي مطل بموعده " dir. İbnü'l-Kattâ'ın girişteki sözü edilen mısrayı ikinci yaparak, birinci mısranın yerine koyduğu da " وشادن " mısrasındır. Sekizinci beyitten itibaren mana yönünden bozuk olduğunu söylediğimiz bu şiirin beşinci beyti de:

والغبد يقبح إلا عند سيده

أن يقبح الحسن إلا عند طلعتة

"Güzellik ancak o ortaya çıkınca çirkinleşir; Güzelliğin, efendisinin yanında çirkinliği meydana çıkar." Demek olacak ise de bu mana için kelimelerde eksiklik vardır. Bkz.

"Ukberî, I, 319, Bulak baskısı) ve *el-'Urfu'l-Tayyib*, s. 8.

¹³ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, Kütüphane-i Umûmîdeki yazma nüsha, s. 3, No: 5405; basılı nüshası da vardır.

¹⁴ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s.3, Umumî Kütüphane nüshası.

¹⁵ Kendisi de Kâfûr İhşîdî hakkındaki kasidelerinin birinde:

رغبت عن شعر في الرأس مكذوب

ومن هوى الصدق في قولي وعادته

"Sözlerimde ve davranışlarımda doğruluğu prensip edindiğimden, başımda boyalı saç bulundurmamak istemem." demektedir.

¹⁶ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s.32,

¹⁷ لا يخطر الفحشاء لي بالي.

18

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

	وترى الفتوة والمروة والابو هن التلات المانعات للذني	ة في كل مليحة ضراتها في خلوي لا الخوف من تبعاتها
19	هجرت الخمر كالذهب المصفى	فخمري ماء مزن كاللجين
20	وأخ لنا بعث الطلاق الية	لا عللن بهذه الخرطوم
ve	سقاني الخمر قولك لي بحقي مينا لو حلفت وأنت تأتي	وود لم تشبه لي بمدق على قتلى بما لضربت عنقي
21	وأنفس ما للفتى ليه	وذو اللب يكره انفاقه
22	أمط عنك تشبيهي بما وكأنه	فما أحد فوقي ولا أحد مثلي

“Bana benzetmek için ... Filan diye sözler söylemeyi bırak! Benden üstün ve hatta bana denk hiçbir kimse yoktur.”²³

ومن يبيغ ما أبغي من المجد والعلی
تساوي الحايا عنده والمقاتل

“Her kim benim arzuladığım şeref ve yüceliğe talip olursa, onun için yaşamak ile ölüm eşit olur.”

²⁴ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 3.

²⁵ *el-İbâne 'an Serikati'l-Mutenebbî Lafzan ve Ma'nen*, s. 7, Mısır, Matbaa-i Abbâsiyye baskısı.

²⁶ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 5 vd.

²⁷ Seyfuddevle'nin amcasının oğludur. Hem şair, hem de meşhur bir kahramandır. Bunlara esir düşüp İstanbul'a getirilmişti. 357'de öldürülmüştür. Divânı Beyrut'ta basılmıştır. Şiirleri arasında, İstanbul'daki esaret hatıralarını içeren kısımlar vardır.

²⁸ *el-'Umde fî Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdihi*, II, 133.

²⁹ *el-'Umde fî Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdihi*, II, 134.

³⁰ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 19 vd.

³¹

لا يحزن الله الأمير فإني

لأخذ من حالاته بنصيب

“Cenab-ı Hak Emîri -Seyfuddevle- üzmesin! Çünkü o mahzun olacak olursa, her hâlinde ona katılan ben de üzülürüm.” Seyfuddevle’nin kölesi Yamâk’ın mersiyesindedir. Kâfûr İhşîdî’nin bana yaptırmış olduğu kutlama evinde de, “Ben sendenim. Bir vücuttaki organlardan biri sevimli bir durumla karşılaşıncsa, başka bir organ onu tebrik eder mi?” der.

