

NÜŞHA

YIL: V
SAYI: 19
GÜZ 2005

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Veyis Değirmençay

Ömer Ferit Kam'ın Afgan Kralı Emânullah Han'a Methiyesi ve Hâkânî-yi
Şîrvânî'nin Eyyân-ı Medâyin Adlı Kasidesine Naziresi

Orhan Başaran

Fars Şiirinde Doğruluk Sembolü Olarak Elif

Mehmet Şirin Çıkar

Temel Kaynakları Bağlamında “İlmu'l-Edeb” Terimi ve İçeriği

Atilla Yargıcı

I. Abbasi Dönemi Zühd Şairleri

İlyas Karlı

Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları

Norman Calder/Yusuf Alemdar

Kurrâ' (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği

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: 19, Güz/Autumn 2005

Nüsha

Yıl: 5, Sayı: 19, Güz 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 Tülüçü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Halil Tokar (İstanbul Ü.)

Redaksiyon:

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

Yönetim yeri:

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

İrtibat (Correspondence Adress)

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

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):
Yurt İçi : 30 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: 0312-229 99 28

ISSN 1303-0752

ANKARA 2005

SUNUŞ

19. sayısıyla yayın hayatında beşinci yılını tamamlayan Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi artık emekleme dönemlerini geride bırakmış ve ayakları üzerinde durabilen bir dergi hâline gelmiştir. Yayın kurulumuz bu zamana kadar gösterdiği titizliğini muhafaza ederek, dergimize gelecek makalelerde daha seçici olacak, alanına katkıda bulunacak araştırma ürünü özgün çalışmaları değerli hakemlerimizin incelemesine gönderecek ve böylece beş yıldan bu yana tutturduğumuz akademik seviyeyi korumaya devam edecektir.

Dergimizin on dokuzuncu sayısı Arap ve Fars edebiyatları ile ilgili altı makale ve dört tanıtım yazısından oluşuyor. Bu makalelerin genç araştırmacılara yeni ufuklar açacağı düşüncesindeyiz.

Yeni yılda yirminci sayıda buluşmak arzusuyla.

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 kâğıda 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

Veyis Değirmençay

Ömer Ferit Kam'ın Afgan Kralı Emânullah Han'a Methiyesi ve Hâkânî-yi Şîrvânî'nin Eyvân-ı Medâyin Adlı Kasidesine Naziresi..... 7

Orhan Başaran

Fars Şiirinde Doğruluk Sembolü Olarak Elif 23

Mehmet Şirin Çıkar

Temel Kaynakları Bağlamında “İlmu'l-Edeb” Terimi ve İçeriği47

Atilla Yargıcı

I. Abbasi Dönemi Zühd Şairleri 57

İlyas Karşlı

Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları69

Norman Calder/Yusuf Alemdar

Kurrâ' (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği91

Altan Çetin

Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler (Tanıtım)103

Nejdet Gürkan

Asr-ı Saadet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitabet (Tanıtım)107

Musa Yıldız

Modern Libya Edebiyatı (Tanıtım)109

Yusuf Doğan

İbn Zülâk'ın “Ahbâru Sibeveyh el-Mısri” Adlı Eseri (Tanıtım)111

C O N T E N T S

Veyis Değirmençay

Ömer Ferit Kam's Panegyric to Amânullah Khan, Who is the King of Afghan and His Imitation to Khâqânî of Shirwan's Qasidas Named Madâin Ayvân7

Orhan Başaran

The Letter of Alif as a Symbol of Righteousness in Persian poetry23

Mehmet Şirin Çıkar

The Term "İlm al-Adab" and Its Content According to Its Basic Sources ...47

Atilla Yargıcı

Ascetism Poets During First Abbasid Period57

İlyas Karlı

Mistakes of Translation from Arabic into Turkish69

Norman Calder/Yusuf Alemdar

The Qurrâ' and the Arabic Lexicographical Tradition91

Altan Çetin

The Turks through the Eyes of Muslim Geographers in the Middle Ages.....103

Nejdet Gürkan

The Addressing in the "Asr al-Saadat" and the First Caliphs Period107

Musa Yıldız

Modern Libyan Literature109

Yusuf Doğan

The "Akhbar Sibavayh al-Mısri" of Ibn Zûlâk111

VEYİS DEĞİRMENÇAY

ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂİN ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ

Veyis DEĞİRMENÇAY*

Özet: Bu makalede, Ömer Ferit Kam'ın, Afgan kralı Emânullah Han'a, 29 Mayıs 1928'de İstanbul'da Dârülfünun'u ziyareti münasebetiyle yazıp okuduğu; içinde hem kralı hem de onun yakın arkadaşı Mustafa Kemal Atatürk'ü övdüğü 49 beyitlik Farsça methiyesi ile Hâkânî-yi Şîrvânî'nin meşhur kasidesi *Eyvân-ı Medâin*'e naziresi olan 16 beyitlik yine Farsça bir kasidesi Türkçeye tercüme edildi. Ömer Ferit Kam, Türk, Arap, Fars ve Fransız dillerini, edebiyatlarını ve felsefelerini bilen, çalışmalarını din, tasavvuf, felsefe, edebiyat ve kısmen tarih alanlarında yoğunlaştıran, Türk dili ve edebiyatının, düşünce tarihinin büyük ustalarından olan araştırmacı, düşünür, öğretim üyesi, yazar ve aynı zamanda Türkçe ve Farsça şiirler yazan bir şairdir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Ferit Kam, Afgan Kralı Emânullah Han, Methiye, Nazire, Hâkânî-yi Şîrvânî.

Ömer Ferit Kam's Panegyric to Amânullah Khan, Who is the King of Afghan and His Imitation to Khâqânî of Shirwân's Qasidas Named Madâin Ayyân

Summary: In this study, a 49 couplet Persian eulogy (mathiya) in which both Amânullah Khan, the king of Afghan and his closer friend Atatürk were praised was written by Ömer Ferit Kam on the occasion of his visit to Darulfunun in Istanbul in 29 May 1928. Then a 16 couplet eulogy (qasida), Kam's pastiche to Khâqânî of Shirwân's, was translated into Turkish. Ömer Ferit Kam, one of the big masters of Turkish language and literature, was fluent in Turkish, Arabic, Persian, and French languages as well as literatures; and focused his researches on religion, philosophy, literature, Sufism, and partially on history. He was a researcher, thinker, teacher, and writer. He was also a poet who wrote in Turkish and in Persian.

Keywords: Ömer Ferit Kam, King of Afghan Amânullah Khan, Panegyric, Imitation, Khâqânî of Shirwân.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (veyis0065@hotmail.com).

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂ'İN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

Ömer Ferit Kam

1 Şaban 1280'de (11 Ocak 1864) İstanbul Beylerbeyi'nde dünyaya geldi. Babası, Çankırlı Deli Kurtoğulları'ndan Sadık Efendi'nin oğlu, ilk doktorlardan Gazi Ahmed Muhtar Paşa'dır. Annesi, yine Çankırlı Molla Kuzu ailesinden Emin Efendi'nin kızı Fatma Fitnat Hanım'dır.¹

Ferit Kam, ilkokuldan sonra Beylerbeyi Rüşdiyesi'ni bitirince babasının isteğiyle Mekteb-i Mülkiyye-yi Şâhâne'ye kaydoldu; fakat bir yıl sonra ayrılarak Hukuk Mektebi'ne girdi. Babasının ölümü üzerine ikinci sınıfta öğrenimini yarıda bıraktı. Özel hocalardan dersler aldı. Fehmi Efendi'den Arapça, Polanyalı Hayreddin Efendi'den Fransızca, İskender Efendi'den Farsça öğrendi. 1890'da Fahri Bey'in kızı Fatma Rukiye hanımla evlendi. İki kız bir oğlan üç çocuğu oldu.

1887'de Bâbiâli Tercüme Odası'nda mütercim olarak göreve başladı. 1888'de Beylerbeyi Rüştüyesi'nde Fransızca muallimliği yaptı. Ayrıca cami derslerine de katılarak 1905'te Mustafa Âsım Efendi'den icazet aldı. Aynı yıl İran'ın İstanbul elçisi Rızâ Dâniş Han'ın Lahey Barış Konferansı hakkında yazdığı şiiri Türkçeye çevirdiği için İran hükümeti tarafından kendisine *Şîr-i Hurşid* nişanı verildi. 1914'te Dârülfünun'da Türk edebiyatı müderrisliğine, 1917'de Süleymaniye Medresesi'nde Felsefe-i umumiye tarihi müderrisliğine, 1919'da Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye üyeliğine atandı. Bir yıl sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi metinler şerhi müderrisi oldu. Bir ara açığa kaldı. Sonra 1924'te Dârülfünun İran edebiyatı müderrisliğine atandı ve 1933'te bu görevden uzaklaştırıldı. 1936-1941 yıllarında Maarif Vekaleti Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu üyesi olarak çalıştı. 1943'te Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi İran edebiyatı öğretim üyeliğine tayin edildi. 22 Mayıs 1944'de vefat etti. Ankara'da Cebeci Asrı Mezarlığı'na defnedildi.

Küçük yaştan itibaren eski divanları okuyan, klâsik kaynakları inceleyen; eski simya ve kimyadan astroloji ve astronomiye, mitolojiden tarihe, kelâmdan tasavvufa kadar birçok alanda bilgi sahibi olan Ferit Kam, çalışmalarını din, tasavvuf, felsefe, edebiyat ve kısmen tarih alanlarında yoğunlaştırdı. Türk ve Fars edebiyatları alanındaki çalışmaları ve birikimi yanında Fransız edebiyatını ve şiirini de yakından tanıdı. O, Türk, Arap, Fars ve Fransız dillerini, edebiyatlarını ve felsefelerini bilen usta bir araştırmacı, düşünür, öğretim üyesi, yazar ve aynı zamanda Türkçe ve Farsça şiirler de yazan bir şairdir.

Ferit Kam, Mehmet Âkif'in yakın dostu ve Sırat-ı Müstakim'in yazarlarından. Onun ilgilenmediği konu, dalmadığı problem yok gibidir. Öğ-

VEYİS DEĞİRMENÇAY

renme hırsı ve düşünme alışkanlığı kendisini fikri tatminsizliğe ve şüpheyeye, dolayısıyla fikir buhranına kadar götürdü. Onu bu cendereden felsefe sistemleri ve filozoflar kurtaramadı; ama Mevlânâ ve Mesnevi'si şüphe denizinde boğulmaktan kurtardı; sonra akla ve fikre ağırlık verdi. Devrinin birçok aydını ve düşündürü gibi çeşitli felsefi meseleler üzerine eğildi. Ateizm, nihilizm ve panteizmin, vahdet-i vücudun ve materyalizmin kaynakları, doğurduğu problemler, karamsarlık, kadercilik ve determinizmin ahlâki yönden olumsuz tesirleri, ölüm, ruh ve imanla ilgili meseleler; aklın gücü; milliyet şuurunun fert ve toplum üzerindeki etkileri, inkârın psikolojisi, insan hürriyeti ve daha birçok konularla meşgul oldu.

Şiirlerinde *Ferid* mahlasını kullanan Kam, Türkçe şiirlerinden başka, Farsça şiirler de kaleme aldı. Bunlar, Afgan kralına yazdığı 49 beyitlik mesnevi ve Fars edebiyatının ünlü şairi Hâkânî-yi Şirvânî'nin (520-595/1126-1199) meşhur kasidesi *Eyvân-ı Medâiyin*'e nazire olarak ilk mısramını da tazmin ettiği 16 beyitlik şaheser bir kaside yanında 12 ve 9 beyitlik iki gazel ve yine 8 beyitlik Mevlânâ 'Âşır Efendi adına bir başka gazel; 11 kıta ve 2 rubaiden oluşan şiirlerdir.²

Eserleri: Türrhat (İlk şiirleri), Şiir Defteri, Âsâr-ı Edebiyye Tetkîkatı Dersleri, Şerh-i Mütûn Ders Notları, İran Edebiyatı Tarihi, Afgan Şairleri, Felsefe Lugatçesi, Dini Felsefi Musahabeler, Vahdet-i Vücûd, Eski İran'da Felsefe, Hall-i Mesele-i Tabiat ve Emile Boirac'tan çevirileri, Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlak ve İlm-i Mâba'de't-tabîa.

Ferit Kam'ın adı geçen şiirlerinden ilk ikisi ve Türkçe çevirisi

1. Afgan Kralı Emânullah Han'a Methiye

Şehnâme vezninde yazılan ve 49 beyitten ibaret olan bu şiir, Afgan kralı Emânullah Han'ın 29 Mayıs 1928 tarihine rastlayan Çarşamba günü İstanbul'da Dârülfünun'u ziyareti sırasında Ferit Kam tarafından okunmuştur.³

Şiir, mesnevi türünde ve hafif bahrinin feûlün, feûlün, feûlün, feûl vezninde kaleme alınmış olup, 1928 yılında kenarı matbu tezhipli olarak kitap şeklinde basılmıştır.⁴

Bu şiirin yazılış sebebini Tahir Olgun şöyle anlatır: "...Afganistan hükümdarı Emânullah Han'ın İstanbul'a geleceği ve Dârülfünun'u ziyaret edeceği işitilmişti. O vakit orada Fârisî edebiyatı tarihi kürsüsüne şeref veren Ferit Bey, hükümdarın ziyareti esnasında okumak üzere *Şehnâme* vezninde uzunca bir mesnevi nazmetmişti. *Senin anlayışına itimadım vardır, şunu dinle* diyerek o garrâ manzumeyi bendenize okudu. Eser, bizim çıkışamayacağımız bir yükseklikte idi. Edâ itibarıyla acemice değil, tam Acemce olduğu gibi, müeddâ itibarıyla de Firdevsî'yi kıskandıracak âhenk ve

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂYİN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

renği hâizdi. Üstadın inşâdını dinlerken hatırıma gelen ve Şehnâme şairinin bir mısramı tanzim eden,

ملک گفت احسنت ملک گفت زه

کلامی نباشد ازین هیچ به

Bundan daha üstün hiçbir söz yoktur; (çünkü) melek de ne güzel dedi, felek de ne güzel dedi beytini kıratın hitâmında okudum. Pek hoşuna gitti ve bunu doğru olarak söylediğimi yemin ile tekit ettirdi. Sonra o manzume-yi bir risale şeklinde bastırmak istedi. O vakit Şehzâde Camii'nin medreselerinden birinde işleyen bir Evkaf Matbaası vardı. Orada kitâbeli ve renkli olarak basılmış kâğıtlar bulunuyor ve isteyenlere okka ile satılıyor-du. Eserin bu kâğıtlara basılmasını tavsiye ettim. Öylece nefis bir surette basıldı. Hükümdar'ın Dârülfünun'u ziyaretinde merhum tarafından *kudûmiyye* olmak üzere okundu. Lakin Han, galiba nasıl mukabele edeceğine bilemediğinden bu ihtirâma karşı bir şey söylemeksizin yürüyüver-di. Şu kadirşinaslık çok haklı ve pek tabii olarak Ferit'i müteessir etti. O teessür esnasında benim bir sözümü hatırlamış, ona yanlış bir mâna verip bana darılmış. O söz şu idi: Ben yukarıdaki beyti okuduktan sonra, *Allah vere de bu garrâ manzume mahalline masrûf olsa, yani adamcağız onun yüksek meâlini anlayabilseydi* demiştim. Adem-i iltifatın verdiği teessür geçip de muhâkemesi avdet edince maksadımın halis bir temenniden ibaret olduğunu anlamıştı.”⁵

Agâh Sırrı Levend, bu manzumenin Londra Üniversitesi'nde İran edebiyatı uzmanı bir kişi tarafından tenkit edilip, manzume hakkındaki düşüncelerinin bir mektupla okul müdürüne bildirildiğini ve İngilizce bir kopyasının da imzasız olarak Ferit Kam'a gönderildiğini yazar. Levend, “Adını bildirmeyen tenkitçi, manzumenin, bazı kelimeleri değiştirilmek suretiyle Firdevsi'den alındığını ve orijinal bir tarafı bulunmadığını kaydederek eser hakkında fena hükmünü veriyor” şeklinde eleştirmenin görüşünü aktardık-tan sonra, “Tenkitçinin yanlış olarak kaydettiği noktaların hemen hiçbiri esasta yanlış sayılmaz” der ve eleştirilen hususlardan birkaçını aktarır. Eleştirmene göre meselâ,⁶

"سزد گر بنازد بتو روزگار

تویی آن حکیم پسندیده کار

beytinde ilk mısra Arap kefi olan (kâr), ikinci mısra Acem kefi olan (gâr) ile kafiye yapılmış. Sonra,

ز آسیب یزدان کنادش امین

بسان بهشتست افغان زمین

VEYİS DEĞİRMENÇAY

beytinin ikinci mısraındaki “zi âsîb” kelimesinin sonu kesre ile okunduğu taktirde anlam, okunmadığı taktirde ise vezin bozulmaktadır. Yine mese-lâ,

دو دست موالات فیروزتر

دو دادر بدادید با یکدگر

beytindeki “dâder”, çok az kullanılan bir kelimedir ve manzumede zorlukla anlaşılmaktadır. Sonra,

کمال جهان و جهان کمال

همین بود مطلب بدان بیهمال

beytindeki “hemîn” kelimesinden önce bir “in” kullanmak lazımdır. Niha-yet,

ز بند بلا داد ما را رها

بنیروی تیغ و بنور دها

beytinin birinci mısraındaki “hedâ (?)” kelimesi “kabir” anlamına geldiği halde manzumenin sahibi tarafından hikmet ve basiret anlamına kullanılmıştır.

Levend, “Bu itirazların ne kadar yersiz olduğu kolayca anlaşılabilir” dedikten sonra, Ferit Kam’ın tenkitçinin bu ve bu beyitler hakkında verdiği yanlış hükümleri, Vakıf gazetesine gönderdiği iki yazıda, İran şairlerinden örnekler getirmek suretiyle birer birer çürüttüğünü yazar (Vakıf gazetesi, 7-8 Ağustos 1928).⁷ Levend’in de ifade ettiği gibi İran edebiyatı uzmanının söz konusu beyitlerdeki tespitleri doğru değildir; nitekim Ferit Kam, bunları zikredildiği gibi İran şairlerinden örnekler getirerek çürütmüştür; ancak Levend’in aktardığı son beyitteki kelime “heda” ve anlamı “kabir” değerlendirmesinde bir yanlışlık olsa gerektir; çünkü kendisinin aynı yerde Farsça olarak yazdığı beyitte ve de manzumenin İstanbul Evkaf Matbaası’ndaki neşrinde kelime “heda” değil “deha”dır ve anlamı da “deha” olmalıdır.

Söz konusu şiirin adına yazılmış olduğu hükümdar hakkında bilgi verecek olursak, Emânullah Han (1892-1960), 28 şubat 1919’da Afgan tahtına geçmiş ve bir müddet sonra da İngilizlere karşı Afganistan’ın bağımsızlığını ilan etmiş Afgan hükümdarıdır. O, 1 mart 1921’de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle dostluk ve işbirliği antlaşması imzaladı. Türkiye’den ülkesine subay, doktor ve eğitimce davet etti. Atatürk’ün inkılaplarını örnek alarak bu elemanların yardımıyla büyük reformlara girişti. Aralık 1927’de çıktığı Hindistan, Avrupa, Sovyetler Birliği ve Türkiye seyahatinden Temmuz 1928’de döndükten sonra modernleşme hareketine hız verdi. Ancak bu hareketi muhafazakar zümrelerin ve bazı kabilelerin

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂYİN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

kendisine karşı ayaklanmasına yol açtı. Beççe-i Saka adlı bir eşkiya Kâbil'i kuşattı (Ocak 1929). Emânullah Han Kandehar'a kaçtı. 24 Ocak 1929'da tahtını ele geçirmek üzere harekâta girişti ise de Rusya ve İngiltere'den gerekli yardımı alamayınca harekâtını yarıda bırakmak zorunda kaldı ve 23 Mayıs 1929'da Hindistan'a kaçtı. 22 Haziran'da Bombay'dan Roma'ya gitti. 26 Nisan 1960'ta İtalya'da veya İsviçre'nin Zürih şehrinde vefat etti. Cenazesi ülkesine getirilerek Celâlâbâd'da toprağa verildi.⁸

⁹بخاکپای اعلیحضرت پادشاه افغان امان الله خان خلدالله ملکه

ایا پادشاه معالیپناه	امین خدا و امان اله
تویی آن حکیم پسندیده کار	"سزد گر بنازد بتو روزگار"
تویی آن خداوند والا نژاد	خداوند راد و خداوند زاد
که در عهدهت ای خسرو کاردان	دل آسوده هستند افغانیان
بسان بهشتت افغان زمین	ز آسیب یزدان کنادش امین
بفرمودی ارزان چو یمن قدوم	ازین لطف خرم شد این مرز و بوم
بمنجی ملت شدی میهمان	زهی میهمان و زهی میزبان
دو دادر بدادید با یکدگر	دو دست موالات فیروزتر
همین بود مطلب بدان بیهمال	کمال جهان و جهان کمال
بلی او جهانست اندر جهان	عدیلش ندیده ست چشم زمان
بنیروی تیغ و بنور دها	ز بند بلا داد ما را رها
بیکدست سیف و بدیگر قلم	بکیوان رسانید ماه علم
ز ایزد مرا هست هر دم نیاز	دهد هر دو را زندگانی دراز
همی خواهم ای شاه فرخنده فال	بعزّ حضورت کنم عرض حال
سپنجی سرا در چو من پیرزال	درست ار نگوید بگردد وبال
شمار سنینم بپایان رسید	کلاغ سیه گشت باز سفید
چو هر مرغ دارد صفیر دگر	صفیرم همینست ای دادگر

VEYİS DEĞİRMENÇAY

هر آنکس که روشندل است و ذکی	درین گر تأمل کند اندکی
ببیند که حالی دگر شد جهان	نه اینست این و نه آنست آن
دگر شد زمین و دگر شد زمان	زمان خصم جهلست بس بی امان
بداده ست آن خالق خیر و شر	کلید تصرف بدست بشر
نموده ست در وی خدا قدرتش	گهرهای پرمایهء حکمتش
مسخرّ بدو گشت گوی زمین	نه من گفته ام گفت ایزد چنین
بشر هست دانای راز کهان	همو هست گنجور گنج نهران
خودش باختر در گزیند مقام	دم اندر ستاند ز خاور پیام
نه گامی زند خود نه جایی رود	ز اقصای عالم صدا بشنود
گرزمان نورداست مانند برق	به سیر براقش چه غرب و چه شرق
ببال براقش بدرّ سحاب	چو م اهی یونس رود در بناب
ببین این خوارق که بینی دران	چه معنیست معنی طی مکان
ببین این بدایع که دانی همان	چه فحویست فحوی طی زمان
خرانه ست اینها طلسمش علوم	نه بل قدر ءه الله که اسمش علوم
هرآنکس که باشد عدوی نوی	اگر زاوی و اگر غزنوی
مکن زینهارش حمایت شها	بجانت که باشد وجودش بلا
که فکرش سقیمش و رایش عقیم	نباید که باشد به ملک مقیم
چه گر ناخنش پهن و بیموست روی	در او چون ستوراست کردار و خوی
چه گر پای او چون ستوران نه چار	ولی مغز دارد که ناید بکار
ز هر بد چنین آدمی بدتراست	که عقلش پژوهیده رای ابتراست
بدان ش بود مملکت در خوشی	بجه ل اندرونست محنتکشی
تو دانی که علمست نور مبین	سلامت بجز راه دانش مبین
بسی امرها آمد اندر نبی	بفرمود هم در حدیثش نبی

ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂ'İN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ

که گر علم باشد در اقصای چین
برو تا بدانجا و دانش بچین
همینست امر خدا و رسول
ازان رو نگرداند الا جهول
حکیم معلا لقب پیر طوس
که شهنامه اش هست گنج عروس
شدم پیرو آن امیر سخن
نه فرزند ناصر ولی رادمن
پریشان بگفتم ایا شهریار
ز گفتار بیمایه ام در گذار
گریبان گرفته ست پیری مرا
نمانده ست تاب و دلیری مرا
نه نغز آید آهنگ پیر دژم
که چنگش شکسته ست و بی زیر و بم
بباید کزین پس بگویم
ترا و به آل و تبارت دعا
شها
بزی سالها ای شه کامکار
به اولاد و احفاد و آل و تبار
از مدرسان دارالفنون ترکیه فرید استانبوا

Afgan Kralı Emânullah Han –Allah, saltanatını dâim kılsın- Hazretle-
rinin Teşrifine Dair:

*Ey büyüklerin kendisine sığındığı padişah!
Allah'ın emini, Tanrı (kullarının) sığınağı!*

*Sensin o işi makbul bilge,
"Seninle zaman övünürse değer."*

*Sensin o soylu hükümdar,
Cömert padişah, âlicenap hükümdar.*

*Çünkü senin zamanında, ey işinin ehli hükümdar!
Afganlıların içi rahat, gönülleri huzurludur.*

*Afgan ülkesi cennet gibidir;
Tanrı onu âfetten korusun.*

*Kutlu gelişinle ihsanda bulundun;
Bu lütfundan mutlu oldu bu ülke.*

Milleti kurtarmak için misafir oldun;

VEYİS DEĞİRMENÇAY

Ne güzel misafir, ne güzel ev sahibi!

*İki kardeş birbirinize verdiniz
Daha muzaffer iki dostluk eli.*

*O eşsiz ile ilgili husus bizzat buydu:
Dünyanın Kemâl'i, Kemâl'in dünyası.*

*Evet o, dünya içinde dünyadır;
Benzerini görmemiştir zamanın gözü.*

*Kılıç gücüyle ve deha ışığıyla,
Bela tuzağından kurtardı bizi.*

*Bir elinde kılıç, bir elinde kalem,
Bayrağın hilâlini Zühal yıldızına çıkardı.*

*Ben, her an Tanrı'dan niyaz ediyorum:
Her ikisine de uzun ömür versin.*

*Ey mutlu şah! Hep istiyorum,
Yüce huzurunda arzuhal edeyim.*

*Benim gibi bir ihtiyar bu dünyada,
Doğru söylemezse eğer vebal olur.*

*Yıllarımın sayısı sona erdi (ömrüm tükendi);
Siyah karga beyaz şahin oldu (saçlarım ağardı).*

*Gerçi her kuşun başka bir ötüşü vardır; ama
Benim ötüşüm (de) böyledir ey âdil hükümdar!*

*Aydın ve zeki olan herkes,
Bu hususta biraz düşünürse eğer,*

*Dünyanın bir başka hal aldığını görür;
Ne bu budur ve ne o odur.*

*Yeryüzü değişti, zaman da değişti.
Zaman, cehaletin acımasız düşmanıdır.*

*O hayrın ve şerrin Tanrısı vermiştir,
Hükümlerini insanoğlunun eline.*

*Allah'ın kudreti göstermiştir onda,
Değerli hikmet mücevherleri.*

*Yeryüzü onunla fethedildi;
Ben söylemedim; Tanrı böyle söyledi.*

İnsanoğlu dünyanın sırrını bilir.

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂYİN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

Gizli hazinenin muhafızı da odur.

*Kendisi batıda ikamet eder,
Her an doğudan haber alır.*

*Kendisi ne bir adım atar, ne bir yere gider;
(Fakat) âlemin en uzak yerinden ses(ler) duyar.*

*Şimşek gibi arş-ı âlâda yol almıştır,
Burak'ının gidişi karşısında ne batı (dayanır) ne doğu.*

*Burak'ının kanadıyla bulutu yarar (geçer),
Yünus balığı gibi suyun içinde (yüzer) gider.*

*Bu harikalara bak; çünkü onlarda görürsün,
Tayy-i mekanın anlamı nasıl bir anlamdır.*

*Bu yeni şeylere bak; çünkü bilirsin onlarla,
Tayy-i zamanın içeriği nasıl bir içeriktir.*

*Bunlar hazinedir, tılsımı ilimler;
Hayır, Allah'ın kudretidir ki, ismi ilimler.*

*Yeniliğin düşmanı olan kimse,
İster Zâvüllü olsun, ister Gazneli,*

*Sakin onu himaye etme, ey şah!
Canına yemin olsun ki varlığı belâdır.*

*Çünkü düşüncesi yanlış, görüşü yetersizdir;
Ülkende yaşamaması gerekir.*

*Gerçi tırnağı geniş ve yüzü tüysüzdür;
Ama huyu ve tabiatı hayvan gibidir.*

*Gerçi ayağı dört ayaklı hayvanlar gibi değildir;
Fakat işe yaramayan bir beyni vardır.*

*Böyle bir insan her kötüden daha kötüdür;
Çünkü akli karışık, düşüncesi eksiktir.*

*Bilgiyle memleket güzel olur.
Cehalette sıkıntı çekilir.*

*Sen bilirsin ki ilim apaçık (aydınlatan) bir ışıktır.
Esenliği bilgi yolundan başka bir yolda arama.*

*Kur'an'da birçok emir geldi,
Peygamber de hadisinde buyurdu:*

VEYİS DEĞİRMENÇAY

*İlim en uzak yer Çin'de bile olsa,
Oraya kadar git ve ilim tahsil et.*

*Allah'ın ve elçisinin emri bizzat böyledir.
Ondan ancak cahil yüz çevirir.*

*Ulu lakaplı Tûs piri bilge ki,
Şehnâme'si gelin çeyizi gibidir.*

*O söz sultanına tabi oldum;
Yardımcı bir evlat değil; fakat cömert.*

*Dağınık söyledim ey hükümdar!
Asılsız sözlerimden dolayı beni bağışla.*

*İhtiyarlık benim yakamı tutmuştur;
Bende güç ve cesaret kalmamıştır.*

*Üzgün ihtiyarın makamı güzel değildir;
Çünkü çengi kırılmıştır, (ses) telleri yoktur.*

*Bundan sonra okumalıyım ey şah!
Sana, ailene ve soyuna dua.*

*Çocuklarınla, torunlarınla, ailenle ve soyunla
Yıllarca yaşa, ey mutlu hükümdar!*

Türkiye Dârülfünun Müderrislerinden Ferîd-i İstanbûlî.

Ferit Kam, bu şiirinde hem Afgan hükümdarı Emânullah Han'ı, hem de onun yakın dostu Mustafa Kemal Atatürk'ü övmüştür.

Ona göre, Afgan hükümdarı, büyüklerin kendisine sığındığı, Allah'ın emini ve kullarının sığınağı; soylu, cömert, âlicenap, işinin ehli bir hükümdar ve işi makbul bir bilgedir. Onun sayesinde Afgan ülkesi cennet gibi olmuştur; onunla Afganlıların içi rahat, gönülleri huzurludur (1-5. beyitler). Uğurlu ayağıyla Türkiye'ye teşrif etmiş, lütufta bulunmuş ve bu nedenle bu ile ülke mutlu olmuştur. O, milletini kurtarmak için Türkiye'ye misafir olmuştur (6-7. beyitler).

Ferit Kam, 8. beyitten itibaren Mustafa Kemal Atatürk'ü (1881-1938) de anar ve Emânullah Han ile birlikte iki kardeş gibi el ele verdiklerini ve dost olduklarını ifade eder. Ona göre Atatürk eşsizdir; dünyanın Kemâl'idir ve Emânullah Han da Mustafa Kemâl'in dünyası ve dostudur. Atatürk, dünya içinde dünyadır. Dünya onun bir benzerini görmemiştir. Kılıç gücüyle ve deha ışığıyla, Anadolu'yu ve Türk milletini bela tuzağından, esaretten kurtarmış; bir elinde kılıç, bir elinde kalem, ülke bayrağını göklere çıkarmıştır. Bu arada Ferit Kam, her iki memduhu için de Allah'tan uzun ömür vermesini diler (8-13. beyitler).

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂYİN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

Ferit Kam, durumunu hükümdarın huzurunda arz etmek ister. İhtiyarlamıştır; ömrü sona ermiş, saçları ağarmıştır; doğru söylemezse vebal olur. Herkes farklı sözler söyler; onun sözleri de farklıdır (14-17. beyitler).

Aydın ve zeki olan herkes, biraz düşünse dünyanın bir başka hal aldığını görür. Ne bu budur ve ne o odur. Yeryüzü de, zaman da değişmiştir. Zaman, cehaletin acımasız düşmanıdır (18-20. beyitler).

Hayrın ve şerrin Tanrısı hükümlerini anahtarını insanoğlunun eline vermiştir. Allah'ın kudreti onda değerli hikmet mücevherleri göstermiş ve onunla yeryüzü fethedilmiştir. İnsanoğlu dünyanın sırrını bilir; gizli hazinenin muhafızı da odur (21-24. beyitler). Kendisi batıda ikamet eder; ama her an doğudan haber alır. Kendisi ne bir adım atar, ne bir yere gider; fakat âlemin en uzak yerinden sesleri duyar. Şimşek gibi arş-ı âlâda yol almıştır. Burak'ın gidişi karşısında ne batı dayanır ne doğu. Burak'ın kanadıyla bulutu yarar geçer. Yûnus balığı gibi suyun içinde yüzer gider (25-28. beyitler).

Ferit Kam, “Bu harikalara bak; çünkü onlarda tayy-i mekanın anlamının nasıl bir anlam olduğunu görürsün. Bu yeni şeylere bak; çünkü onlarla, tayy-i zamanın içeriğinin nasıl bir içerik olduğunu bilirsin. Bunlar hazinedir, tılsımı ilimler; hayır, Allah'ın ismi ilimler olan kudretidir” dedikten sonra, hükümdarın yapmakta olduğu ve yapacağı yeniliklerle ilgili bir çeşit giriş yapar (29-31. beyitler) ve öğütlerde bulunur:

Yeniliğin düşmanı olan hiçbir kimseyi, ister Zâvüllü olsun, ister Gazneli, asla himaye etmemesini; onun varlığının bela, düşüncesinin yanlış ve görüşünün yetersiz olduğunu; ülkesinde yaşatmaması gerektiğini; çünkü huyunda ve mizacında hayvan huyu ve mizacı bulunduğunu; dört ayaklı olmasa da işe yaramayan bir beyninin olduğunu ifade eder ve “Böyle bir insan her kötüden daha kötüdür; çünkü akli karışık, düşüncesi eksiktir” der. Sonra bilgiye değinir ve bilgiyle memleketin güzelleştiğini, cehalette sıkıntı çekildiğini; ilmin aydınlatan bir ışık olup esenliği bilgi yolundan başka bir yolda aramamak gerektiğini söyler. Bu hususta Kur'an'da birçok emir geldiğini ve Peygamber'in de bir hadisinde, “ilim Çin'de bile olsa alın” buyurduğunu; Allah'ın ve elçisinin emrinin bizzat böyle olup ondan ancak cahilin yüz çevirdiğini anlatır (32-42. beyitler).

Bu arada, bilge ve söz ustası Tûslu büyük Firdevsi'yi, Şehnâme'sini gelin çeyizine benzeterek över ve onu takip ettiğini söyler. Nitekim bu şiirini Şehnâme ile aynı vezinde ve aynı nazım türünde yazmıştır (43-44. beyitler).

VEYİS DEĞİRMENÇAY

Ferit Kam, bundan sonra dağınık sözler söylediğini, bu asılsız sözlerinden dolayı hükümdardan kendisini bağışlamasını ister. Çünkü ihtiyarlık yakasından tutmuş; gücü ve cesareti kalmamıştır. Makamı da güzel değildir; çengi kırılmış, ses telleri kopmuştur (45-47. beyitler).

Ferit Kam, son iki beyitte hükümdara, ailesine ve soyuna dua eder; çocukları, torunları, ailesi ve soyuyla birlikte yıllarca mutlu olarak yaşamasını diler (48-49. beyitler).

2. Hâkânî-yi Şîrvânî'nin *Eyvân-ı Medâyin* Adlı Kasidesine Nazire

Ferit Kam'ın ele aldığımız ikinci şiiri, Hâkânî-yi Şîrvânî'nin meşhur kasidesi *Eyvân-ı Medâyin*'e naziredir. Aynı vezin ve kafiye, yani hezec bahrinin mef'ûlü mefâîlün mef'ûlü mefâîlün vezninde ve (ان) ân kafiyesinde kaleme alınmıştır.

Hâkânî-yi Şîrvânî'nin kasidesinin ilk beyti:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان ایوان مداین را آیینه عبرت دان

*"Bak, ey ibret alan gönül, gözünle bir bak!
Medâyin Sarayı'nı ibret aynası bil."*¹⁰

Ferit Kam'ın kasidesi:

آبادی عالم را خود عین خرابی دان	"هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان"
امریست محال آنجا آرام دل و وجدان	عالم که در او چیزی برسان عدالت نیست
هر حال در او مکر و هر کار در او دستان	این کهنه جهان یکسر بازیچه دونان است
دعویست بسی باطل زنهار مکن ایمان	آزادی ملت را لافند بهر مجلس
زنجیر زند آخر در گردن آزادان	آنان که همی گویند این طرفه سخنها را
لیکن همگی ت زویر آری همگی بدران	این سفسطه ها یکسر مسحور کند دلها
گم گشته شود آخر در هاویه خرآن	آن کس که کند باور این طرفه سخنها را
اظلم شده اند آخر از جمله ستمکاران	آنان که شدند اول بیزار ستم پیوست
روزی که شود مقبل بینیش یکی ثعبان	آن کرمک مدبر کو در مزبلا گردی
آیین جهان اینست بیهوده مشو نالان	جمعی بیهشت اندر دیگر بجهنم در
کاخی که شد آبادان صد خانه شود ویران	رویی که چو شد خندان صد دیده شود گریان
خون دل بدبختان آبست دران بستان	بستان توانگر بین سرسبز و تری هرگاه

ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂ'İN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ

در صدر غنا بینی بس خواجه اطلس پوش
در تیه عنا هم بین صد گرسنهء عریان
همیان توانگر خود لبریز زر و سیم است
بر دوش فقیرانست انبان تهی از نان
بیچاره کسی کانرا طالع نکند یاری
آواره دلی کانرا فرصت ندهد دوران
هرچند درین وادی فرزانهء میدانی
آهسته دوان اسبت تنگست ترا میدان

*Bak, ey ibret alan gönül, gözünle bir bak!
Dünyanın bayındır yerlerini yıkılmış bil.*

*Adaletle uygun bir şeyin yapılmadığı dünyada,
Gönül huzurunun ve vicdanın olması imkansızdır.*

*Bu köhne dünya baştan başa alçakların oyuncağıdır;
Onda her durum aldatma ve her iş hiledir.*

*Meclis için milletin hürriyeti palavradır,
Birçok boş iddiadır; sakın inanma!*

*Hep bu yeni ve acayip sözleri söyleyenler,
Sonunda hürlerin boyunlarına zincir vururlar.*

*Bu safsatalar tamamen gönülleri büyüler;
Fakat hep yalan, evet her zaman kötü koku.*

*Bu yeni ve acayip sözlere inanan kimse,
Sonunda ölümler çukurunda kaybolur gider.*

*Önceleri sürekli zulümden feryat edenler,
Sonunda bütün zalimlerden daha zalim olmuşlardır.*

*Çöplüklerde dolaşan o talihsiz kurt,
Talihli olduğu zaman, büyük bir ejderha kesilir.*

*Bir grup cennette, bir grup cehennemde;
Dünyanın töresi böyledir, boş yere feryat etme.*

*Bir yüz güldüğü zaman yüzlerce göz ağlar.
Köşk mâmur olduğu zaman yüzlerce ev yıkılır.*

*Zenginin bahçesine bak; her zaman yemyeşil, taptaze.
O bahçenin suyu talihsizlerin gönül kamıdır.*

*Zenginin baş sedirinde (oturmuş) atlas elbiseli birçok efendiye bak;
İstirap çölünde de çıplak (dolaşan) yüzlerce susuza bak.*

Zengin için para kesesi, altın ve gümüşle doludur.