³³ Meyyâfârikîn’de vefat eden Seyfuddevle’nin ablası için Seyfuddevle ayrıldıktan sonra Kûfe’den bir hükümdara göndermiş olduğu mersiyede bu kadının gülmesinin güzelliğini zikretmiştir ki, şerh edenler bunu edebe aykırı bulmaktadırlar. Daha doğrusu bu konuda *Yetîmetu’l-Dehr* sahibi gibi, Mesâvir b. Muhammed er-Rûmî hakkında ikinci kasidesinde İbn Yezdâz için söylemiş olduğu "ويل بيوله لإفخاذا" dedi "فإن لحث" kelimesini ve Huseyn b. İshâk et-Tenûhî için söylemiş olduğu kasidenin

"حيض" kelimesini zikretmeliyiz. حاضت في الحذور العوائق

يفضح الشمس كلما ذرت الشم

س بشمس منيرة سوداء

“Güneş her doğuşunda, siyah ve parlak bir güneşin karşısında daima rezil olmaktadır.” Maksadı Kâfûr İhşîdî’dir.

إن في ثوبك الذي المجد فيه

لضياء يزري بكل ضياء

“Senin şerefi taşıyan elbisenin içinde her aydınlığı rezil eden bir ışık vardır.”

إنما الجلد مليء وبييض النفس

س خير من ابييض القباء

“Deri elbise gibidir. Ruhun beyazlığı, elbise gibi olan cilt beyazlığından elbette daha hayırlıdır.”

من لبيض الملوك إن تبدل اللو

ن بلون الستاذ والسحناء

“Beyaz renkli padişahlar, hocanın -Kâfûr İhşîdî- renk ve görünüstünde olmayı temennî ederlerse de, onların bu arzularını kim karşılayabilir.”

ومن ينفق الساعات في جمع ماله

مخافة فقر فالذي فعل الفقر

³⁶ Meşhur müçtehit Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin yeğenidir. Dil ve soy biliminde önde gelenlerden olup, aynı zamanda şair ve edebiyatçıların birinci tabakasında sayılır. Başlangıçta Seyfuddevle’nin edipleri ve şairlerinin meclisinin toplandığı yer olan sarayından feyz almıştı. Risâleleri –edebî üslupla yazılmış mektupları- meşhurdur. 388 yılının Ramazan ayında Nisâbûr’da vefat etmiştir.

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

³⁷ Bu şairden maksat İbn Ebî Fenen'dir.

³⁸

يلوم على البخل الرجال ويخجل

وإن أحق الناس باللوم شاعر

³⁹ Mutenebbî der ki: Çocukluğumda Kûfe'den Bağdat'a gelmiştim. Yanıma yalnız beş dirhem para alıp çarşıda gezerken meyveci dükkanının birinde gördüğüm turfanda karpuzlardan almak ve üzerimdeki parayı vermek istedimse de, yüzüme bile bakmayarak, "O, alacağın şey değildir... On dirhemdir." dedi. Bu kötü davranış beni üzdüyse de karşılık vermedim. O sırada bir tacir, satıcıya olabildiğince bir şekilde bu turfanda karpuzların fiyatını sorup, beş dirhem olduğunu öğrendiyse de, satıcı onun verdiği iki dirheme razı oldu ve ayrıca yakındaki evine kadar da götürdü. Ben bu adama, dükkanına döndüğünde istediği beş dirhemi verecek ve ona taşıtmayacaktım; ama söylediğimde yine azarlarcasına "Sus... O yüz bin dinar sahibidir..." deyince, ben de yüz bin dinar sahibi olmadan halk arasında hürmet görmeyeceğimi anlayarak, o gün bugündür para toplamakla meşgulüm. *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 33.

⁴⁰ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 37.

⁴¹ Ebû'l-Ferec 'Abdulvâhid b. Nasr b. Muhammed, 397'de vefat etmiştir. İyi şairlerden sayılır.

⁴² İsmi Huseyn b. Ahmed olup, Hemedânlıdır. Meşhur olduktan sonra Halep'te kalarak Seyfüddeve'ye bağlılığını bildirdi. 370'de burada vefat etti. Dil, Arap dili ve kırâatta önderdi. Nahiv alanında *el-Cumel* ve kırâ'at-ı seb'a ile ilgili *el-Bedi'* gibi eserleri vardır.