VEYİS DEĞİRMENÇAY

Fakirlerin omzunda ise içinde ekmek olmayan boş bir heybe vardır.

*Talihin kendisine yardım etmediği zavallı kişi!
Zamanın kendisine fırsat vermediği avare gönül!*

*Her ne kadar bu vadide meydanın bilgisi isen de,
Atını yavaş sür; çünkü meydanın dardır.¹¹*

Ferit Kam, bu şiirinde insanoğlunun etrafına bakmasını ve meydana gelen olaylardan ibret almasını öğütler. Dünyanın bayındır yerlerinin yıkıldığını, bugün de aynı olacağını; adalet üzere bir şeyin yapılmadığı dünyada, gönül huzurunun ve vicdanın olmadığını; bu köhne dünyanın baştan başa alçakların oyuncağı olup her şeyin aldatma ve her işin hile olduğunu; mecliste oturanların milletin hürriyetini düşünmek gibi bir dertlerinin bulunmadığını; palavra attıklarını; bu yeni ve acayip sözleri söyleyenlerin sonunda hürlerin boyunlarına zincir vurduklarını; bu safсата sözlerin gönülleri büyülediğini, ancak hep yalan olup onlardan her zaman kötü kokular geldiğini; bu sözlere inanan kimsenin, sonunda ölümler çukurunda kaybolup gittiğini; önceleri sürekli zulümden feryat edenlerin, sonunda bütün zalimlerden daha zalim kesildiklerini; çöplüklerde dolaşan talihsiz kurdun bile, talihi yaver gittiği zaman, büyük bir ejderhaya dönüştüğünü ifade eder ve “Bir grup cennette, bir grup cehennemde; dünyanın töresi böyledir, boş yere feryat etme; çünkü bir yüz güldüğü zaman yüzlerce göz ağlar; köşk mâmur olduğu zaman yüzlerce ev yıkılır” der. Kam, devamla zenginin bahçesine bakıldığında her zaman yemyeşil ve taptaze olduğunu; ancak o bahçenin talihsizlerin gönül kaniyla sulandığını belirtir. Böyle bir dünyada zenginin baş sedirinde atlas elbise giymiş birçok efendi vardır; fakat ıstırap çölünde de yüzlerce çıplak susuz yaşar.

Ferit Kam, zenginin para kesesinin altın ve gümüşle dolu olduğunu; fakirlerin omzunda ise içinde ekmek bile olmayan boş bir heybe bulunduğunu söyler. Sonra “Ey talihin kendisine yardım etmediği zavallı! Zamanın kendisine fırsat vermediği avare gönül! Her ne kadar bu vadide meydanın bilgisi isen de atını yavaş sür; çünkü meydanın dardır” diyerek kişinin ne kadar akıllı olursa olsun, dikkatli olması gerektiğini, yerinin dar olduğunu anlatır, öğütler verir.

¹ Ömer Ferit Kam'ın hayatı, edebî kişiliği, düşüncesi ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Levend, Ağâh Sırrı, *Profesör Ferit Kam, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1946, s. 13-107; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Dergâh yayınları, İstanbul 1988, I, 399-402; Bolay, Süleyman Hayri, *Ferid Kam*, Ankara 1988, s. 7-185; a.m.f., “KAM, Ömer Ferit”, DİA, İstanbul 2001, XXIV, 271-273; Özalp, M. Nazmi, *Ömer Ferid Kam*, İstanbul 2000, s. 11-147; Çeltik, Halil, *Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı*, Ankara 1998, s. 1-44; Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler* (sad. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 2003, s. 7-14.

**ÖMER FERİT KAM'IN AFGAN KRALI EMÂNULLAH HAN'A
METHİYESİ VE HÂKÂNÎ-Yİ ŞİRVÂNÎ'NİN EYVÂN-I MEDÂ'İN
ADLI KASİDESİNE NAZİRESİ**

² Bu şiirlerden 16 beyitlik kaside, 12 beyitlik gazel, bir sekiz ve dokuz iki beyitlik on kıta ve iki rubai (Levend, *a.g.e.*, s. 135-149; kıtanın biri, s. 80'de; Özalp, *a.g.e.*, s. 224-229), 8 beyitlik Mevlânâ 'Âşır Efendi'ye methiye (Özalp, *a.g.e.*, s. 361), 9 beyitlik bir başka gazel (Özalp, *a.g.e.*, s. 368) ve her iki eserde bulunmayan başka bir kıta (İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *a.g.e.*, I, 402).

³ Levend, *a.g.e.*, s. 79 .

⁴ Ömer Ferit Kam, *be-Hâkpâ-yi A'lâ Hazret Pâdişâh-i Afgân Emânullah Hân Hallede'llâhu Mulkehu*, Evkâf Matbaası, İstanbul 1928.

⁵ Levend, *a.g.e.*, s. 48-49.

⁶ Levend, *a.g.e.*, s. 79-80.

⁷ Levend, *a.g.e.*, s. 80.

⁸ Mehmet Saray, "Emânullah Han", DİA, İstanbul 1995, XI, s. 84-85.

⁹ Ömer Ferit Kam, *a.g.e.*, s. 1-15.

¹⁰ Hâkânî-yi Şîrvânî, *Dîvân-ı Hâkânî-yi Şîrvânî* (nşr. Cihângîr-i Mansûr), Tahran 1375 hş., s. 245-246.

¹¹ Levend, *a.g.e.*, s. 135-136; Özalp, *a.g.e.*, s. 224-225.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF
Orhan BAŞARAN*

Özet: Arap alfabesinin ilk harfi olan elif, yazılış bakımından dik ve doğru olması nedeniyle İslâm edebiyatında doğruluğun sembolü sayılmış ve insanlık, sadakat, doğruluk ve dürüstlük gibi kavramların anlatımında mazmun olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada elif harfinin Fars şiirinde bu bağlamda kullanılışı ele alınıp incelenmiş ve değişik şairlerin manzum eserlerinden seçilen beyitlerle örneklendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elif, doğruluk, harfler, harf simgeçiliği, Fars edebiyatı.

The Letter of alif as a symbol of righteousness in Persian poetry

Summary: Alif, which is the first letter of Arabic alphabet, is accepted a symbol of righteousness in Islamic literature and used to express honesty and faithfulness as well as righteousness. In this study, the use of alif in Persian poetry in this context is investigated and some related verses of different poets are given as samples.

Keywords: Alif, righteousness, letters, letter symbolism, Persian literature.

* Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü
(orhanbasaran69@hotmail.com)

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Giriş:

Arap alfabesinin ilk harfi olan elif, edebiyatın yanı sıra Arapça ve Farsça dilbilgisi, riyâziyât, nücum, kelâm, tasavvuf ve hat gibi değişik bilim ve sanat dallarında farklı anlam ve görevlerde kullanılmıştır¹. En geniş kullanım alanı edebiyat olan elif, Fars ve Türk edebiyatlarında boy, burun ve kemer gibi insan vücudu ile ilgili unsurlar; ağaç, ok, mızrak, yol ve benzeri doğaya ait nesnelere ve doğruluk, liderlik, fakirlik, gurur, kendini beğenmişlik, gam ve keder gibi kavramlar için bir benzetme malzemesi ve sembol olarak sıkça kullanılmıştır². Ayrıca elif hem Türkçe’de hem de Farsça’da bazı terkip, deyim ve darbimesellere de konu olmuştur. Dilimizdeki *elifi elifine, elifi mertek sanmak* deyimleri³ ve Farsça’daki الف بر زمین کشیدن , الف از با ندانستن gibi deyim ve terkipler⁴ bunlardan bazılarıdır. Elif harfinin bu geniş kullanım alanının bütün yönleriyle incelenmesi ancak kapsamlı bir çalışma konusu olarak ele alınmasıyla mümkün olabilir. Bu nedenle bu çalışmada, elifin Fars şiirindeki kullanım alanlarından biri olan doğruluk sembolü olarak kullanımı üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Elifin doğruluk ile ilgisi, yazılış şeklinden kaynaklanmaktadır. Elif, yazılış bakımından dik ve düz bir çizgiden ibaret olup, harfler arasında en düz ve en doğru olanıdır. Bu nedenle edebiyatta doğruluğun sembolü sayılmıştır. Elifin şekil olarak boy, asâ ve sütuna benzemesi, noktasının olmaması, kelime içinde kendinden sonraki harflerden ayrı yazılması ve kendinden önceki harflere bitişmesi gibi birtakım özellikleri de doğruluğun sembolü olması ile birlikte göz önüne alınarak, bu harfin bu alandaki kullanımı ilgi çekici bazı özellikler katılarak zenginleştirilmiştir. Fars şiirinde elifin doğruluğun sembolü olarak kullanımı, bu çerçevede tasnif edilerek ele alınmaya çalışılacaktır⁵.

1. Elif-Boy-Doğruluk

Edebiyatta elif ile insanın boyu arasında dik, düz ve doğru oluşları itibarıyla ilgi kurulur. Bu ilgi, mutlak şekilsel benzerliği ifade etmek için kullanıldığı gibi, doğruluk ve dürüstlüğün anlatımında da mazmun olarak kullanılır. Meselâ doğruluk ve dürüstlük bağlamında bu ilgiyi ele alan Melikü’s-şuarâ Muhammed Takî Bahâr (1266-1330 hş./1886-1951) bir beytinde şöyle der:

گویند هر به الف بر آید الف قدی
خود راستست و نیست خم و پیچی اندر آن⁶

Derler ki, her bin yılda elif boylu biri gelir; eğriliği büğrülüğü olmayan doğru biri.

Değişik din ve mezheplerdeki inanışa göre, her bin yılda yüce bir insan dünyaya gelerek insanları huzura ve refaha erdirir⁷. Bu beyitte, rivayetlerde bin yılda bir geleceği söylenen örnek insan, ilk mısradaki elif boylu diye nitelenmiş ve ikinci mısradaki bu nitelemenin sebebi, doğruluk ve dürüstlük olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla burada elif ile boy arasındaki ilgiyi ifade eden الف قد (elif-kad: elif boylu) terkipleri, doğruluk ve dürüstlüğün timsali olarak düşü-

ORHAN BAŞARAN

nülen şahsiyet için bir sıfat olarak kullanılmıştır. Bu mazmunu Melikü'ş-şuarâ Bahâr'dan önce kullanan Baba Tâhir-i Uryân (ö. 447/1055 [?]) şöyle der:

⁸ به ه ر الفی الف قد ی بر آید الف قدم که در الف آمدستم

Her bin yılda elif boylu biri gelir. Ben, o elif boyluyum; zira bin yılda gelmiş bulunuyorum.

Baba Tâhir, milâdî 1000 yılı civarında dünyaya gelmiş olması hasebiyle, rivayetlerde övgüyle bahsedilen zatın, kendisi olabileceği temennisini dile getirirken, söz konusu zatı elif boylu diye nitelemiştir⁹. Yukarıdaki beytinde Melikü'ş-şuarâ Bahâr'ın, Baba Tâhir'in bu beytinden esinlendiği düşünülebilir.

Sâib-i Tebrîzî (ö. 1086/1675-76) de elif-boy-doğruluk ilgisini şöyle işlemektedir:

¹⁰ کار خود را راست کن با قامت همچون الف با قد خم چون میسر نیست سر بالا کنی

Elif gibi boyunla işini doğru dürüst yap; zira bükük boyunla başını yukarı kaldırman kolay olmaz.

Sâib, beli bükük yaşlıların, başlarını kaldırmakta zorlanmaları gerçeğinden hareketle, elife benzeyen maddî boyları gibi manevî boylarını da dik tutmak isteyenlerin yani toplum içinde başı dik ve alnı açık bir şekilde dolaşabilmek isteyenlerin, işlerini düzgün ve dürüst yapmaları gerektiğini, aksi takdirde işleri düzgün olmayanların, manen belleri bükük olacağı için başı dik olarak dolaşamayacaklarını anlatmaktadır.

Ali Şîr Nevâî (844-906/1441-1501) ise bir beytinde şöyle der:

¹¹ کجی و کوتاهی دیر ملولم دارند راست خواهم الف قامت دلدار کجاست؟

Feleğin eğrilik ve kısalığı beni sıkıyor. Doğru birini istiyorum. Yarın elif boyu nerede?

Gazeline, doğruluktan eser kalmadığı için felekten şikâyet ederek başlayan Nevâî, bu beyitte, felekteki eğriliklerin artık kendisini sıkıttığını söylemekte ve bu sıkıntısını giderecek doğru birilerini ararken aklına gelen sevgilinin elif gibi boyuna sığınmaktadır. Burada sevgilinin elif gibi boyu, doğruluk ve dürüstlüğün simgesi olarak düşünülmektedir.

Elif-boy-doğruluk ilgisinin, bazen bu ilgiyi oluşturan unsurlardan birinin zikredilmeden kurulduğu da görülür. Meselâ Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691-94/1291-94) şöyle der:

¹² تو همچون الف بر قدمها سوار بهایم به روی اندر افتاده خوار

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Hayvanlar, yüz aşağı ve hakirdirler. Oysa sen elif gibi, ayaklar üstünde dikilmiş vaziyettesin.

Bostân adlı eserinin sekizinci bölümünde insanların yaratılışındaki hikmetlerden söz eden Sa'dî, insanların fizikî yaratılış itibarıyla hayvanlardan farklı olarak, elif gibi yaratıldığına dikkat çektiği bu beyitte, insanların mecazî boyunun da maddî boyu gibi olması yani doğru ve dürüst olunması gerektiğini söylemek istemektedir. Burada elif, doğruluğun sembolü olarak ele alınmış ancak doğruluk zikredilmemiştir.

2. Elif-Asâ-Doğruluk

Edebiyatta elifin şekli itibarıyla benzetildiği nesnelere biri de asâdır. Bilindiği üzere düz bir değnek olan asâ, çeşitli din ve kültürlerde dinî, siyasî ve adlî güç ve otoritenin sembolü olarak kullanılmıştır¹³. Şairler asânın düzlüğü ve bu simgesel anlamı ile elifin şekli ve doğruluğun sembolü olması arasında ilgi kurmuşlardır. Meselâ Sâib-i Tebrîzî bir beytinde şöyle der:

تا چو تیر از سینۀ چرخ مقوس بگذری چون الف از راستی در کف عصا می بایدت¹⁴

Şu kavisli feleğin sinesinden ok gibi geçebilmen için, elinde elif gibi bir doğruluk asâsı bulunmalı.

Sâib, eğriliklerle dolu olması cihetiyle kavisli diye nitelendirip yaya benzettiği felekten ok gibi eğrilmeden ayrılmak yani bu dünyada izzeti ve şerefiyle yaşayarak başı dik bir şekilde öbür aleme geçmek isteyenlerin, otorite sahiplerinin, güç ve kudret sembolü olan asâyı ellerinde bulundurdukları gibi, dünya hayatında ellerinde doğruluk asâsı bulundurmaları yani doğruluk ve dürüstlüğü ilke edinmeleri gerektiğini belirtmektedir. Burada doğruluğun anlatımında asânın yanı sıra ok da kullanılmıştır.

3. Elif-Sütun-Doğruluk

Elifin yine şekli itibarıyla benzetildiği diğer bir nesne de sütundur. Bilindiği üzere sütunlar dik ve doğru duruşları ile yapıları ayakta tutarlar. Bu münasebetle sütunlar ile elif arasında doğruluk ve dürüstlük kavramı bağlamında ilgi kurulur. Bir beytinde bu ilgiye yer veren Sâib-i Tebrîzî şöyle der:

چون الف هر چند ما را از دو عالم هیچ نیست ز استقامت سقف گردون را به پا داریم ما¹⁵

Elif gibi, iki dünyada hiçbir şeyimiz yok ise de, doğrulukla gök kubbeyi ayakta tutarız biz.

Şair burada elifi doğruluğun sembolü olarak ele almakla birlikte noktasının olmayışına¹⁶ da atıfta bulunarak ve zımnen sütunu elife benzeterek, dünyada doğruluktan başka hiçbir varlıkları bulunmadığını ancak bunun da kü-

çümsenmemesi gerektiğini; çünkü dünyanın, kendilerinin sütunlar gibi dik duruşları yani doğruluk ve dürüstlükleri sayesinde ayakta durduğunu ifade etmektedir.

4. Elif-Göğüsteki Çizikler-Doğruluk

Çeşitli nedenlerle göğse çekilen çizikler hem Fars edebiyatında hem de Türk edebiyatında mazmun olarak kullanılmış, bu çizikler genellikle düz bir çizgi şeklinde olduğu için elife benzetilmiş ve göğse çizgi çekme işi, *göğse elif çekme* ve الف بر سینه کشیدن (elif ber sine keşiden) gibi bazı tabirlerle ifade edilmiştir. Göğse elif çekmenin değişik nedenleri vardır: Âşıklar ve kalenderler sarhoşluktan, aşk ıstırabından ya da bir güzellik unsuru olarak gördüklerinden; yasta olanlar ise üzüntülerinden dolayı göğüslerine elif çekerler¹⁷. Şairler bazen doğruluğun anlatımında göğse çekilen elifleri de mazmun olarak kullanmışlardır. Meselâ Sâib-i Tebrizî bir beytinde şöyle demektedir:

18 از کجیهای تو دشمن بر تو می یابد ظفر راست باش و صد الف بر سینه دشمن بکش

Senin eğriliklerinden dolayı düşmanların sana galebe çalar. Sen doğru ol da düşmanlarının göğsüne yüzlerce elif çektir.