⁴³ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 30-31.

⁴⁴ İbn Kuteybe *Kitâbu's-Şi'r* ve *'ş-Şu'ara'* sında bu beyti

بدا حاجب منها وضنت بحاجب

فصدت كان الشمس تحت قناعها

şeklinde en-Nemir b. Tevleb'e ait olarak gösteriyor.

⁴⁵ *Yetîmetu'd-Dehr*, Mutenebbî'ye ait bölüm.

⁴⁶ Annesinin, Hemedân kabilesine mensup olduğu doğrudur; ve iyi kadınları arasında sayılırdı. Bkz.: *Ensâbu's-Sem'ânî*.

⁴⁷

لا لشيء إلا لأني غريب

بيدي أيها الأمير الأريب

دم قلب بدمع عين يدوب

اولام لها إذا ذكرتي

es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî; Dîvâmında yoktur

⁴⁸

ووالدني وكندة والسبيعا

امنسي السكون وخضرموتاً

49

بكيت عليها خيفة في حياتها
وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما
حرام على قلبي السرور فإنني
اعد الذي ماتت به بعدها سما

50

إن الذي خلفت خلفي ضايح
مالي على قلقي إليه خيار
وإذا صحبت فكل ماء مشرب
لولا العيال وكل أرض دار
اذن الأمير بأن أعود إل
صلة تسير بذكرها الأشعار
يهم

⁵¹ Kanserîn hizasında Halep'e bağılı bir kasabadır. *Mu'cemu'l-Buldân*.

⁵²

لا تحسن الوفرة حتى ترى
منشورة الضفرين يوم القتال
على فتى معتقل صعدة
يعلها من كل وافي السبال

⁵³ Övdüklerinden Ebû 'Alî Hârûn b. 'Abdil'azîz el-Evrâcî adlı birinin bu şekilde köpek ve doğanlarla yaptığı avda, Mutenebbî'nin bulunmuş olduğuna teessüf etmesi üzerine bu konuda istekli olmadığını kendinden öğreniyoruz.

⁵⁴ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Hâysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 23.

⁵⁵ Mutenebbî bu padişah ile bizzat savaşlarda bulunduğunu ve diğer şairlerin, çarpışmaların yalnızca seslerini duymakla yetindiklerini şöyle söylüyor:

ليت الملوك على الأقدار معطية
فلم يكن لديء عندها طمع
رضيت منهم بأن زرت الوغى فرأوا
وإن قرعت حبيك البيض فاستمعوا

⁵⁶ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Hâysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 23.

⁵⁷ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Hâysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 23.

⁵⁸ *es-Subhu'l-Mebnî 'an Hâysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 23.

⁵⁹ *İbni Esîr Târihi*, VIII, 94.

60

خرج بأرض سلمية من عمل حمس في بني عدي . وقبض عليه ابن علي الهاشمي في قرية يقال لها (كوتلين) وامر النجار فجعل في رجله وعنقه قرمتين من خشب الصفصاف فقال المتني:

زعم المقيم بكوتلين بأنه
من آل هاشم بن عبد مناف
فأجبتة مذ حرت من أبنائهم
صارت قيودهم من الصفصاف

“Humus’a bağılı Selmiyye’ye, Benî ‘Adî içerilerine doğru gitti. Kevteleyn adlı köyde İbn ‘Alî el-Hâşimî, kendisini esir edip, söğüt ağacından boyun ve ayaklarına bir bukağı geçirtti. Mutenebbî bundan dolayı Kevteleyn de bulunan kimse kendisini Hâşim ailesinden zannediyor... Ben de... Evet... Sen onlardan olduğundan beri

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

onların bukağaları söğüt ağacından oldu, dedim.” Anlamındaki şiirini söyledi. (Bu şiir dîvânında yoktur.)

61

من ذات ذى الملكوت أسمى من سما	يا أيها الملك المصطفى جوهرأ
فتكاد تعلم علم مالن يعلما	نور تظاهر فيك لاهوتية
من كان يحلم بالاله فاحلما	أنا مبصروا ظن أني نائم

62

والموت متى كحبل الوريد	دعوتك عند انقطاع الرجا
وا وهن رجلي ث قل الحديد	دعوتك لما براني البلى
وها أنا في مخفل من قروود	وكنت من الناس في مخفل
وحدي قبل وجوب السجود	تعجل في وجوب الحدود
بين ولادي وبين القمودي	وقيل عدوت على العالم

“Tamamen ümitsizlik içinde ve etrafım ölümle sarılmış bir hâlde sana iltica ediyorum. Yok olmaktayım. Demir bukağuların içinde ayaklarım hareketsiz kaldı. Meclislerin baş tarafında otururken şimdi maymunların arasında kaldım. Hakkımda dinin emrettiği cezası acilen uygulandı. Hâlbuki yaşım da henüz secdeye varacağım yaşa ulaşmamıştır. Doğmamla doğrulup oturmam arasında, dünyayı karıştırmakla suçlanıyorum.”

⁶³ Fîrûzâbâdî de Kâmûs'un en-Nebe' maddesinde der ki:

"وتبا ادعا هاو منه المتنبى أحمد بن الحسين خرج إلى بني كلب وادعى أنه حسنى ثم ادعى النبوة فشهد عليه بالشام وحبس دهراً ثم استتيب وأطلق."

64

خفى عنك في اليهجا مقامي	أبا عبد الاله معاذاني
نخا طريقته بالمهجع الجسام	ذكرت جسيم ما طلي وأنا
لخضب شعر مفرقه حسامي	ولو برز الزمان إلي شخصاً

65

أي عظيم لأتقي	أي محل ارتقى
لمه وما لم يخلق	وكل ما قد خلق ال
كشعرة في مفرقي	محتفر في همي

Bu zat hikâyesini şöyle tamamlıyor: “Ben kendim için bîat etmiş olduğum gibi ailem için de bîate etmişim. Bilâhare Şam dolaylarındaki bütün şehirlerin ahâlisinin kendisine bîat ettikleri duyuldu.

Mutenebbî, bu mucizesini çöl Araplarından öğrenmişti. Ben Sukûn ve Hadramevt'te pek çok defalar Arapların bu “mucizeyi?” göstermiş olduklarını hatırlarım. Koyun ve deve sürülerinden ve istediklerinde ev ve köylerinden yağmuru başka bir yöne gönderirlerdi. Bunu yağmur taşı (Cidde taşı) vasıtasıyla yaparlar. (*es-Subhu 'l-Mebnî 'an Haysiyeti 'l-Mutenebbî*, s. 11, 12 ve 13.)

66

أنا في أمة تداركها الله
ما مقامي بأرض نخلة إلا
غريب كصالح في ثمود
كمقام المسيح بين اليهود

67

ومهمه جبته على قدمي
بصارمي مرتد بمخبرتي
تعجز عنه العرامس الذلل
مجتزئ بالظلام مشتمل

68

لاناقتي تقبل الرديف ولا
أشد عصف الرياح يسبقه
بالسوط يوم لرهان أجهدها
تحتي من خطوها دهاها

⁶⁹ Şeyh Nizâmî Gencevî hakkında Feyz-i Hindî, Mutenebbî'nin bu **İbret**lerine telmihte bulunarak şöyle der:

از سحر کار ی کنجور کنجه خیز بپرس
که داشت کلکش برک نج غیب ثعبان ی
بنظم او بر سد نظم غیر آکر بر سد
مخیل متنب ی بنظم قرآن ی

70

وإن عمرت جعلت الحزب والدة
فالموت أغدر لي والصبر أجمل بي
والسمهري أحمأ والمشرقي أبأ
والبرا وسع والدنيا لمن غلب