Sâib, göğse çekilen çizikleri elife benzeterek, doğruluk ve dürüstlük konusunda şöyle bir öğüt vermek istemektedir: Sen eğri davranışlarınla düşmanlarını sevindiriyorsun. Eğer doğru ve dürüst davranırsan, her doğru hareketin karşısında düşmanların kahrolup üzüntüden göğüslerini çizeceklerdir ve böylece elif gibi olan her doğru hareketin, düşmanlarının göğsünde birer elif ve çizik olarak kalacaktır.

Ali Şîr Nevâî de bir beytinde doğruluk kavramıyla bağlantılı olarak göğse çekilen çizikler için şöyle der:

19 هر الف کاو می کشد بر سینه از مستی و راستان را دل به سوی سینه چاک می کشد حسن

Onun, sarhoşluktan ötürü ya da güzellik düşüncesiyle göğsüne çektiği her elif, doğruların gönlünde, sinelerini yarma arzusu uyandırıyor.

Nevâî burada, doğruluğun sembolü olması hasebiyle elifi seven doğru insanların, bir kalenderin göğsünde elif şeklindeki çizikleri gördüklerinde, elife yani doğruluğa olan sevgilerinden dolayı, kendilerinin de doğruluğuna alâmet olmak üzere, hemen göğüslerine elif çekme arzusuna kapıldıklarını anlatmaktadır. Dolayısıyla göğse çekilen elifler, burada da doğruluğun sembolü olarak ele alınmıştır.

5. Elif-Alfadedeki Yeri-Doğruluk

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Bilindiği üzere elif, alfabenin başında yer alır. Elifin bu durumunu, doğruluğun sembolü olması ile birlikte ele alan şairler, bu harfin alfabenin başında yer almasına sebep olarak, onun düz ve doğru oluşunu göstermiş ve böylece önderlik ve liderlikte doğruluk ve dürüstlüğüne önemine vurgu yapmışlardır. Meselâ Vâiz-i Kazvîni (ö. 1089/1678-79) bir beytinde bu hususu teşhis sanatıyla şöyle dile getirmiştir:

20 از زبان الف این حرف شنیدم که کسی راستی تا نکند پیشه , مقدم نشود

Elifin ağzından şu sözü duydum: "Hiç kimse doğruluğu düstur edinmedikçe öne geçemez."

Dihhudâ'nın (ö. 1334 hş./1955) Şems-i Tabesî'ye (ö. 626/1228) nisbet ettiği aşağıdaki beyitte, alfabedeki yeri bakımından elif şöyle ele alınır:

21 راست از راه تقدم چون الف شد و آنجهی بد سگالش باز پس افتاده چون بی می رود

Doğru adam, önde bulunma bakımından elif gibidir; onun hakkında kötü düşünen ise, be harfi gibi onun arkasından gider.

Şair bu beyitte, elif ve be harflerinin alfabedeki yerlerinden hareketle şöyle demek istemektedir: Doğruluk ve dürüstlüğü düstur edinenler, toplum vicdanında her zaman ön sırada bulunurlar. Doğrulukla ilgisi olmayıp doğru insanlar hakkında kötü düşünenler ise toplum vicdanındaki mevkileri itibarıyla hep doğruların arkasında kalırlar; eğri olan be harfinin, doğruluğun sembolü olan elifin arkasında kaldığı gibi.

Mevlânâ (ö. 672/1273), bu yönüyle elifi *Mesnevi*'deki bir beytinde şöyle ele alır:

22 چون الف از استقامت شد به پیش او ندارد هیچ از اوصاف خویش

Elif gibi, doğruluğu yüzünden öne geçmiş; onda, kendi sıfatlarından hiçbir şey kalmamıştır.

Alfabenin başında yer alması ve noktasının olmaması nedeniyle elifi örnek vererek Hz. Peygamber'den söz eden Mevlânâ burada şunu anlatmaktadır: Doğruluğu yüzünden alfabe harflerinin önüne geçen elif gibi, Hz. Peygamber de *emrolunduğun gibi dosdoğru ol*)²³ âyetine sınımsız sarılarak istikâmet ve doğruluktan ayrılmadığı için önder ve rehber konumuna geçmiş ve yine Allah adına hareket ettiği için, noktası olmayan elif gibi, beşerî vasıflardan sıyrılmıştır²⁴.

Elif, alfabede olduğu gibi ebcedde de başta yer alır. Bu nedenle elife *ebcedin ilk harfi* de denir. Enverî (ö. 585/1189 [?]) bir beytinde şöyle der:

25 چون حرف آخرست ز ابجد گه سخن وز راستی چو حرف نخستین ابجدست

O, konuşmada ebcedin son harfi; doğrulukta ise ebcedin ilk harfi gibidir.

Ebcedin ilk harfi elif, son harfi ise gayındır. Şair burada memduhu Meccüddîn Muhammed b. Nasr b. Ahmed'i [?] doğruluğu yönüyle elife benzetmektedir. Şairin, konuşması bakımından memduhunu gayın harfine benzetmesi ile ilgili olarak değişik yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan biri şöyledir: Gayın harfinin ebceddeki sayısal değeri olan bine Farsça'da hezâr denir. Hezâr aynı zamanda bülbül demektir. Dolayısıyla şair burada, konuşması bakımından memduhunu bülbüle benzetmek istemiştir²⁶.

6. Elif-Elifin Diğer Harflerin Aslı Olması-Doğruluk

Bir yoruma göre alfabe harflerinin aslı eliftir. Diğer bir ifadeyle alfabe harfleri, elifin değişik şekillere girmiş hâlden ibarettir²⁷. Elif ile ilgili bu yorumu, bu harfin doğruluğun sembolü olması bağlamında ele alan Sûzenî-i Semerkandî (ö. 569/1173), Mahmûd b. Abdülkerîm'i [?] övdüğü kasidesinde onun doğruluk ve dürüstlüğünü dile getirirken şöyle der:

چون الف کز راستی اصل حروف معجم است در مقام راستی باشد مقیم
چون الف صدر سرافرازان خود شد لاجرم تا به حرف یا و حرف با و تا و تا و جیم²⁸

Doğru oluşundan ötürü alfabe harflerinin aslı sayılan elif gibi, doğruluğu dolayısıyla doğruların makamında bulunur.

Be, te, se, cimden ye harfine kadar olan bütün harflerin önünde bulunan elif gibi, ileri gelenlerin başı oldu.

Sûzenî, yukarıdaki ilk beyitte elifin alfabe harflerinin aslı sayılmasına sebep olarak onun doğru oluşunu göstermiş, ikinci beyitte ise bu harfin alfabenin başında yer almasını da yine doğruluk bağlamında ele almış ve kullandığı bu mazmunlarla, memduhunun bulunduğu liderlik konumunun, onun doğruluk ve dürüstlüğünün semeresi olduğunu belirterek ona övgüde bulunmuştur.

7. Elif-Noktasının Olmaması-Doğruluk

Ülkemizde eskiden Kur'ân harflerinin öğretiminde, çocukların harfleri iyice kavramalarını sağlamak amacıyla harflerin, şekilleri itibarıyla çeşitli nesnelere benzetildiği ya da noktalarının sayı ve konumuna dikkat çekildiği bir tekerleme kullanılırdı. "Elif üvendire gibi, be tekne gibi, ... cim karnında bir nokta, ... fe kuzu başlı, kaf koyun kafalı, ye yılan benzer" gibi²⁹. Farslarda da buna benzer bir tekerleme vardı: الف هیچ/چیزی ندارد, ب یکی در زیر دارد, ت ... دو تا بر سر دارد ... (elif hiç/çizi nedâred, be yekî der zîr dâred, te do tâ ber ser dâred: elifin hiç/bir şeyi yok, be'nin altında bir nokta var, te'nin üstünde iki nokta var...) gibi. Bu tekerleme içinde kullanılan الف هیچ/چیزی ندارد sözü zamanla deyimleşmiş ve elif, fakirlik ve yoksulluğun sembolü hâline gelmiştir³⁰. Şairler elifin bu durumunu, doğruluğun sembolü olma özelliğiyle birlik-

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

te ele alarak çeşitli yorumlar yapmışlardır. Meselâ Vâiz-i Kazvîni bir beytinde elifin bu iki farklı özelliğini bir arada değerlendirerek şöyle bir yorum getirmiştir:

به حال راستان پی بردم آنگاه که گفت استاد : «الف چیزی ندارد»³¹

Doğru olanların hâlini, hoca, “elifin bir şeyi yoktur” dediği zaman anladım.

Şair, maddî olarak herhangi bir şeye sahip olmayan doğru ve dürüst insanları, yukarıda anlatılan iki özelliği nedeniyle elife benzetmiştir.

8. Elif-Vahdet-Doğruluk

Elif, kendinden sonraki harflerle birleşmediğinden, şeklen bir rakamına benzediği gibi ebcedde sayı değeri olarak da bir rakamını karşıladığından ve aynı zamanda Allah lafzının ilk harfi olduğundan dolayı tasavvufta vahdetin sembolü olarak ele alınır. Buna mukabil diğer harfler de kesreti ifade eder³². Mücîrüddîn-i Beylekânî (ö. 586/1190) bir beytinde elifin bu yönü ile doğruluğun sembolü olması arasında ilgi kurarak şöyle der:

به راستی رسی اندر جهان وحدت از آنک الف به راستی از با و جیم گشت جدا³³

Vahdet âlemine ancak doğrulukla varabilirsin. Onun içindir ki elif, doğru oluşu ile be ve cimden ayrılmıştır.

Elifi hem vahdetin hem de doğruluğun sembolü olarak ele alan şair, bu beyitte, Allah'ın birliğini idrak etmenin yolunun doğruluktan geçtiğini, doğruluktan uzak kalınması hâlinde vahdet sırrını anlamanın mümkün olamayacağını belirtir ve elifi vahdetin sembolü kılan ve kesreti ifade eden be ve cim gibi diğer harflerden farklı kılan özelliğinin, onun doğruluğu olduğunu söyler.

9. Elif-Sükûnet-Doğruluk

Sağa sola eğik olmayıp dik ve düz bir çizgiden ibaret olması, girintisi, çıkıntısı ve noktasının bulunmaması nedeniyle elif, edebiyatta huzur ve sükûnetin anlatımında mazmun olarak kullanılır. Vâiz-i Kazvîni bir beytinde elifin bu özelliği ile doğruluğun sembolü olması arasında ilgi kurar ve şöyle bir yorumda bulunur:

مطمئن باشند دائم راست کیشان دور نیست در میان حرفها حرف الف گر ساکن است³⁴

Doğru yolda olanlar, daima huzur ve sükûnet içinde bulunurlar. Bu tuhaf bir şey değildir; harfler arasında elif harfi de sakindir.

Elif dışındaki harfler sağa sola kıvrılarak çeşitli şekillere girmişlerdir. Oysa elif sade, dik ve düz bir çizgiden ibarettir. Elif ve elif dışındaki harflerin

bu durumunu insanlarla karşılaştıran şairin bu yorumunu şöyle izah etmek mümkündür: Doğru insanlar, belirli ilkeler çerçevesinde hareket eder ve ne zaman ne yapacaklarını bilirler. Olaylar karşısında belli duruşları vardır. Bu nedenle daima büyük bir huzur ve sükûnet içinde bulunurlar. Dürüst olmayan insanlar gibi sağa sola yalpalamaz ve bu nedenle huzursuz olup sükûnetlerini kaybetmezler.

10. Elif-Diğer Harfler-Doğruluk

Yukarıda belirtildiği gibi elif, dik ve doğru yazılışı ile diğer harflerden ayrılır ve doğruluğu temsil eder. Be (ب), cim (ج), dal (د), lam (ل), nun (ن), gibi bazı harfler de eğri büğrü yazıldığı için, doğruluğun karşıtı olarak eğriliğin sembolü sayılmıştır. Şairler bu harfleri elif ile karşılaştırarak, doğruluk ve dürüstlük bağlamında çeşitli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Meselâ Baba Efdal-i Kâşânî (ö. 667/1268-69 [?]), yalandan sakındırıp doğruluğu öğütlediği aşağıdaki rubaisinde, elifi doğruluğun sembolü, be harfini ise eğriliğin simgesi olarak ele almıştır:

35 تا حرمت تو بود بر پیر و جوان زنهار مگو دروغ با خلق جهان
مانندۀ بی مباح و خم چون چوگان مانندۀ تیر راست باش و چو الف

İnsanlara sakın yalan söyleme ki genç-yaşlı herkesin yanında hürmetin olsun.

Ok ve elif gibi doğru ol; be ve çevgen gibi eğri olma.

Burada, doğruluğun anlatımında elif ve be harflerinin yanı sıra ok ve çevgen de kullanılmıştır. Ok, elif gibi, doğruluğu; çevgen ise be harfi gibi, eğriliği itibarıyla teşbih unsuru olarak ele alınmıştır.

Neyyir mahlaslı Mîrzâ Muhammed Takî (1248-1312/1832-1895), elif ve cim harflerini karşılaştırdığı beytinde şöyle der:

36 به خامه زن که مرا از چه گوژپشت نوشتی بکوش و قد چو الف راست کن که جیم نگوید

Gayret et de boyunu elif gibi dik ve doğru tut; çünkü cim, kâtibe “beni niçin eğri yazdın” demez.

Elifin yazılışı bellidir; düz, dik ve doğrudur. Cim harfinin de yazılışı bellidir; o da eğri büğrüdür. Bir kâtip, elifi eğri yazarsa, elif ona itiraz edebilir. Ama cim harfini eğri yazdığına, cim “beni niye eğri yazdın” diyemez. Çünkü eğrilik kendinde vardır. Şair burada elif ve cim harfleri ile şöyle bir öğüt vermek istemektedir: “Sen doğru ve dürüst ol. Böyle olursan, kimse sana dil uzatamaz. Eğer sen doğru ve dürüst olmazsan, aleyhinde konuşanlar olacaktır ve sen de onlara karşı bir şey diyemezsin.” Bu beyitte elif-boy-doğruluk ilgisi de bulunmaktadır. Çünkü doğruluk tavsiye edilirken, “*Boyunu elif gibi dik ve doğru tut*” denmektedir.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) de bir beytinde elif ve cim harflerini şöyle ele alır:

37 استواء خط رای او اگر بیند الف از خجالت زین سبب در پیش دارد سر چو جیم

Elif, onun görüş çizgisinin doğruluğunu görürse, utancından cim gibi başını önüne eğer.

Kasidesinde Celâyirli hükümdarı Sultan Üveys'i (757-776/1356-1374) öven Selmân, onun görüş çizgisinin doğruluğundan söz ederken, sembol olarak doğruluk için elifi, eğrilik için de cimi kullanmış ve temsili bir ifadeyle, dosdoğru olan elifin bile onun görüş çizgisinin yanında, utancından başını cim gibi önüne eğdiğini belirtmiştir.

Nîmâ Yûşic (ö. 1338 hş./1959) ise bir şiirinde,

38 توفیر نداده ای الف را از جیم ذره نگرینخته ز شیطان رجیم

Elifi cimden ayırt etmemiş, şeytandan zerre kadar kaçmamışsın.

derken, muhtemelen elifi doğruluğun, cimi de eğriliğin sembolü olarak ele alıp, “doğruluk ile eğrilik arasında bir fark gözetmemişsin”, demek istemiş olmalıdır.

Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) elif ve dal harflerini şöyle ele alır:

39 ز بار غم الف قدم ار چو دال شود گر از تو روی بیبچم بود ز عین ضلال

Gam yükünden elif boyum dal gibi olur da senden yüz çevirmiş olursam, bu, dalâletin ta kendisi olur.

İnsanın, ilâhî aşk yolunun sıkıntılarına dayanamayıp istikamet, sadakat ve doğruluktan sapsması hâlinde dalâlete düşeceği ifade edilen bu beyitte, elif gibi olan boyun dal gibi eğilmesi, istikamet çizgisinden sapma anlamında kullanılmıştır. Hallâc, başka bir beytinde elif ve nun harflerini kullanarak aynı mazmuna şöyle yer vermektedir:

40 ز عین جهل بود گر ز عشق بر گردم ز بار غم الف قدم ار شود چون نون

Gam yükünden elif boyum nun gibi olsa bile, aşk yolundan dönmem cahillik olur.

Kivâmî-i Râzî (VI/XII. asır) de bir beytinde elif ve dal harflerini şöyle ele alır:

ترسکار از خشم حق باش و به عفوش دار امید کرده در خوف و رجا دل چون الف قامت چو دال⁴¹

Korku ile ümit arasında gönlünü elif, boyunu da dal edip, Hakkın gazabından kork ve affından ümitvar ol.

Gönlü elif etmek, sadakat ve doğruluk üzere bulunmak; boyu dal etmek ise Hakkın huzurunda eğilmek yani ibadet etmek anlamında kullanılmıştır.

Felekî-i Şîrvânî (ö. 587/1191) elif ve lam harflerini bir beytinde şöyle yorumlar:

42 ساخته در خدمتت دل چو الف قد چو لام بسته میان خسروان⁴³ پیش تو چون لام الف

Padişahlar sana hizmette gönüllerini elif, boylarını da lam edip, senin huzurunda lam-elif gibi kemer bağlamışlardır.

Yukarıda olduğu gibi burada da gönlü elif etmek, sadakat ve doğruluk üzere bulunmak manasında kullanılmıştır. Boyu lam etmek ise saygı ile eğilmek ve itaat etmek anlamındadır. Bu beyitte elif ve lam harfleri ile ilgili bu değerlendirmeye ilâveten, bu iki harfin birleşmesinden meydana gelen lam-elif (ل) de yazılışı bakımından, kemal-i sadakat ve itaatle kemer bağlamış, emre amade bir nefere benzetilerek yoruma ayrı bir zenginlik katılmıştır.

Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (357-440/967-1049), elif ve nun harflerini ele aldığı rubaîsinde şöyle der:

44 گاهی چو الف راست گهی چون نونند خلقان تو ای جلال گوناگونند
کز خاطر و فهم آدمی بیرونند در حضرت اجلال چنان مجنونند

Ey celâl sahibi Allah 'ım, senin yaratıkların türlü türlüdürler; bazen elif gibi doğru bazen de nün gibidirler.

Senin azamet ve celâlin karşısında mecnuna döner, akıl ve şuurlarını kaybederler.

Bu beyitte insanların doğruluk ve eğriliği, bu kavramların sembolü olan elif ve nun harfleri ile ifade edilmiştir.

Nâsır-ı Husrev (394-481/1004-1088 [?]) de bir beytinde elif ve nun harflerini şöyle ele alır:

45 چونک الف مردمی کنون نون شد؟ چون الفی بود مردمی به مثل

İnsanlık darbimeselerde elife benzetilirdi. İnsanlık elifi şimdi nasıl nun oldu?

Nâsır-ı Husrev, bir kasidesinde zamaneden şikâyet ederken söylediği bu beyitte, vefâ, sadakat ve doğruluk gibi ulvî kavramları içinde barındıran insanlığın hep elife benzetildiğini, diğer bir ifadeyle elifin, hep insanlığın ve doğruluğun sembolü olarak kullanıldığını; ancak kendi zamanında durumun

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

değiştirdiğini, insanlık ve doğruluk elifinin nun gibi eğrilverdiğini yani zamane insanların sadakat ve doğruluktan uzaklaştığını anlatmak istemektedir.