71

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

	والبر أوسع والدينا لمن غلب	ولا تحسبن المجد زقاً وفيئة
72	لأنهم من طول ما التثموا مرد كثير إذا شدوا قليل إذا عدوا	سأطلب حقي بالقنا ومشايخ تقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا
73	فالان أقحم حتى لات مقتحم والحرب أقوم من ساق على قدم	لقد تصبرت حتى لات مصطبر لا تركزن وجوه الخيل ساهمة
74	74 <i>Yetîmetu'd-Dehr</i> 'in Mutenebbî'ye ait özel bölümü.	
75	إلى أن بدت للضيم في زلازل	وما زلت طودا لاتزول مناكيي
76	وحتى متى في شقوة وإلى كم تمت وتقاسى الذل غير مكرم يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الغم	إلى أي حين أنت في زي محرم وإلا تمت تحت السيوف مكروما فتب واثقاً بالله وثبة ماجد
77	وذكر جود ومحصولي على الكلم ومن عصى من ملوك العرب والعجم	أرى أناساً ومحصولي على غنم معياد كل رقيق الشفرتين غدا

78 'Abdulvâhid b. 'Alî Haleplidir. 350'den sonra vefat etmiştir.

79 *Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 27.

80 *Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî*, s. 59

81 İsmi Muhammed b. Hasen'dir. Dilcilerin meşhur ve önde gelenlerindedir. 388 yılında, doğduğu yer olan Bağdat'ta vefat etti.

82 *el-'Umde fî Sinâ 'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 87.

83 *el-'Umde fî Sinâ 'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 194.

84 *el-'Umde fî Sinâ 'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 157.

85 *el-'Umde fî Sinâ 'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 157.

86 *el-'Umde fî Sinâ 'ati's-Şi'r ve Nakdihî*, I, 160.

87 Bir kelimeyi, bir mısra veya beyitte iki değişik anlamda kullanmaktadır.

⁸⁸ *el-'Umde fî Sinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdihi*, II, 4.

⁸⁹ *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 432.

⁹⁰ *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 183.

⁹¹

كل آخائه كرام بني الدن يا ولكنه كريم كرام

Beytindeki آخائه kelimesi garibliğiyle beraber gerekli de değildir. Çünkü kelimenin yerine آخوانه diyebilirdi. *el-'Umde fî Sinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdihi*, II, 205. Ayrıca,

جفخت وهم لا يجفخون بما بهم شيم على الحسب الأغر دلائل

deki جفخت yerine aynı anlama gelen فخرت kelimesini kullanabilirdi ve o zaman bu tuhaflık ve çirkinlik ortadan kalkardı. *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 92.

⁹² لهذا الأبي (لهذا الأبي) deki (فأرحام شعر يتصلن لدنه) kelimesinin nûn'unun şeddeli olması ve

لهذا الأبي (لهذا الأبي) deki (فأرحام شعر يتصلن لدنه) kelimesinin kullanılması gibi. Bu kelime Arapçada kullanılmamaktadır. *Yetîmetu'd-Dehr*'in Mutenebbî'ye ait kısmı. Birinci mısra 'Alî b. Ahmed et-Tâ'î ve ikincisi Huseyn b. İshâk et-Tenûhî hakkındaki kasidelerdendir.

⁹³ *el-'Umde fî Sinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdihi*, I, 82.

⁹⁴ *el-'Umde fî Sinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdihi*, I, 51.

⁹⁵ *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 454.

⁹⁶ *el-'Umde fî Sinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdihi*, II, 57.

⁹⁷ وأما أبو الطيب المتنبى فإنه أراد أن يسلك مسلك أبي تمام فقصرت عنه خطاه ولم يعطه الشعر في قياده ما أعطاه لكنه حظي في شعره بالحكم والأمثال واختص بالإبداع في وصف مواقف القتال وأنا أقول قولاً لست فيه متأثراً ولا منه مثلماً وذلك أنه إذا خاص في وصف معركة كان لسانه أمضى من نصالها وأشجع من أبطالها وقامت أقواله للسامع مقام أقوالها حتى تظن الفريقين تقابلاً والسلاحين قد تواصلوا فطريقه في ذلك تضل بسالكة وتقوم *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 471.

⁹⁸ *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, s. 489.