Mu‘izzî (ö. 518-21/1024-27 [?]) ise elif ve nun harflerini ele aldığı beytinde şöyle der:

46 کسی که با تو دلش چون الف نباشد راست
ز هیبت تو شود قامتش خمیده چو نون

Gönlü sana karşı elif gibi doğru olmayanın boyu, senin heybetinden nun gibi bükülürsün.

Mu‘izzî, Sultan Melikşâh’ın övgüsüne dair olan kasidesinde, elif ve nun harflerini kullanarak Sultan’ın muhaliflerine beddua ettiği bu beyitte, Sultan’a karşı gönlü elif gibi olmayanların yani ona karşı sadakat duygusu içinde bulunmayanların boylarının nun gibi olmasını yani beli bükük, âciz ve zelif bir duruma düşmelerini temenni etmektedir. Yine Sultan Melikşâh’ın medhine dair olan başka bir kasidesinde aynı temenniyi dile getiren Mu‘izzî, bu kez elif ve dal harflerini kullanmıştır:

47 کسی که با تو دلش چون الف نباشد راست
ز هیبت تو شود قامتش خمیده چو دال

Gönlü sana karşı elif gibi doğru olmayanın boyu, senin heybetinden dal gibi bükülürsün.

Yine Mu‘izzî, Ebû Sa‘d Zeynü’l-İslâm Muhammed b. Nasr b. Mansûr’u övdüğü bir diğer şiirinde aynı mazmunu elif ve lam harflerini kullanarak şöyle ifade etmektedir:

48 از دل و جان هر که با تو دل ندارد چون الف
از بن دندان به خدمت پشت چون لام آورد

Sana karşı can u gönülden elif gibi olmayanların boyu, sana gönüllü hizmet etmekten dolayı lam gibi olsun.

Mu‘izzî’nin yukarıdaki beyitlerinde gönlün elif olması anlamındaki ifadelerde elif, sadakat ve doğruluğun sembolü olarak kullanılmıştır.

11. Elif-Kendinden Önceki ve Sonraki Harflerle İlgisi-Doğruluk

Elifin kendinden önceki ve sonraki harflerle yazılış bakımından olan ilgisi de, doğruluğun sembolü oluşu bağlamında şairlerin çeşitli değerlendirmelerine konu olmuştur. Meselâ Hâkânî-i Şîrvânî (520-595/1126-1199) elif ve dal harflerinin birlikte yazılışları üzerinde şöyle bir yorum yapar:

خاقان ی اگرچه راست پیوند ی پیوند تو کز نهاد نپسندد
آری همه کز ز راست بگریزد چون دال که با الف نپیوندد⁴⁹

Hâkânî! Doğru tabiatlı birisin ama, senin tabiatın da eğrileri kabul etmiyor.

Evet, eğriler doğrulardan hep kaçarlar, tıpkı elife bitişmeyen dal gibi.

Elif ve dal, kendinden sonraki harflere bitişmezler. Dolayısıyla dal harfi - eliften önce de gelse, sonra da gelse- hiçbir durumda elife bitişmez. Dal, yukarıda belirtildiği gibi, eğriliğin sembolü olan harflerdendir. Hâkânî, elif ve dal harflerinin bu imlâ özelliği ile sembolü oldukları doğruluk ve eğrilik kavramları arasında ilgi kurarak, dal gibi olanların yani doğru ve dürüst olmayan insanların, mizaçları gereği, kendisi gibi elif yaratılışlılara yani dürüst insanlara yaklaşmadıklarını anlatmaktadır.

Sâib-i Tebrîzî elifin kendinden önceki harflere bitişmesini şöyle yorumlar:

ز آمیزش کجان نشود طبع راست کج از اتصال حرف , الف خم نمی شود⁵⁰

Eğrilerle oturup kalkmaktan dürüst tabiatlı biri eğrilmez; başka bir harfe bitişmekle elif bükülmez.

Elif, kendinden önceki harflere bitişirken dik ve doğru duruşunu muhafaza eder, eğrilip bükülmez. Elifin bu durumunu, doğruluk ve dürüstlük bağlamında değerlendiren Sâib, elifin simgelediği dürüst karakterli insanların da, dürüst olmayan insanlarla oturup kalsalar bile, doğru duruşlarını her ortamda sürdürmeleri gerektiğini anlatmaktadır.

Hâkânî-i Şîrvânî ise elifin kendinden sonraki harfe bitişmeyip öncekine bitişmesini şöyle ele almaktadır:

تا جدائی زین و آن بر سر نشینی چون الف چون بپیوستی به پایان اوفتی هم در زمان⁵¹

Şundan bundan ayrı olduğun sürece elif gibi başta oturursun. Sona bitişecek olursan hemen düşersin.

Elif, kelimenin başında bulunduğu zaman, kendinden sonraki harfe bitişmediği için tek başına, dik ve doğru yazılır. Ancak kelime içinde ya da sonunda bulunduğu zaman, alt taraftan kıvrılarak kendinden önceki harfe bitişir. Hâkânî yukarıdaki beytinde, elifin bu durumundan hareketle şunu anlatmaya çalışmaktadır: Başkalarına bağımlı kalmayıp, özgür iradenle doğru hareket ettiğin zaman baş tacı olursun. Fakat özgür iradeni kullanmayıp düşünmeden hareket eder ve başkalarına uyup yanlış işler yaparsan, anında gözden düşer ve beş paralık olursun.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Yukarıda görüldüğü üzere, elifin kendinden önceki harflere bitişişi Hâkânî ve Sâib tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hâkânî, yorumunda elifin kendinden önceki harfe bitişirken alt taraftan kıvrılmasını; Sâib ise onun bu durumda bile dik ve doğru duruşunu esas almıştır.

Elifin kendinden önceki lam harfi ile münasebetini ele alan ünlü mutasavvıf şair Abdurrahmân-ı Câmî (817-898/1414-1492) bir şiirinde şöyle der:

52 از همه یکتا شو و تنها نشین
پهلوی هر سفله مشو جانشین
بین که چه سان کج شده در لام الف
گرچه به خود نیست کج اندام الف

Alçakların yanında oturma, hepsinden ayrı dur ve yalnız otur.

Elif, haddizatında eğri boylu değildir ama baksana, lam-elifte nasıl eğrilivermiş.

Elif, kendinden önce yer alan lam dışındaki harflere bitişirken eğrilmeyip dik duruşunu muhafaza eder. Fakat lam harfine bitişirken eğriliverir. Yukarıda belirtildiği gibi, lam, edebiyatta doğruluğun sembolü olan elifin karşıtı yani eğriliğin simgesi olarak kullanılan harflerdendir. *Tuhfetü'l-ahrâr* adlı mesnevîsinde oğluna nasihatlerini sıralayan şair, yukarıdaki ikinci beyitte, bu iki harfin söz konusu simgesel anlamlarını bazen alfabe harfleri arasında yer verilen ve ۷ şeklinde yazılan lam-elifin yazılış şekli üzerinde yorumlayarak şöyle bir öğüt vermektedir: Doğru ve dürüst olmayan alçak insanlardan uzak dur. Onlarla oturup kalkarsan, onlar gibi olursun. Baksana, doğruluğun sembolü olan elif bile tek başına iken düz ve doğru yazıldığı hâlde, eğriliğin sembolü olan lam harfine bitiştiğinde hemen eğriliveriyor, tıpkı lam-elifte olduğu gibi.

Câmî'nin işlediği bu mazmunu ele alan Gelibolulu Mustafa Âlî (948-1008/1541-1600), bir kıtasında bunu daha da zenginleştirerek şöyle der:

53 به الف لام مقدم شده الف بر لام
که مستقیم کند بر کج سقیم قیام
تو راستی مطلب از قرین بد زینهار
الف به لام الف کج بود ز صحبت لام

Elif-lamda elif, lamdan önce gelmiştir. Zira doğru olan, eğri ve hasta olanın üzerinde durur.

Sakin, kötü arkadaştan doğruluk bekleme. Baksana, lam-elifteki elif bile, lam ile arkadaşlığından dolayı eğrilmekte.

Elif, kendinden önceki harflere bitişip sonrakine bitişmezken, lam her iki tarafındaki harflere bitişir. Harf-i tarif denilen ve ۱۱ şeklinde yazılan elif-lamda doğruluğun sembolü olan elif başta yer alır, eğriliğin sembolü olan lam da eliften sonra gelir. Lam-elifte ise lam başta, elif sonda yer alır. Yukarıda belirtildiği gibi lam-elifte elif dikliğini kaybedip eğri yazılır. Fakat elif-lamda, elif kendinden sonraki harfe bitişmediği için ayrı, dik ve doğru yazılır. Bu durumu değerlendiren Gelibolulu Âlî, elif-lamı, doğru ve dürüst insanların dai-

ma özgür iradeleriyle hareket etmeleri ve dürüst olmayanlar üzerinde otoriter olmaları gerektiği; lam-elifi de, dürüst olmayanlardan dürüstlük beklenmesi ve bu tür kötü insanlara aslâ uyulmaması gerektiği, bunların, kendilerine uyan dürüst insanları yoldan saptırabileceği şeklinde yorumlamıştır.

Mevlânâ, elifin kendinden sonraki harflere bitişmeyip ayrı ve düz yazılışını doğruluk kavramı bağlamında şöyle ele almaktadır:

54 رها کن پسر وی چون پای کز مژ ، الف می باش ، فرد و راست بنشین

Eğri büğrü ayak gibi arkadan yürümeyi bırak; elif gibi ol, tek başına ve dosdoğru otur.

Beytin ikinci mısraında, kendinden sonraki harfe bitişmediğinden tek başına ve düz yazılan elif gibi dosdoğru olmak tavsiye edilmektedir. Ancak bu beytin ilk mısraı üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Çünkü bu mısradaki مژ پای کز مژ (pây-i keş-mej: eğri büğrü ayak) tabiri yani ayak için eğri büğrü nitelemesi, yerinde bir niteleme olmasa gerektir. Aynı şekilde پسر وی (pesrevî: arkadan gitmek) tabiri de ayak için uygun düşmemektedir. Ancak kanaatimizce buradaki پا (pâ: ayak) kelimesi یا (yâ: ye harfi) olarak düşünüldüğü zaman, yukarıda söz konusu edilen uygunsuzluklar ortadan kalkacağı gibi, sonraki mısra ile birlikte beyit bir bütünlük içinde yerli yerine oturacaktır. Şöyle ki: Bilindiği üzere ye harfi, edebiyatta eğriliği ifade etmek için kullanılan harflerdendir. مژ پای کز مژ tabiri, مژ پای کز مژ olarak düşünüldüğünde eğri büğrü ye demek olur. پسر وی (arkadan gitmek) tabiri ile kastedilen de kelime sonunda bulunan ye harfidir. Bu durumda beytin manası şöyle olur: *Eğri büğrü olan ye gibi arkada olmayı bırak. Elif gibi ol, tek başına ve dosdoğru otur.*

12. Çeşitli Kelimelerdeki Elif-Doğruluk

Bazı kelimelerdeki elif harfini doğruluğun sembolü olarak ele alan şairler, o kelimeler üzerinde doğruluk ve dürüstlük bağlamında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Meselâ Ali Şîr Nevâî, داور (dâver: hakim, yargıç) kelimesi ile ilgili olarak bir beytinde şöyle der:

55 حاکم ناراستی را عاقبت سرگشتگی است «دور» گردد بی الف آن را که گویی «داور» است

Dürüst olmayan hakimın akıbeti dalâlettir. داور (dâver) dediğin, elifsiz olursa دور (dûr: uzak) olur.

Nevâî, yargıçlık ve hakimlikte doğruluk ve dürüstlüğün önemine işaret etmek amacıyla, داور (dâver) kelimesindeki elifi doğruluğun sembolü olarak ele aldığı bu beyitte şöyle demek istemektedir: داور (dâver) kelimesinde, doğruluğun sembolü olan elif bulunmadığında bu kelime nasıl دور (dûr: uzak)

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

oluyorsa, hakim ve yargıç da eğer doğru ve dürüst olmazsa, doğru yoldan uzaklaşır ve sonunda dalâlete düşer. Şair bu beyitte şu âyet-i kerimeye telmihte bulunmaktadır: “*Dünya hayatını ahirete tercih edenler, Allah yolundan alıkoyanlar ve onun eğriliğini isteyenler var ya, işte onlar (haktan) uzak bir sapıklık içindedirler.*”⁵⁶

Hakimlik ve yargıçlık anlamına gelen داوری (dâverî) kelimesini ele alarak yukarıdakine benzer bir yorumda bulunan Senâî (ö. 545/1150 [?]) ise şöyle der:

راستی اندر میان «داوری» شرطست از آنک
چون الف زو دور شد «دوری» بود نه «داوری»⁵⁷

Hakimlik ve yargıçlıkta doğruluk ve dürüstlük şarttır. Zira داوری (dâverî) kelimesinden elif uzaklaşırsa دوری (dûrî: uzaklık) olur, داوری (dâverî) değîl.

ازرق (ezrak: mavi) kelimesini, içindeki elif harfinin simgesel anlamı açısından değerlendiren Enverî bir kıtasında şöyle der:

جامهٔ «ازرق» همی پوشی و نزدیک تو نه
از حلال کسب تا نان گدایی هیچ فرق
چون الف کم کردی از «ازرق» تو یعنی راستی
حاصلی نآمد از آن «ازرق» ترا الا که «زرق»⁵⁸

ازرق (ezrak) elbise giyersin, ama helâl kazanç ile dilencilikle elde edilen ekmek arasında hiçbir fark gözetmezsın.

“ازرق” (ezrak) ’tan elifi yani doğruluğu atarsan, o “ازرق” (ezrak) ’tan elinde “زرق” (zerk) ’ten başka bir şey kalmaz.

ازرق (ezrak) mavi anlamında olup, câme-i ezrak, sûflerin sûflilik sembolü olarak kullandıkları mavi giysidir⁵⁹. زرق (zerk) ise ikiyüzlülük ve riyakârlık demektir. ازرق (ezrak) kelimesindeki elifin çalışma konumuz olan simgesel anlamından hareket ederek, bu iki kelime (ازرق , زرق) üzerinde bir yorumda bulunan şair, burada şunu anlatmak istemektedir: Mavi (ezrak) elbise giymek suretiyle kendini sûfî gösteriyorsun. Sûflikte doğruluk ve dürüstlük esastır. Sende ise doğruluk ve dürüstlükten eser yok. Bir insan doğru ve dürüst olmadıkça gerçek anlamda sûfî olamaz. Senin davranışların ile giysinle ifade etmek istediğin arasında bir çelişki vardır. Şu hâlde yaptığın, ikiyüzlülük ve riyakârlıktır. Baksana, sûfliğin göstergesi olan giysin rengini ifade eden ازرق (ezrak) kelimesi bile, doğruluk ve dürüstlüğün sembolü olan eliften yoksun kaldığında, birdenbire زرق (zerk) oluveriyor⁶⁰.

Hilâl-i Çağatâyî (ö. 936/1529-30), آسمان (âsmân: gök) kelimesindeki elif ve زمین (zemîn: yer) kelimesindeki nun harflerini ele aldığı beytinde şöyle der:

الف بر «آسمان»، نون بر «زمین» است ز کج تا راست فرق , آری, همین است⁶¹

Elif, âsmân (âsmân)'da; nûn ise zemîn (zemîn)'dedir. Evet, eğri ile doğru arasındaki fark işte budur.

Doğruluğun sembolü olan elif, آسمان (âsmân) kelimesinin başında, eğriliğin simgesi olan nun ise زمین (zemîn) kelimesinin sonunda yer almaktadır. Başka bir ifadeyle elif göğün üstünde, nun ise yerin dibindedir. Hilâlî, doğru insanlar ile eğri insanlar arasındaki farkı, elif ve nun harflerinin bu iki kelimedeki konumunu kullanarak özlü bir ifade ile anlatmıştır.

Nizâmî-i Gencevî (ö. 608/1211-12 [?]) *Mahzenü'l-esrâr*'da yer alan bir naatinde انبیا (enbiyâ) kelimesini, içindeki elif harflerinin yeri açısından ele alarak şöyle der:

همچو الف راست به عهد و وفا اول و آخر شده بر «انبیا»⁶²

Ahde vefada elif gibi dosdoğrudur. Bu yüzden enbiyânın başı ve sonu olmuştur.

انبیا (enbiyâ), peygamber anlamına gelen نبی (nebî) kelimesinin çoğuludur. Doğruluğun sembolü olan elif, bu kelimenin başında ve sonunda yer almaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) de bir hadis-i şerife göre, yaratılış itibarıyla peygamberlerin ilki, gönderiliş bakımından ise sonucusudur⁶³. Nizâmî bu hadise telmihte bulunarak, Hz. Peygamber'in peygamberlerin ilki ve sonucusu ve aynı zamanda doğruluk ve dürüstlüğün timsali oluşunu, انبیا kelimesinin başında ve sonunda yer alan elif harfleri ile ifade etmiştir.

Vâiz-i Kazvînî ایمان (îmân) kelimesinin başındaki elif harfi için şöyle der:

حق شناسی راستی در وقت بی چیزى بود ز آن الف از حرفها سرکرده «ایمان» شده
است⁶⁴

Hakşinaslık ve sadakat yokluk anında belli olur. Harfler arasında elif, bu yüzden ایمان kelimesinin başına geçmiştir.

Bu beyitte elifin doğruluğun simgesi oluşu ile noktasının bulunmaması nedeniyle yoksulluğun sembolü oluşu birlikte ele alınıp, bu harfin, bir şeyi yokken de dik ve doğru duruşu, ایمان gibi kutsal bir kelimenin başında bulunmasının sebebi sayılarak hüsn-i talil sanatına yer verilmiş ve bu yolla yokluk ve darlıkta doğruluk ve dürüstlükten ayrılmamanın önemi ifade edilmiştir.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Abdurrahmân-ı Câmî, bir manzumesinde سلام (selâm) kelimesini oluşturan harflerin her birini ayrı ayrı yorumlarken, bu kelimedeki elif harfi hakkında şöyle der:

و آن الف دال آمده در وی که پا ننهاده ایم بی لوائی استقامت در ره عشق و ولا⁶⁵

(Selâm kelimesindeki) elif de, istikâmet sancağı olmaksızın, aşk ve sevgi yolunda adım atmamız gerektiğine işaret olarak gelmiştir.

Câmî, burada elifi istikamet, doğruluk ve dürüstlüğün sembolü olarak ele almış ve selâm kelimesindeki elifi, aşk yolunda doğruluğun önemine işaret olarak değerlendirmiştir.

Senâî bir beytinde آل (âl) kelimesini oluşturan harfleri şöyle ele alır:

کسی کو الف نیست با «آل» تو همه ساله چون لام پشتش دو تاست⁶⁶

Senin "âl"ine karşı elif gibi olmayanın sırtı bütün yıl lam gibi iki büklüm olsun.

Alî b. Heysam'ın [?], kendisine yazdığı methiyeye karşılık olarak, aynı vezin ve kafiyede bir kaside yazarak onu öven Senâî, bu beyitte, akrabalık veya inanç gibi bağlarla bir kişiye bağlı kimseleri ifade etmek için kullanılan آل (âl) kelimesini⁶⁷ ele almış, memduhuna ve onun yakınlarına karşı elif gibi olmayanların yani onlara karşı dürüst davranmayanların, lam gibi iki büklüm olması dileğini bu şekilde dile getirmiştir.

13. Elifin Telaffuzu-Doğruluk

Elif ile doğruluk arasındaki ilgide kullanılan mazmunlardan biri de elifin telaffuzudur. Bilindiği üzere bazı insanlar çeşitli harfleri telaffuz etmekte zorlanırlar. Meselâ kimileri / r / harfini, kimileri de / l / harfini söylemekte güçlük çekerler. / l / harfini telaffuz edemeyenler, elifi enif diye okurlar. Bu durumda olup da çocuklara ders verenlerin hâli edebiyatta malzeme olarak kullanılmış ve hatta darbimesellere de konu olmuştur; من میگم انف تو نگو انف تو بگو (men mîgem enif to negû enif to begû enif: Enif diyorum sana, enif deme, enif de) gibi. Melikü's-şuarâ Bahâr, bu hususu biraz uzunca işlediği *Mu'allim u Şâgird* (Hoca ile Öğrenci) başlıklı mesnevi türündeki şiirinde şöyle der:

همی لام را خواند پیوسته نون	ادیبی زبان در طلاق زبون
معلم به درسش زبان بر گشاد	نو آموزی او را به چنگ اوفتاد
انف یاد داد آن ادیب خرف	لف بدان کودک خرد جای ا
معلم بر آشفت و گوشش فشرد	به ناچار الف را انف خواند خرد
فرو خواند کودک به فرمان انف	بدو گفت انف چیست می خوان انف

دگر باره آشفته استاد پیر
نو آموز روزی ببود اندر آن
شبانگه پدر در کنارش نشاند
به شب همچنان کودک دلفروز
پدر گفت انف چیست جان پدر
چو بشنید کودک الف را درست
چسان از انف می شود منصرف
تو خود فا و لام و الف راست گوی
تو بر نیکویی پشت پا می زنی
تو بد را نخستین ز خود دور کن
تب آلوده درمان تب چون کند؟
چو حاکم کند می شبانگه نوش
کسان بهره یابند از آثار خویش
اگر گفته نغز است و دل نغز نه
وگر دل درست است و گفتار سست

بزد بانگ بر کودک ناگزیر
انف خوان و گریان و سیلی خوران
که امروز پور گرامی چه خواند؟
الف را انف خواند مانند روز
الف گفت باید به سان پدر
الف را الف خواند چالاک و چست
که نشنیده جز فا و نون و الف
پس از دیگران گفته راست جوی
پس آنگه به نیک ی صلا می زنی
سپس دیگران را ز بد دور کن
(رطب خورده منع رطب چون کند؟)
نبندد به حکمش دکان ، می فروش
که خود کار بندند گفتار خویش
به لوطی بود کاندرا آن مغز نه
از آن گفته یک دل نگرده درست

Bazı harfleri telaffuzda zorlanan bir edip, lam harfını hep nun diye okurdu.

Müptedi bir öğrenci onun eline düştü. Hoca ona ders vermeye başladı.

O bunak edip, şu küçük çocuğa, elifi enif diye öğretti.

Çocukcağız da çaresiz, elifi enif diye okuyunca, hocası kızıp kulağını çekti.

Çocuğa, “enif de ne?” dedi. Doğru oku: Enif. Çocuk da emir üzerine okudu: Enif.

Yaşlı hoca yine kızdı ve zavallı çocukcağıza bağırdı.

Bu yeni öğrenci bir gün yine elifi enif diye okumuş, tokat yemiş ve ağlamıştı.

Babası akşam onu yanına oturttu ve “değerli oğlum bugün ne okumuş bakalım” dedi.

O gönül neşesi çocuk, akşam elifi enif diye okuyuverdi, gündüz olduğu gibi.

Babası dedi ki: Enif de ne, ciğerparem? Elif demek lâzım, baban gibi.

Çocukcağız elifi doğru bir şekilde duyunca, hemen elif diye okuyuverdi çarçabuk.

E-n-f’den başka bir şey duyulmayınca, enif demekten nasıl vazgeçilir?

Önce sen e-l-f seslerini doğru söyle de, sonra başkasından doğru telaffuzu bekle.

Sen iyiliği ayağının tersiyle itiyor, sonra da iyiliğe davet ediyorsun.

Kötülüğü sen önce kendinden uzak tut da sonra başkalarını kötülükten uzaklaştır.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

Sıtmalı biri, sıtmayı nasıl tedavi edebilir? İçkili biri, içkiden nasıl men edebilir?

Bir hakim akşamları içki içerse, içki satıcısı onun kararıyla dükkânı kapatmaz.

Eserlerinin semeresini ancak söylediklerini yapanlar alır.

Eğer söz güzel olur da gönül iyi olmazsa, içi boş bir söz olur o.

Gönül dürüst olur da söz gevşek kalırsa, o söz ile bir gönül bile dürüst olmaz.

Görüldüğü üzere Melikü’ş-şuarâ Bahâr, bu şiirde elifin telaffuzundan yo-la çıkararak, doğruluk ve dürüstlüğü anlatmaktadır.

¹ Elif harfinin değişik alanlardaki kullanımı hakkında bilgi için bk. İbn Arabî, *Harflerin İlmî* (çev. Mahmut Kanık), Bursa 2000, s. 23, 105-110, 129-176; Weil, “Elif”, *İA*, İstanbul 1977, IV, 237; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 518-519; Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran 1325 hş., II, 1-7, 235-237; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 245; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996, s. 167-168; Arslan, A. Turan, “Elif”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 35-36; Uzun, Mustafa, “Elif (Edebiyat)”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 36-37; Kutlu, Mustafa, “Elif”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, III, 23-24; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1377 hş., I, 375-377; Dâdbih, Asgar, “Elif”, *Dâiretü’l-ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1380 hş., X, 39-40; Ünver, Mustafa, *Hurufilik ve Kuran*, Ankara 2003, s. 29-45; Yılmaz, Abdülkadir, *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstihlaları*, İstanbul 2004, s. 87-88; Boydaş, Nihat, “Osmanlı Tuğralarına Eleştiri Açısından Bir Bakış”, <http://yayim.meb.gov.tr/yayimlar/143/2.htm>.

² Elifin Fars ve Türk edebiyatlarındaki kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Dihhudâ, *Lugatnâme*, VIII, 38-40, 44, 54, 55, 56; Kutlu, III, 24; Şemîsâ, I, 123-124, 374-375; Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara 2000, s. 188-189; Çelebioğlu, Amil, “Elif Harfiyle İlgili Bâzı Edebî Husûsiyetler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1998, s. 607-624; Pala, İskender, “Divan Şiirinde Harflerin Ele Alınışları”, *Millî Eğitim*, Sayı: 90 (Ankara, Ekim 1989), s. 27-29; a.mlf., *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 125; Uzun, XI, 36-37; Dâdbih, X, 39-40; Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*, Ankara 2003, s. 81-146; Ünver, s. 43-45.

³ *Elifi elifine*: tam, tam olarak, noktası noktasına. *Elifi mertek sanmak*: Çok cahil olmak. Bu deyimler ve diğerleri için bk. Parlatır, İsmail v.dğr., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, I, 701; Kutlu, III, 24; Çelebioğlu, “Elif Harfiyle İlgili Bâzı Edebî Husûsiyetler”, s. 607-624; Uzun, XI, 36-37; Tokmak, A. Naci, *Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 52.

⁴ الف از با ندانستن (elif ez bâ nedânisten): Cahil olmak; الف بر زمين (elif ber zemîn keşîden): Utanmak, mahcup olmak, tevazu göstermek; الف شدن (elif şoden): Müflis olmak, yalnız olmak; الف تازیانه (elif-i tâziyâne): Kırbaç darbesiyle vücutta elif şeklinde oluşan iz. Elif ile ilgili bu ve diğer bazı deyim ve terkipler için bk. Lâletik Çend Bahâr, *Bahâr-i ‘Acem* (nşr. Kâzım-i Dizfüliyân), Tahran 1379 hş., I, 177, 178, 179; Dihhudâ, Ali Ekber, *Emsâl ve Hikem*, Tahran 1377 hş., I, 264, 266; a.mlf., *Lugatnâme*, VIII, 38-40, 44, 54, 55, 56; ‘Afîfî, Rahîm,

Ferhengnâme-i Şi'ri, Tahran 1376 hş., I, 162 Tokmak, A. Naci, *Farsça-Türkçe Ortak Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 26-27.

⁵ Bu çalışmada ele alınan beyitlerin büyük bir kısmı, Mihr Erkâm-ı Râyâne şirketi tarafından çıkarılan ve Fars edebiyatının ünlü simalarından seksen iki şaire ait yüz küsur manzum eseri içeren Dorc 2 ve Genc-i Sohen adlı CD'lerde yapılan tarama sonucunda elde edilen verilerden seçilmiştir.

⁶ Melikü'ş-şu'arâ-yı Bahâr, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Eş'âr-ı Şâd-revân Muhammed Takî Bahâr "Melikü'ş-şu'arâ"*, Tahran 1354 hş., I, 406.

⁷ Zerdüştlük ve Hristiyanlık gibi bazı dinlerin yanı sıra çeşitli İslâmî firkalarda da her bin yılda büyük bir kurtarıcının geleceği inancı vardır (Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*, Beyrut 1969, I, 36; Maksûd, Cevâd, *Şerh-i Ahvâl ve Âsâr ve Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir-i 'Uryân*, Tahran 1376 hş., s. 20-25). Bu inancın Müslümanlara Zerdüştlerden geçtiği belirtilmektedir. Bu konudaki yorum ve değerlendirmeler için bk. Mutahharî, Murtaza, *İslâm ve Muktezîyât-ı Zemân I*, s. 373-388, www.tebyan.net/Teb.aspx?nId=1608; Pûyân, Mansûr, "Tefâvüt-i Mâ-hüviyy-i Edyân-i İrânî bâ Edyân-i İbrâhîmî -9", www.nimrooz.com/html/821/148917.htm.

⁸ Baba Tâhir, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir-i 'Uryân* (nşr. Cemşid-i İsmâ'îliyân), Tahran 1373 hş., s. 65; Maksûd, s. 119.

⁹ Baba Tâhir'in bu beyti hakkındaki yorum ve değerlendirmeler için bk. Minorsky, V., "Baba Tahir Uryan", *İA*, İstanbul 1970, II, 166; Kazvîni, Mîrzâ Muhammed Hân, *Yâddâştâ-yi Kazvîni* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1363 hş., V, 273-274; *Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir-i 'Uryân*, s. 4; Maksûd, s. 20-34, 66.

¹⁰ Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî* (nşr. Muhammed-i Kahramân), Tahran 1374 hş., VI, 3535.

¹¹ Ali Şîr Nevâî, *Dîvân-ı Eş'âr-ı Fârsî* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Dîvân-ı Emîr Nizâmüddîn Ali Şîr Nevâî* (nşr. Rûknüddîn-i Hümâyûnferuh), Tahran 1342 hş., s. 111.

¹² Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostân* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; a.e. (*Sa'dî-nâme*) (nşr. Gulâmhuseyn-i Yûsufî), Tahran 1363 hş., s. 172.

¹³ Bu konuda bilgi için bk. Harman, Ömer Faruk, "Asâ", *DİA*, İstanbul 1991, III, 449-450; Köprülü, M. Fuad – Köprülü, Orhan F., "Asâ (İslâm Tarihi)", *DİA*, III, 450-452.

¹⁴ Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî*, II, 473.

¹⁵ Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî*, I, 137.

¹⁶ Elifin noktasının olmaması konusu aşağıda ayrıca ele alınacaktır: Bk. 7. Elif-Noktasının Olmaması-Doğruluk.

¹⁷ Fars ve Türk edebiyatlarında göğse elif çekme hakkında bilgi için bk. Lâletik Çend Bahâr, I, 178; Dihhudâ, *Luganâme*, VIII, 39; Gulçin-i Me'ânî, Ahmed, *Ferheng-i Eş'âr-ı Sâib*, Tahran 1373 hş., I, 114; Çelebioğlu, "Elif Harfiyle İlgili Bâzı Edebî Husûsiyetler", s. 618-621; Kutlu, III, 24; Pala, "Divan Şiirinde Harflerin Ele Alınışları", s. 28; Uzun, XI, 37; Tökel, s. 106-109.

¹⁸ Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî*, VI, 3524.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

- ¹⁹ Ali Şîr Nevâî, *Dîvân-ı Eş'âr-ı Fârsî* (Genc-i Sohen); *Dîvân-ı Emîr Nizâmüddîn Ali Şîr Nevâî*, s. 144.
- ²⁰ Vâiz-i Kazvînî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ²¹ Dihhudâ, *Lügatnâme*, XI, 441.
- ²² Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; a.e. (nşr. Rainold A. Nicholson), Tahran 1925-1933 (Leiden baskısından ofset), V, 3613.
- ²³ *Kur'ân-ı Kerîm*, Hûd (11), 112. Meali için bk. Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara 2004, s. 233.
- ²⁴ Bu beytin çeviri ve şerhi için bk. Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul 1289, V, 763-764; Mevlâna, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak - Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1988, V, 294, 384; a.mlf., *Mesnevî ve Şerhi* (şrh. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara 2000, V, 559; Zemânî, Kerîm, *Şerh-i Câmi'-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382 hş., V, 991; Mevlânâ, *Mesnevî* (haz. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2004, II, 399.
- ²⁵ *Dîvân-ı Enverî* (nşr. Muhammed Takî Müderris-i Razavî), Tahran 1372 hş., I, 55.
- ²⁶ Bu konuda yapılan değişik yorumlar için bk. *Dîvân-ı Enverî*, II, 1061; Şehîdî, Seyyid Ca'fer, *Şerh-i Luğât ve Müşkilât-ı Dîvân-ı Enverî-i Ebiverdî*, Tahran 1376 hş., s. 160-161.
- ²⁷ Uludağ, s. 167.
- ²⁸ Sûzenî-i Semerkandî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Hakîm Sûzenî-i Semerkandî* (nşr. Nâsirüddîn-şâh Hüseyinî), ys., ts., s. 202-203.
- ²⁹ Cebecioğlu, s. 245; Kutlu, III, 24; Tökel, s. 12-13.
- ³⁰ Dihhudâ, *Emsâl ve Hikem*, I, 266; Şemisâ, I, 123-124, 374.
- ³¹ Vâiz-i Kazvînî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen).
- ³² İbn Arabî, s. 23; Çelebioğlu, Amil, "Harflere Dâir", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1998, s. 600; Uludağ, s. 167; Uzun, XI, 36-37; Dâdbih, X, 40; Ünver, s. 44.
- ³³ Mucîruddîn-i Beylekânî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ³⁴ Vâiz-i Kazvînî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen).
- ³⁵ *Dîvân ve Risâle-i el-Müfîd li'l-müstefîd-i Hakîm Efdalüddîn Muhammed-i Merakî-i Kâşânî (Baba Efdal)* (nşr. Mustafâ Feyzî v.dğr.), ys., 1363 hş., s. 163; Baba Efdal-i Kâşânî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ³⁶ Neyyir, Mîrzâ Muhammed Takî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ³⁷ Selmân-ı Sâvecî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Dîvân-ı Selmân-ı Sâvecî* (nşr. Takî-i Tefazzulî), Tahran 1336 hş., s. 579.
- ³⁸ Nîmâ Yûşic, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şî'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Mecmû'a-yi Kâmil-i Eş'âr-i Nîmâ Yûşic, Fârsî ve Taberî* (nşr. Sîrûs-i Tâhbâz), Tahran 1375 hş., s. 563.

- ³⁹ Mansûr-ı Hallâc, *Dîvân-ı Eş'âr-ı Mensûb* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Dîvân-ı Mansûr-ı Hallâc* (nşr. Dâvûd Şîrâzî), Tahran 1343 hş., s. 106.
- ⁴⁰ Mansûr-ı Hallâc, *Dîvân-ı Eş'âr-ı Mensûb* (Genc-i Sohen); *Dîvân-ı Mansûr-ı Hallâc*, s. 153.
- ⁴¹ Kivâmî-i Râzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ⁴² Felekî-i Şîrvânî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ⁴³ خسروان : Metinde
- ⁴⁴ Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; Nefisî, Sa'îd, *Sohenân-ı Manzûm-ı Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr*, ys., 1376 hş., s. 36.
- ⁴⁵ Nâsır-ı Husrev, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Nâsır-ı Husrev* (nşr. Cihângîr Mansûr), Tahran 1375 hş., s. 157.
- ⁴⁶ Emîr Mu'izzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002.
- ⁴⁷ Emîr Mu'izzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen).
- ⁴⁸ Emîr Mu'izzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen).
- ⁴⁹ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Hâkânî-i Şîrvânî* (nşr. Cihângîr Mansûr), Tahran 1375 hş., s. 648.
- ⁵⁰ Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî*, IV, 2067.
- ⁵¹ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Hâkânî-i Şîrvânî*, s. 224.
- ⁵² Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed, *Güzîde-i Heft Evreng* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; a.mlf., *Mesnevî-i Heft Evreng* (nşr. C. Dâd-'Alîşâh v.dğr.), Tahran 1378 hş., I, 547.
- ⁵³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Rebî'u'l-manzûm*, Yazma, Kadızade Mehmed 429, vr. 107^b.
- ⁵⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Şems* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, Tahran 1351 hş., s. 714.
- ⁵⁵ Ali Şîr Nevâî, *Dîvân-ı Eş'âr-ı Fârsî* (Genc-i Sohen).
- ⁵⁶ *Kur'an-ı Kerîm*, İbrâhîm (14), 3. Meal için bk. Karaman, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, s. 254.
- ⁵⁷ Senâî-yi Gaznevî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Hakîm Senâî-yi Gaznevî* (nşr. Pervîz-i Bâbâyî), Tahran 1375 hş., s. 320.
- ⁵⁸ Enverî-i Ebîverdî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Dîvân-ı Enverî*, II, 666.
- ⁵⁹ *Fütüvvetnâme-hâ ve Resâil-i Hâksâriyye* (haz. Eşşârî, Mihrân), Tahran 1382 hş., s. 185, I. dipnot; Keyânî (Mîrâ), Muhsin, *Târih-i Hânkâh der İrân*, Tahran 1380 hş., s. 451.
- ⁶⁰ Şehîdî, s. 555-556.

FARS ŞİİRİNDE DOĞRULUK SEMBOLÜ OLARAK ELİF

⁶¹ Hilâlî-i Çağatâyî, *Sıfâtü'l-'âşıkîn* (Genc-i Sohen, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2002; *Dîvân-ı Hilâlî-i Çağatâyî* (nşr. Saîd-i Nefîsî), ys., 1375 hş., s. 286.