⁹⁹ اتباع الفقرة الغراء بالكلمة العوراء والأفصاح بذلك في شعره عن كثرة التفاوت وقلة التناسب وتنافر الأطراف وتخالف الأبيات وما أكثر ما نجوم حول هذه الطريقة ويعود لهذه العادة السيئة ويجمع بين البديع النادر والضعيف الساقط فيبناه، يصوغ أفخر حلى وينظم أحسن عقد وينسج أنفوس وشى ويختال في حديقه ورد اذا به قد رمى بالبيت أو بالبيتين في أبعاد الاستعارة وتعويض اللفظ وتعقيد المعنى أو المبالغة في التكلف والزيادة في التعمق والخروج إلى إفراط والإحالة أو السفسفه والركاكة أو التبرد والتوحش واستعمال الكلمات الشاذة فمحا تلك المحاسن وكدر *(Yetîmetu'd-Dehr)*. مرارة لامساغ لها صفائها واعقب حلاوتها

¹⁰⁰ لا يصدق الوصف حتى يصدق النظر.

¹⁰¹ Seyfüddevlé'nin yeğeni Ebû Tağleb'in hocasıydı. 377'de hayattaydı. Güçlü şairlerden olmakla beraber faydalı eserleri de vardır. *en-Nuzhe ve'l-İbtihâc, Kitâbu'l-*

MUTENEBBÎ'DEN ÖNCE ŞİİR

Envâr, Kitâbu Tafdîl-i Ebî Nuvâs 'alâ Ebî Temâm ve diğçerleri. İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb, V, 375-376.

¹⁰² *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî, s. 35.*

لما تأملت شعره بعين المعدلة البعيدة عن الهوى وعين المعرفة التي ماضل صاحبها وما غوى وجدته أقساماً خمسة¹⁰³ خمس في الغاية التي انفرد بها دون غيره وخمس من جيد الشعر الذي يساويه فيه غيرع وخمس دون ذلك وخمس في غاية المتقهرة التي لا يعبأ بها وعدمها خير من وجودها (*el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve's-*

Şâ'ir).

¹⁰⁴ *el-Meselu's-Sâ'ir fî Âdâbi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir, s. 471.*

TANITIM

MODERN ARAP ŞİİRİ

Musa YILDIZ*

Doç. Dr. Mehmet YALAR tarafından hazırlanan, *Modern Arap Şiiri (Kavram-Kaynak-Yapı)* adlı kitap, Arasta Yayınları arasında 2003 yılında Bursa'da yayımlandı.

Ülkemizde Arap şiiriyle ilgili olarak yapılan ilk çalışma, Nihad ÇETİN hocamız tarafından *Eski Arap Şiiri* adıyla 1973 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Bu çalışma dışında muallaka şiirleri ve müstakil olarak bazı şairlerle ilgili eserler de kaleme alınmıştır. Müstakil olarak modern Arap şiiriyle ilgili bu çalışma alanında bir ilk olma özelliğine sahiptir.

Doğasında zorluk ve çekiciliği birlikte barındıran bir sanat türü olarak şiirin, yazılması ve anlaşılması kadar, üzerinde çalışmanın da, özen, sabır ve dikkat gerektiren zor bir iş olduğu, bu alanla ilgilenenlerin malumu olan bir gerçektir. Üzerinde çalışılacak konunun “Modern Arap Şiiri” olması ise, -bu güne dek konuyla ilgili Türkçe müstakil eserler ortaya konmamış olması sebebiyle- bu alanda çalışmayı daha da zorlaştırmaktadır.

Oysa, Arap toplumu açısından çok yönlü bir diriliş, canlanış ve sürekli bir çağdaşlaşma hareketi; Arap şairi için de, kendi ruh dünyası, içinde yaşadığı toplum ve kendisini çevreleyen doğayla olan ilişkilerinin yeniden düzenlenişi demek olduğundan, “Modern Arap Şiiri”, son derece önemli bir ilgi ve araştırma alanı oluşturmaktadır. Nitekim başta bazı batılı oryantalistler olmak üzere, pek çok ülke ve ulus edebiyatçılarının, bu konuyu uzmanlık alanı olarak seçtikleri bilinmektedir. Kaldı ki, Arap dünyasıyla sahip olduğumuz güçlü tarihin ve kültürel bağların yanı sıra, günümüzde de eğitim kurumlarımızda Arap dilinin değişik düzeylerde okutulması ve üzerinde akademik çalışmalar yapılması nedeniyle, bu alan genelde Türk toplumu, özelde de Türk aydını ve edebiyatçısı için cazip ve bakir bir saha olarak durmaktadır.