⁶² Nizâmî-i Gencevî, *Mahzenü'l-esrâr* (Dorc 2, Kitâbhâne-i Elektronik-i Şi'r-i Fârsî), Mihr Erkâm-ı Râyâne, Tahran 2001; *Külliyât-ı Hamse-i Hakîm Nizâmî-i Gencevî* (nşr. M. Dervîş), Tahran 1374 hş., s. 10.

⁶³ El-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1351, II, 129.

⁶⁴ Vâiz-i Kazvînî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Genc-i Sohen).

⁶⁵ *Dîvân-ı Câmî* (nşr. A'lâhân-ı Efsahzâd), Tahran 1378 hş., I, 126.

⁶⁶ Senâî-yi Gaznevî, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Hakîm Senâî-yi Gaznevî*, s. 74.

⁶⁷ Âl tabiri hakkında bilgi için bk. Özel, Ahmet, "Âl", *DİA*, II, 305-306.

⁶⁸ Şehrî, Ca'fer, *Kand ü Nemek (Darbülmeselhâ-yi Tehrânî be Zebân-i Muhâvere)*, Tahran 1378 hş., s. 558.

⁶⁹ Melikü's-şu'arâ-yı Bahâr, *Dîvân-ı Eş'âr* (Dorc 2); *Dîvân-ı Eş'âr-ı Şâd-revân Muhammed Takî Bahâr "Melikü's-şu'arâ"*, Tahran 1336 hş., II, 305.

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA ‘‘İLMU’L-EDEB’’ TERİMİ
VE İÇERİĞİ

Mehmet Şirin ÇIKAR*

Özet: Erken dönemde başlayan Arap dilbilim çalışmalarında, bu bilimin içeriğini oluşturan alt dallar arasında net bir ayırım yapılmamaktadır. Dilbilim çalışmalarını oluşturan alt dallardan nahiv, Şiir, dil ilminin yanında zikredilen diğer bir dal da ‘ilmu’l-edeb’tir. Bu çalışmamızın amacı, temel kaynaklarını göz önüne alarak bu ilmin içeriğini ve dolayısıyla diğer dallardan farkını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Edeb, el-Beyân ve’t-Tebyîn, el-Kâmil, Edebu’l-Katib, el-Emâlî.

The Term ‘‘İlm al-Adab’’ and Its Content According to Its Basic Sources

Summary: In the early Arabic linguistics studies’ content wasn’t distinguished very clearly. At the time, linguistics studies was occurred from grammar/nahv, poem/ř’ir and philology/al-Arabiyya. Addition to them, literature/ilm al-adab took an important place in linguistics studies. So we aim to search its content according to basic books.

Keywords: language, literature, al-bayan va at-tabyîn, al-Kâmil, Adabu’l-katib, al-Amali.

* Yard. Doç. Dr. Mehmet Şirin ıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati (msirin@yyu.edu.tr).

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA “İLMU’L-EDEB” TERİMİ VE İÇERİĞİ

Arap dil çalışmalarında, dil ilimlerinin içerisinde zikredilen “ilmu’l-edeb” önemli bir yer tutmaktadır. İlk dönemlerde bir bütün olarak zikredilen nahiv ilmi, dil ilmiyle (el-‘Arabiyye) birlikte edeb ilmi de ayrıca zikredildiğe şahit olmaktayız. Biz de bu çalışmamızda bu ilimin, temel kaynakları çerçevesinde; tanımını, tarihçesi ve alanı üzerinde çalışacağız.

İlmü’l-edeb içerikli temel eser konusunda İbn Haldûn bize net bilgiler sunmaktadır. Nitekim şöyle demiştir: *İlim meclislerinde hocalarımızdan İlmü’l-edeb’in dört temel eserinin olduğunu duyduk. Bunlar: Edebu’l-kâtib, el-Kâmil, el-Beyân ve’l-Tebyîn ve Kitâbu’n-Nevâdir’dir. Bu dördünün dışındaki diğer eserler, bunlara tabi olan ve onların dalları olan kitaplardır*¹. Dolayısıyla biz de ilmu’l-edeb konusunu incelerken ve içeriğini belirlerken bu dört eseri temel alacağız.

Sözlükte edeb, *iyi tutum ve ahlâk, incelik, takdir, övülmüş huylara sahip olmak* anlamlarına gelmektedir².

Terim olarak, *ister yazılı ister sözlü olsun, Arap kelamında kendisiyle yanlıştan korunan ilim*³ için kullanılmaktadır.

Hemen şunu belirtelim ki, edeb kelimesinin etimolojisi ile ilgili değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan bir tanesi de Nallino’ya ait ve bu kelimenin “adet” anlamına gelen “ed-de’bu” kelimesinin çoğulundan elde edildiği⁴ teorisidir. Ancak bu görüş kesin delillere dayanmadığından⁵ kabul görmemiştir⁶.

Cahiliye döneminde bu terimin, ziyafete/yemeye davet etmek anlamında kullanıldığına şahit olmaktayız⁷. Hicrî II. yüzyılda ise edeb, “ziyafete davet” “övülmüş ve güzel davranışlara davet” anlamına kaydı⁸. Ancak hicrî III. yüzyılda anlamda bir daralma oldu ve bazen belli mesleklerin ve belli konumdaki insanların ihtiyaç duydukları bilgi anlamlarında kullanıldı⁹. Öyle ki bu dönemden itibaren ilim öğreten anlamındaki mu‘allim’in yanı sıra edebi öğreten muaddib sınıfı ortaya çıktığı görülmektedir¹⁰. Bunlar daha ziyade kısaca, atalarına ait gelenek ve bu geleneğin bilgisi şeklinde tanımlanacak bir eğitimi yapıyorlardı¹¹. Bu dönemde edeb kavramı, genellikle “ilim” ana başlığı altında anılan şer’i ilimlerden ve bu ilimlerin konusu olan ibadet gibi uygulamalardan farklı olarak geniş ahlakî, sosyal ve entelektüel içerikli bir kavram haline gelmiştir¹². Kısacası edep örfi, ilim şer’idir, birincisi dünyevi ikincisi ise dindir¹³. Terimin böyle bir mânâ kazanmasında II./VII. yüzyıldan itibaren, Grek, Hint ve özellikle İran gibi İslam dışı kültürlerden aktarılan bilgilerin dini bilgilerden ayırt edilmesi amacı yatmaktadır. Bu iki kelimeyi, “edebu’l-ilm” şeklinde bir izafet terkiibiyle de görmekte mümkündür. Bu başlık altında, ilmin değeri, din ile ilişkisi ve muallim ile talebe arasındaki ilişki gibi konular ele alınmıştır¹⁴.

Kimi zaman, sadece iyi ve güzel ahlâk anlamında kullanılan¹⁵ bu terimin en dar anlamı, şiir, nesir ve bunlar ile ilgili konular iken en geniş anlamı ise, şiir, haber ve bunlarla ilgili genel durumların yanı sıra, yumuşak

MEHMET ŞİRİN ÇIKAR

huy, güzel ahlak incelik ve genel olarak iyi olduğuna inanılan şeylerin öğrenimi olmuştur¹⁶.

Edib'in dil ile yakın ilişkisine rağmen tabakat kitapları, edeb ile uğraşmayı öne çıkaranları ayırtmakta ve edipler, nahivciler, dildiler, şairler, yazarlar gibi sınıflandırmaktadırlar¹⁷. Dildilerin hayatlarını anlatan tabakat kitaplarına baktığımızda, *nahiv ilmini şundan aldı, dil ilmini şundan aldı*¹⁸ şeklinde ibareler görmekteyiz. Bu ibarelerden nahiv ilmi derken bu gün anladığımız anlamda nahiv ve sarf ilminin kast edildiği anlaşılmaktadır. Dil ilmi derken, edeb'in içeriğini oluşturan ve nahiv ilminin dışında kalan öğelerin de dahil olup olmadığı açık değildir zira, bazen *dil ve şiir konusunda alim birisidir*¹⁹, denilmekte bazen edeb, ilmu'l-Arabiyye'den ayrı zikredilmekte²⁰, *nahiv, dil, şiir ve ahbâr konusunda alimdir*²¹, *dil ve Arap şiirinde alim birisidir*²² hatta bazen *dil ve nahivde alim ve akıllı bir edib idi*²³ şeklinde ibarelere rastlamaktayız. Ancak bu sınıf, bir dönemler, yöneticilerin kâtipliğini yapan kişi için kullanılan edip²⁴ sınıfından farklıdır.

Bu terimi, bir eser ismi olarak ilk kez Abdullah b. Mukaffa' *Edebu'l-kebîr* ve *Edebu's-sağîr* adlı eserleri²⁵ için kullanmıştır. Bu eserlere bakıldığında içeriklerinin, kişinin başarılı ve mutlu olabilmesi, başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kurabilmesi için yararlı öğütler kısacası iyi bir ahlak eğitimi amaçlayan bilgiler olduğu görülecektir. Bu eserlerden sonra, *edebu'l-kâdi*²⁶ *edebu'l-mufred* gibi, eserler yazıldığını görmekteyiz.

İbn Haldun, bu ilmin belli bir konusunun olmadığını, dildilere göre bu ilminden maksat onun semeresi olduğu ve bu semerenin de Arap üslûbuna ve meyillerine göre şiir ve nesir sanatlarında iyi olmak olduğunu söyler. Bir sanatı iyi bir şekilde ezberlemek için her şeyden önce, o sanatın çok iyi anlaşılması gerekir. Dolayısıyla bu sanatın daha iyi anlaşılmasını sağlamak için de, şiirler, nesirler, dil ile ilgili problemler ve konular, Arapların önem verdiği günler, olaylar ve meşhur kişilerin soy bilgilerinin bilinmesi gerekmektedir²⁷. İbn Haldun'a göre edeb ilminin tanımı şu şekilde yapılmıştır; Arap şiirlerini ve olaylarını ezberlemek ve her ilimden yani dil ve din ilimlerinin metinlerinden biraz almaktır²⁸.

Bu tanımdan da görüleceği gibi edeb ilminin dil ilimleriyle yakın ilişkisi vardır. Hatta bu ilmin temelini, *dil, sarf, iştikak, nahiv, meânî, beyan, aruz, kafiyeden* oluştuğu diğer dallarının ise; *yazı, şiir yazmak, inşa, tarihi olaylar ve bedi'i*²⁹ sanatları olduğu ileri sürülmüştür. Bu yüzden edeb ilmi, *fesahat* ve *belagatla* daha çok ilişkilendirilmiştir³⁰.

Bu ilmin çerçevesi, İbn Haldûn'un belirttiği eserlerin incelenmesiyle daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

I. el-Câhiz: el-Beyân ve't-tebyîn

En belirgin özelliklerinden birisinin yazılı değil sözlü bir geleneğe sahip olan³¹ Arap Edebiyatının, ilk yazılı temsilcilerinden Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhiz'in³² (ö. 255/869) üslubunun, gösterişli ve belîğ olmasıyla beraber düzen ve tertipten uzak³³ olduğu hemen göze

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA “İLMU’L-EDEB” TERİMİ VE İÇERİĞİ

çarpmaktadır. Kendisi de bir mu‘tezili olan ve bir çok alanda eserler yazan Câhiz³⁴, yazılarında, fikirlerini yansıtırken cedel ve münakaşa metotlarını kullanan³⁵ mu‘tezilileri taklit etmiştir. Câhiz, üslubunun karışıklığına rağmen Arap nesrinin ilk ustası olarak kabul edilir.

Câhiz’a göre Yunanlılar felsefe ve mantıkta, Çinliler sanatta, İranlılar devlet idaresinde, Türkler harp sanatında üstün oldukları gibi Araplar da hitabet ve dil konusunda bazı üstünlüklere sahiptirler³⁶. Câhiz, bir çok alanda eser yazmasına ve bir çok alanla ilgilenmesine rağmen asıl temayüz ettiği alan ise edeb’tir ve adeta yukarıdaki sözünü doğrulamak için çaba harcamış gibidir. Onun edebî şahsiyetini en güzel ortaya çıkaran eseri de hiç şüphesiz *el-Beyân ve ‘l-tebyîn*’dir.

Câhiz’in döneminde edep ilminin çerçevesi geniştir. Zira o dönemde konuyla ilgili yazılan eserler, herkese hitap eden güzel hikmetler, seçkin tabakadakilerin yaşam biçimlerine incelik kazandıran kültürel edep ve üst kademelerdeki yöneticilerin yönetim ve meslekleriyle ilgili kuralları, adab ve erkânı gösteren kılavuz kitaplar şeklinde idi³⁷. İlim ile edep arasındaki fark netleşmiştir artık, nitekim Câhiz de ilmi asıl, edebi ise fer’ kabul etmektedir³⁸.

Edep ilminin temel eserleri olan *el-Beyân*’ı yazmak için Câhiz’in büyük çaba harcadığı bir gerçek. Bu çabadan dolayı bu eser, üstünlük ve kalitede ulaşılmayacak bir eser³⁹ övgüsüne nail olmuştur.

Kadı Ahmed b. Ebî Dâvûd’a (ö. 240 h.) ithaf edilen⁴⁰ esere genel olarak bakıldığında dağınık bir metoda sahip olduğu görülmektedir. Konular bir tertip ve düzene sahip değildir ve yazarın kendisinin de dile getirdiği gibi gelişi güzel bir silsilede⁴¹ konular işlenmiştir.

Eserin temel konuları: Beyan, belagat, belagat kuralları, konuşma ile susma arasında orta bir yol takip etme, hitabet, şiir, seciler, vasiyet ve mektuplardan örnekler, bazı dindarlara ait hikayeler ve olaylar, aptallara ait bazı söz ve olaylar ve belagat ile ilgili bazı seçme metinler. İçeriğinin de gösterdiği gibi el-beyan, kendisinden sonra gelen bütün ediplere büyük faydalar sağlamış ve bütün ediplere sağlam bir referans olmuştur⁴².

II. İbn Kuteybe: Edebu’l-kâtib

Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe (ö. 276/889) hakkında bilgi veren tabakât kitapları onun, dil, nahiv, garîbu’l-Kur’ân, me‘ânî’l-Kur’ân, şiir ve fıkhıta alim bir kişi olduğu konusunda hem fikirlerdir. Nitekim o, bütün bu konularda bir çok eser yazmıştır⁴³. Câhiz ile çağdaş olan İbn Kuteybe, onun aksine Ehl-i Sünnet inancına sıkı bir şekilde bağlı birisidir ve uzun yıllar kadılık da yapmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, tabakat kitapları onun ilgi alanını belirtirken, *dil, nahiv, şiir*’i ayrı ayrı zikretmektedirler. Eserlerine baktığımızda, nahiv alanında *Câmi’u’n-nahv* şeklinde eser yazdığı zikredilmektedir. Şiir alanında ise *eş-Şi’r ve ‘ş-Şu’arâ*⁴⁴ adlı eseri bu alanda temel eserlerden olduğu bilinmektedir.

MEHMET ŞİRİN ÇIKAR

Dolayısıyla onun *Edebu'l-kâtib* ve *'Uyûnu'l-ahbar* adlı eserleri de dil konusuna girmektedir.

Uyûnu'l-ahbâr ile *Edebu'l-kâtib* arasında hem amaç ve hem de içerik konusunda benzerlikler vardır. Ancak *'Uyûn*, hadisler, şiirler ve hikmetli sözlere dayanarak, yönetim, savaş, liderlik, karakter ve ahlak, beyan, zühd, dostluk, günlük bazı ihtiyaçlar, yemek ve kadın ile ilgili çok çeşitli konuların ele alındığı bir eserdir⁴⁵. Nitekim İbn Kuteybe de bu eserini, çeşitli kademedeki insanlara bazı konularda hatırlatmada bulunmak için yazdığını söylemektedir⁴⁶. Bu eser, dil konularına çok az girmektedir. İki eser karşılaştırıldığında, *'Uyûnu'l-ahbâr* İslam edep ve ahlak kültürünün her seviyedeki insana hitap eden en eski ve en zengin kaynak, *Edebu'l-kâtib* ise, üst kademelerdeki devlet memurları için yazılmış eserlerin ilki ve en geniş kapsamlı bir örnek⁴⁷ olduğu söylenebilir.

İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib* adlı eserini Abbasî Halifesi Muvekkil'in veziri olan Ebu'l-Huseyn'e ithaf etmiştir⁴⁸. Ancak İbn Kuteybe'den önce bu konuda, II. Mervân'ın katibi Abdulhamid el-Kâtib (ö.132/750)'in katiblere tavsiyelerde bulunan bir risalesi ve Ebû Mûsâ Abdullah b. Abdulazîz el-Bağdâdî (ö. 250/864) *Kitâbu'l-kuttâb* adlı bir risalesi vardır⁴⁹.

Önemli dil bilgilerini özetler mahiyette⁵⁰ olan bu eserin yazım amacını İbn Kuteybe girişte açıklamaktadır. Yaşadığı dönemde, insanların çoğunun edeb yolundan saptıklarını, edeb isminin hakkını vermediklerini ve edeb ehlini kötülediklerini görüp⁵¹ bu duruma üzülmemektedir. Yine o, din ile ilgili temel bilgilerden yoksun oldukları halde, dönemin katibi en güzel yazı yazan, en iyi edibin de bir kadın şarkıcıyı öven veya kadehi vasf eden şiirden bir beyit söyleyen⁵² kişi olduğunu adeta dalga geçerek belirtir. Dolayısıyla bu eksiklerin giderilmesi için bir edibin, Kur'an ilimleri, Peygamber ve sahabe sözlerini, Arap ilimlerini, Arapların dillerini ve adabını öğrenmesi gerekir⁵³. Yaşadığı dönemin katiplerin çoğu herhangi bir güç ve zaman harcamadan bu makama geldiği⁵⁴ ve yazdıklarından haberlerinin olmadığını örneklerle açıklar⁵⁵. Bu tür eksikleri tespit ettiğini ve bu eksiklerin giderilmesi için bu eseri yazmaya niyetlendiğini açıklar, ancak din, dil ve diğer ilimlerden temel bazı şeylerin bilinmesinin de gerektiğini belirtir⁵⁶. Dolayısıyla, bir katibin doğru yazması, doğru konuşması ve yaptıklarının daha etkili olması için yanlışlarını gidermeli ve dili en doğru şekilde kullanmalıdır. Nitekim o da eserini, yukarıda belirtilen eksiklikleri gidermek amacıyla kaleme almıştır.

Eser, yanlış anlaşılabilir ve yanlış kullanılan kelimelerle kelime türetme/iştikak kurallarını içeren kitâbu'l-ma'rife; katiplerin doğru yazmak ve düzgün konuşmalarını sağlamak maksadıyla imla meseleleri, bazı sarf konularının tasnif ve izahıyla imla-telif ilişkisini ele alan takvîmu'l-yed; konuşma dilindeki yanlışlar ve bunların doğru şekillerini irdeleyen takvîmu'l-lisân ve son olarak da, sülâsî fiillerle mezîd fiillerin yapıları, kazandıkları farklı anlamlar, isim ve sıfatların vezin ve manalarını ve çeşitli masdarları içeren kitâbu'l-ebniye olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA “İLMU’L-EDEB” TERİMİ VE İÇERİĞİ

Bu kıymetli esere birçok şerh yazılmıştır.