Aynı şekilde Türk edebiyatı ve şiirinin de, Arap toplumu ve edebiyatçıları için benzer çekiciliğe sahip olması gerekir. İşte bu realiteden hareket eden yazar, yaklaşık bir asırlık bir zaman dilimini kapsayan kitabını bir giriş ve üç bölümden meydana getirmiştir.

Eserin giriş kısmında, Cahiliye ve İslamî dönemlerde şiirin edebî çalışmadaki yeri işlenmiştir.

Birinci bölümde, kavram olarak modern Arap şiiri ve Arap şiirinin modernleşmesi ile ilgili yaklaşımlar konu edilmiştir.

İkinci bölümde, modern Arap şiirinin beslendiği kaynaklar; klâsik Arap şairleri, modern batı şairleri, parnasyen bazı Arap şairleri, realist bazı Arap şairleri, sürrealist bazı Arap şairleri, sembolist bazı Arap şairleri ve varoluşçu bazı Arap şairleri alt başlıkları altında ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, modern Arap şiirinde yapı başlığı altında, modern Arap şiirinde biçim, içerik ve konular incelenmiştir.

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

TANITIM

Eserde modern dönem şairlerinden Hafız İbrâhîm, Adonis (Alî Ahmed Sa'îd), Bedr Şâkir es-Seyyâb, Yûsuf el-Hâl, Halîl Mutrân, Nizâr Kabbânî, Nâzik el-Melâ'ike ve Fedvâ Tukân gibi çok sayıda Arap şairi ve Türkçe çevirileriyle beraber şiirlerine yer verilmiştir.

Sonuç olarak, yoğun ve titiz bir çalışma ürünü olan bu eser, ülkemizde alanında bir boşluğu doldurmaktadır. Bu alanda çalışma yapacak araştırmacıların yararlanacağı türden bir eserdir. Tarihte uzun yıllar birlikte yaşadığımız ve şu anda da aynı coğrafyayı paylaştığımız Arap dünyasının şiiri ile ilgili akademik olan bu eseri yayımlayarak ilim dünyasına kazandıran Doç. Dr. Mehmet YALAR beye teşekkürlerimi arz ederken; tarihî bağlarımızın güçlü olduğu Arap dünyasının edebiyatıyla ilgili bilimsel ve popüler çalışmaların ülkemizde daha çok yapılmasının, toplumların birbirlerini tanımasını açısından yararlı olacağı kanaatini taşımaktayım.

TANITIM

ÇAĞDAŞ LİBYA EDEBİYATI ŞİİR SEÇKİSİ

Musa YILDIZ*

Çağdaş Libya Edebiyatı Şiir Seçkisi, Dr. Nurettin CEVİZ'in başkanlığında, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arapça Öğretmenliği Ana Bilim Dalı son sınıf öğrencilerinden Esmâ AYDEMİR, Dildare KOCATÜRK, F. Betül BEYCA, Gürkan DAĞBAŞI, Murat ÖZCAN, Sadık BOL ve Tahran NURİYEY tarafından hazırlanarak Aktiv Yayınevi, Arap Dili Serisi yayınları arasında Haziran 2005'te çıktı.

Ülkemizde Arap şiir seçkisi, ilk olarak Nuri PAKDİL tarafından *Arap Şiiri -Güldeste-* adıyla 1976 yılında yayımlanmıştır. Bu eserde yer alan şiirlerin tamamı, Fransızcaya yapılmış çevirilerden aktarılmıştır. Bunun dışında zaman zaman çeşitli bilimsel ve popüler dergiler ile internette faaliyet gösteren şiirle ilgili bazı sayfalarda Arap dünyasından münferit şiir çevirileri yayımlanmıştır. 2004 yılında da Rahmi ER tarafından hazırlanan ve Kültür Bakanlığı yayınları arasında çıkan *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*'nde de çeşitli Arap ülkelerinden yirmi üç şairin toplam kırk üç şiirinin çevirisi yer almıştır. Bu şiirlerin tamamı yetkin bir üslupla Arapça orijinallerinden yapılmıştır.

Çağdaş Libya Edebiyatı Şiir Seçkisi de bu çalışmalardan farklı olarak Libya şiirine özgü hazırlanmıştır. Sürekli bir biçimde tarihî ve kültürel bağlarımızın olduğu dile getirilen Libya'nın edebiyatçıları ve şairleri ülkemizde fazla tanınmamaktadır. Ülkeler arasındaki barış ve güvene dayalı istikrarlı ilişkiler, siyasetçiler tarafından sağlanmaya çalışılırken, edebî ve kültürel yönden birbirini tanımanın da halklar arasındaki dostluğun pekişerek devam edebilmesine çok önemli bir katkı sağlayacağı malumdur. İlginçtir ki Libya edebiyatıyla ilgili ilk çeviri tarafımdan yapılmıştır. O da Libyalı edebiyatçı Ahmed İbrâhîm el-Fakîh'in *Efsane Adam* adlı kısa öyküsüdür. Bkz. *Merdiven Aylık Sanat Dergisi*, S.11, Temmuz 1998, s.24.

Çağdaş Libya şiirinden örneklerin yer aldığı bu seçki, öğrendikleri dili, şiir dili gibi zor ve riskli bir alanda kullanmaya istekli ve bu seçkiye katkıda bulunmak amacıyla bir araya gelmiş, yukarıda isimleri belirtilen bir grup öğrenciyle birlikte ortaya çıkarılmıştır. Bu seçkide yirmi yedi şaire ait toplam kırk iki şiir Türk okuyucusuna sunulmuştur. Bu şairlerin isimleri şöyledir:

1. İbrâhîm el-Ustâ Ömer
2. Ömer Selîm el-Hâcî
3. Abdullatîf el-Mesellâtî

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

TANITIM

4. Miftâh Ahmed el-Ammârî
5. Hasan es-Sûsî
6. Alî er-Rukay'î
7. Cîlânî Muhammed Treybişân
8. Abdullah Kuheyl
9. Alî Sıdkî Abdulkâdir
10. Ebû Bekr eş-Şerîf
11. Hasen Muhammed Sâlih
12. Mustafâ Heykel
13. İdrîs Muhammed et-Tayyib el-Emîn
14. Muhammed el-Kiş
15. Â'îşe İdrîs el-Mağribî
16. el-Cîlânî Ferec el-Melhûf
17. Halîfe Muhammed et-Tillîsî
18. Muhammed Şaklîle
19. Esmâ et-Tarablusî
20. Ferec el-'Arabî
21. Abdulvahhâb el-Harârî
22. Sa'îd el-Mahrûk
23. Ahmed el-Fakîh Hasen
24. Ferec el-'Uşşe
25. Muhammed eş-Şaltâmî
26. Abdurrahmân el-Cu'aydî
27. es-Sunûsî Habîb

Ülkemizin kültürel mirasını devraldığı Osmanlı Devletinin bir vilayeti olan Libya şiiri ile ilgili bu eseri yayınlarak ilim dünyasına kazandıran grup adına Dr. Nurettin CEVİZ'e şükranlarımı arz ederken; tarihî bağlarımızın güçlü olduğu Libya'nın edebiyatıyla ilgili bilimsel çalışmaların ülkemizde de yapılmasının, bazı roman ve öykülerinin de Türkçemize çevrilmesinin, toplumların birbirlerini tanımaları açısından yararlı olacağı kanaatini taşımaktayım. Şiir severler ve edebiyat tutkunları Libyalı dostlarının hislerini hissetmek istiyorlarsa bu seçkiyi mutlaka okumalıdır.