III. el-Muberred: el-Kâmil

Ebu’l-Abbâs el-Muberred’i (ö. 285) diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik, nahivciliğiyle öne çıkmasıdır. O, Basra nahiv ekolünü benimsemiş ve yaşadığı dönemde bu ekolün lideri olmuştur⁵⁷. Nitekim öne çıkan eserleri de daha ziyade nahiv konusuyla alakalı eserlerdir.

el-Kâmil adlı eser, el-Muberred’in başka bir yönünü ortaya koymaktadır. O, bu eserinde, hadisler, hutbeler, darb-ı meseller, şiirler ve tarihi rivayetleri toplamış, dil, gramer ve tarihi bilgilerle değerlendirerek zamanın dil ve edebiyat çalışmalarını toplamıştır⁵⁸. Nitekim bu eser, Arapların gelenek ve görenekleri konusunda bir hazine olduğu gibi özellikle Emevîlerin döneminin tümünü kapsayan tarihi bilgilerle de doludur. Sistemli bir şekilde olmayıp, söze herhangi bir gramer konusundan veya şiir alıntısından başlayarak, sadece kendi hocalarını değil aynı zamanda temas halinde olduğu çöl sakinlerini de referans göstererek güvenilir kaynaklardan alınan önemli rivayetleri bir araya getirmiştir. Bu yüzden eser, edeb ilminin temel kaynağı kabul edilmektedir⁵⁹. *el-Kâmil*’de sergilediği bu özelliğinden el-Muberred’e nahivci sıfatına, *dilci* ve *edib*⁶⁰ sıfatları da eklenmiştir.

el-Muberred, eserin girişinde, eserin içeriği ve metoduyla ilgili bilgiler vermektedir. Ona göre kitap, adâb’ın bazı çeşitlerini içermektedir ki bunlar, nesir, şiir, meşhur sözler, vaazlar, hutbe ve mektuplardan seçmelerdir⁶¹. “Adâb”ın çeşitleri şeklinde zikrettiği bu metinler, garip kelimeleri veya anlamı kapalı kelimeleri açıklama, i’rabla ilgili konuları izah etmede⁶² kullanılacaktır. İçerik ve amacını bu şekilde özetleyen el-Muberred, hadis ve hadisteki garib kelimeleri açıklamakla eserine başlamaktadır. Eserde herhangi bir tertip ve konu başlığı yoktur. el-Muberred eserinde tarihi olaylara da tanıklık etmektedir. Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali’ye ait mektup ve hutbeleri aktarmaktadır. Bütün bu önemli tarihi olaylara rağmen el-Muberred olaya sadece dil yönüyle bakmakta, bilinmeyen kelime ve terkipleri açıklamaya gayret etmektedir. Nitekim onun bu özelliği eseri bir tarih eseri olmaktan çıkarmaktadır.

IV. Ebû Alî el-Kâlî: el-Emâlî

İbn Dureyd, İbnu’s-Serrâc gibi şahsiyetlerden dil dersleri alan İsmâ‘îl b. el-Kâsım Ebû ‘Alî el-Kâlî’nin⁶³ (ö. 356) en çok yaygın ve faydalı eserlerinden birisinin *el-Emâlî* olduğu⁶⁴ kabul edilen bir gerçektir. Yaşadığı dönemde Basra ekolünün nahvini en iyi bilen ve dil konularıyla birlikte şiiri en iyi ve en çok rivayet eden⁶⁵ kişidir. Yine kendisinden önce kimsenin yapamadığı büyüklükte, *el-Bâri’ fi’l-luga* isimli bir eser yazdığı bunun 100 cilt/ 3000 (5000) sayfa ebadında olduğu ve dille ilgili kitapları topladığı da aktarılmaktadır.

Emâlî, imlâ veya umliye kelimesinin çoğuludur. Muhaddisler, müfessirler, fakihler, Arap dili ve edebiyatı âlimleri, rivayetiyle meşgul

MEHMET ŞİRİN ÇIKAR

oldukları bilgileri talebelerine çok defa ezberlerinden, bazen de kitaplarından kendilerine kadar gelen senetleriyle birlikte yazdırmışlar⁶⁶ ve meydana gelen esere de yazdırma anlamında Emâlî adını vermişlerdir. Ebû 'Alî de bu geleneği takip etmiş, kendisinde var olan bilgileri serdetmiş, değişik meclislerde istediği şeyleri yazdırmıştır. Bu yüzden de eserinde tek bir üslup ve bütünlük hâkim değildir⁶⁷.

Ebû 'Alî bu eserinde, kendisine ulaşan haber ve hikayeleri kaynaklarıyla birlikte vermiş, rivayetleri, rivayetlerdeki lafızları karşılaştırmış ve hangisinin daha doğru olduğunu Arap nesir ve şiirinden örneklerle belirtmeye özen göstermiştir. Garip lafızları açıklamaya, Arap mesel ve sözlerini aktarmaya gayret etmiştir ve hocalarından duyduğu değişik konuları aktarmıştır⁶⁸. Haberler, şiirler ve dil ile ilgili birçok konular içerdiğinden en yararlı kitaplardan sayılmıştır⁶⁹.

Ebû 'Alî mukaddimede eseri hakkında bilgi vermektedir. Buna göre bu eser, haberler, şiirler, atasözleri, Kur'an ve hadislerdeki garip kelimelerin yanı sıra farklı bir şekilde ibdal ve itba' konularını içermektedir⁷⁰.

Konuları matlab başlığı altında ele almakta ve ezberindeki bilgileri öğrencilere yazdığından eserdeki konular dağınıktır. Ancak aktarılan bilgilerin kaynağı özellikle verilmiştir. Eserde ayrıca, halife meclislerinde veya emirlerin huzurunda yapılan edebi sohbet ve hitabetlere de geniş yer verdiğinden o dönemin kültür hayatına ışık tutmaktadır⁷¹.

Değerlendirme: Eserlerin Ortak ve Farklı Noktaları

Bu konuda yazılmış ilk eser olan *el-Beyân ve't-tebyîn*, diğerlerinden daha farklı olarak beyan ve belagat konusuna daha fazla ağırlık vermiştir. Şebib b. Şeybe diliyle: *edebi isteyin, zira o yiğitlikte işaret, akılda üstünlük, yalnızlıkta dost ve mecliste bir bağdır*⁷² sözünü aktaran Câhiz, bu ilmin üstünlüğünü vurgulamakla beraber temel çerçevesini dil üzerinde kurmaktadır. Yine ona göre, Araplar edip kişileri överler⁷³, onların toplumda farklı değerleri vardır. Buna ulaşmanın en büyük vesilesi de hiç kuşkusuz dili çok iyi kullanmaktır⁷⁴. Câhiz, edib lafzı yanında bazen *ehlu'l-edeb* lafzını da kullanmaktadır. Bu sınıfta olduğunu zikrettiği şahısların, dil yönünde üstünlüğü olan şahıslar olduğu görülecektir⁷⁵. Bu eseri önemli kılan bir başka özellik ise edebi değeri olan metinlere yer vermesidir.

İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtibi* ise içerik ve hedef yönünden Câhiz'in eserinden tamamen farklıdır. Zira o, ediplerin, bir bütün olarak bilgi ve görgülerini arttırmayı hedeflemiştir⁷⁶. Câhiz'de edib dili iyi kullanan kişi iken İbn Kuteybe'de ise edip, resmi dairelerde katiplik yapan her tür insandır. Bu kişiler Arap kültürünü temsil ettiklerinde bu kültürü her yönüyle iyi bilmeyi ve özellikle Arapça konuşma ve yazmayı eksiksiz yapmamalıdır⁷⁷. Dolayısıyla o bu tür insanlara yararlı ve pratik temel bilgiler sunmayı amaçlamıştır.

el-Muberrred'in *el-Kâmil*'ine bakıldığında ise dil yönünün daha ağır bastığı görülecektir⁷⁸. Eserin başında belirttiği gibi, edeb ilminin

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA “İLMU’L-EDEB” TERİMİ VE İÇERİĞİ

kısımlarından olan, nesir, şiir, meşhur sözler, vaazlar, hutbe ve mektuplar⁷⁹ üzerinde durmuş ve bunlardaki garip kelime ve i’rabla ilgili durumları açıklamayı hedeflemiştir. Bu eser bu yönüyle diğer iki eserden de oldukça farklıdır.

Ebû ‘Alî’nin *el-Emâlî*’si ise *el-Kamil*’e daha çok benzemektedir. Ancak Ebû ‘Alî de eserinde her ne kadar, haberler, şiirler, atasözleri ve garip kelimeleri ele aldığını belirtmiş⁸⁰ ise de, *el-Emâlî*’de dil ve şiir öne çıkarken *el-Kâmil*’de nahiv ve haber öne çıkmaktadır⁸¹. Ayrıca el-Kâlî eserinde edeb kavramını da kullanmıştır⁸², ancak buradaki anlamı, güzel davranıştır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; ‘*ilmu’l-edeb*’in içeriği tamamen dil ile alakalı konulardır. Ancak nahiv, sarf, me’ânî, sözlük bilim gibi dallardan tamamen farklı bir konumdadır. Güzel huy, ahlak anlamındaki *edeb*, nasıl sahibine toplum içinde bir değer, saygı duyulan bir konum kazandırıyor, dil bilimleriyle direk alakası olmayan ama sonuçta dil ile ilgili bilgi ve becerileri artıran *edeb* de sahibine dil konusunda bir değer ve saygı duyulan bir üstünlük kazandırmaktadır.

¹ İbn Haldûn, *el-Mukkadime*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 6. Baskı, 1986, s. 553-554.

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru İhya’i’t-Turasi’l-Arabî-Mu’essesetu’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, 1993, I, 93; et-Tehânevî, Muhammed, *Keşşâfu Istilâhati’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, Ed. T. el-‘Acem, Mektebetu’l-Lubnân Nâşirûn, 1996, s. 127-128.

³ el-Curcânî, Şerif, *et-Ta’rifât*, Dâru’s-Surûr, Beyrut, ts. s. 6; Ebu’l-Bekâ, *el-Kulliyât*, tahk.: A. Derviş, M. el-Misri, Mu’essesetu’r-Risâle, Beyrut 1993, 2. Baskı s. 68. Bu kelimenin erken dönem Arap edebiyatındaki kullanımını için bkz., Bonebakker, S. A., “Early Arabic Literature and the Term Adab”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, s. 389-421; Uralgiray Yusuf, “Arab Edebiyat Tarihine Bir Bakış”, *DTCF Dergisi*, cilt III, sayı 4, 1983, s. 201-244.

⁴ C. A. Nallino, *La Letteratura Araba Dagli Inizi all’Epoca Della Dinastia Umayyade*, Roma, 1948’e atfen, Bonebakker, *a.g.m.*, s. 390 vd.; Yusuf Uralgiray, *a.g.m.*, s. 207 vd, Huseyn, Tâhâ, *Fi’l-edebi’l-câhili*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, 14. Baskı, 1981.

⁵ *a.e.*, s. 23.

⁶ Uralgiray, *a.g.m.*, s. 208.

⁷ Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, 1960, I, 7.

⁸ *a.e.*, I, 8.

⁹ Bonebakker, *a.g.m.*, s. 393.

¹⁰ Edeb’i öğretmek için kullanılan “te’dîb” kelimesi bu dönemde yaygındır. Özellikle Halife veya devletin önde gelenlerinin çocuklarının eğitimi için kullanılmaktadır. Câhiz’in kendisi de Mütevekil’in çocuklarını eğitmek istediğini, ancak çirkinliğinden dolayı reddedildiğini bildirmiştir. Bkz. el-Mes’ûdî, Ebu’l-Hasen, *Murûcu’z-zeheb*, tah. M. M. Abdulhamid, Dâru’l-Fikr, 1973, IV, 100.

¹¹ Huseyn, Tâhâ, *a.g.e.*, s. 26.

¹² Çağrıncı, Mustafa, “Edeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, 413.; Bonebakker, *a.g.m.*, s. 394.

¹³ et-Tehânevî, *a.g.e.*, s. 128.

¹⁴ el-Mâverdî, Ebu’l-Hasen, *Edebu’d-dunyâ ve’d-dîn*, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1993, s. 45 vd.

¹⁵ Bkz. el-Buhârî, *Edebu’l-mufred*, Yay., M. el-Hatîb, Kahire, 2. Baskı, 1379.

¹⁶ Huseyn, Tâhâ, *a.g.e.*, s. 26-27.

¹⁷ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 173.

¹⁸ Bkz. Sirafî, Ebu Sa'îd, *Ahbâru'n-nahviyyine'l-Basriyyîn*, tah. M. İ. el-Bennâ, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1977, s. 84. (Ebu 'Umer el-Cermî'den bahsederken, nahiv ilmini el-Ahfeş'ten, dil ilmini de Ebu 'Ubeyde ve el-Esma'i'den aldı demektedir.)

¹⁹ Ömek için bkz. es-Sirafî, *a.g.e.*, s. 99. (er-Riyaşî için şöyle demektedir, o dil ve şiirde alim birisiydi).

²⁰ Bkz. el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'ala enbahi'n-nuhât*, tah.: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1955, III, 145. (İbnu's-Serrâc'tan bahsederken, edeb ve ilmu'l-'Arabiyye konusunda alim olanlardan birisidir demektedir.)

²¹ es-Suyûtî, Cemâluddîn, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, tah.: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut ts. II, 62.

²² İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 85.

²³ es-Suyûtî, *a.g.e.*, II, 65.

²⁴ Hodgson. M. G. S., *İslâmın Serîveni*, çev. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, I, 426.

²⁵ Bu iki eser, hikmet ve doğruya ulaşma, söz ve amel için nefsi terbiye ve davranışları düzeltmek için yazılmış eserlerdir. Bkz. Abdullah b. el-Mukaffâ, *el-Âsâru'l-kâmile*, tah. Ömer et-Tıbbâ, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1997, s.50-133. Ayrıca bu eserlerin Türkçeye tercümesi için bkz. İbnu'l-Mukaffâ, *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergay Yay., İstanbul, 2004, s. 15-56.

²⁶ Ögüt, Salim, "Edebü'l-Kâdî", *DİA*, X, 409.

²⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 553.

²⁸ *a.e.*, s. 553.

²⁹ Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 68.

³⁰ et-Tehânevî, *a.g.e.*, s. 128.

³¹ Hassan, Temmâm, *Makâlât fi'l-luga ve'l-edeb*, el-Ma'hedu'l-Lugatu'l-Arabiyye, Mekke, 1985, s. 404.

³² el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1991, IV, 472-499.

³³ Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, insan Yay., İst, 2000, s. 285.

³⁴ İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemsuddîn Ahmed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zemân*, tah. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır-Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1970, III, 471 vd.

³⁵ Belbe', Abdulhakîm, *Edebu'l-Mu'tezile -ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî-*, Dâru Nahdati Mısır, 3. Baskı, Mısır, ts., S.164

³⁶ el-Câhiz, Ebû 'Usmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tah. A. Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1948, III, 27 vd.

³⁷ Çağrıncı, "Edeb", *DİA*, X, 413.

³⁸ el-Câhiz, *Resâ'ilu'l-Câhizi'l-edebiyye*, tah. 'Alî Ebû Muhlim, Dâru Mektebi'l-Hilâl, Beyrut, 1991, s.203.

³⁹ el-Kayrevânî, İbn Reşîk, *el-'Umde fi nakdi's-ş'ir ve temhisihî*, şerh, A. Nayif Hatum, Dâru Sâdır, Beyrut, 2003, s. 216.

⁴⁰ el-Câhiz, *el-Beyân*'ın girişinde, s. 16.

⁴¹ el-Câhiz, *el-Beyân*, I, 76.

⁴² el-Câhiz, *el-Beyân*'ın girişinde, s. 14.

⁴³ İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 105-106; es-Suyûtî, *a.g.e.*, II, 63; Ayrıca bkz. Hüseyin Varol, *Edebü'l-Kâtib: Tahkik ve Takdim*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1979.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, Dâru İhyâ'i'l-'Ulûm, Beyrut, 1991.

TEMEL KAYNAKLARI BAĞLAMINDA “İLMU’L-EDEB” TERİMİ VE İÇERİĞİ

- ⁴⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-ahbâr*, tah. Y. A. Tavil, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- ⁴⁶ *a.e.*, I, 42-44.
- ⁴⁷ Çağrııcı, “Edeb”, *DİA*, X, 413.
- ⁴⁸ *Edebu’l-kâtib*, s. 9.
- ⁴⁹ Tüccar, Zülfikar, “Edebu’l-katib”, *DİA*, X, 410.
- ⁵⁰ Ignace Goldziher, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. A. Yüksel, R. Er, İmaj Yay., Ankara, 1993, s. 95.
- ⁵¹ İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, s. 5.
- ⁵² *a.e.*, s. 6.
- ⁵³ *a.e.*, s. 7.
- ⁵⁴ *a.e.*, s. 9.
- ⁵⁵ *a.e.*, s. 10-11.
- ⁵⁶ *a.e.*, s. 12-13.
- ⁵⁷ Bkz. es-Sirafi, Ebû Sa’îd, *a.g.e.*, s. 105 vd.; İbnu’n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 83; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 269-271.
- ⁵⁸ Çetin, Nihad, “el-Müberred”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, XIII, 780.; Ahmet Suphi Furat, “el-Kamil’in İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları”, *Şarkiyat Mecmu’ası*, VIII., 1998, s. 9.
- ⁵⁹ Goldziher, *a.g.e.*, s. 77.
- ⁶⁰ el-Hamevî, *a.g.e.*, IV, 480.
- ⁶¹ el-Muberred, Ebû’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, tah. M. Ahmed ed-Dalî, Mu’essetu’r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1993, I,1-2.
- ⁶² el-Muberred, *a.g.e.*, I, 2.
- ⁶³ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 453.
- ⁶⁴ el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 302 vd.
- ⁶⁵ *a.e.*, II, 305.
- ⁶⁶ Kandemir, Yaşar, “Emali”, *DİA*, XI, 70.
- ⁶⁷ Ebû ‘Alî el-Kâlî, *el-Emâlî*’nin girişinde, s. 7.
- ⁶⁸ *a.e.*’in girişinde, s. 8.
- ⁶⁹ el-Kıfî, *a.g.e.*, I, 241.
- ⁷⁰ Ebû ‘Alî el-Kâlî, *el-Emâlî*, s. 16.
- ⁷¹ Elmalî, Hüseyin, “Kitabu’l-Emali”, *DİA*, XI, 72.
- ⁷² el-Câhiz, *el-Beyân*, I, 352.
- ⁷³ *a.e.*, I, 167.
- ⁷⁴ *a.e.*, I, 168 vd.
- ⁷⁵ *a.e.*, I, 389.
- ⁷⁶ İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, s. 5 vd.
- ⁷⁷ *a.e.*, s. 7.
- ⁷⁸ Dayf, *a.g.e.*, I, 9.
- ⁷⁹ el-Muberred, *a.g.e.*, I,1-2.
- ⁸⁰ Ebû ‘Alî el-Kâlî, *el-Emâlî*, s. 16.
- ⁸¹ el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 304.
- ⁸² Ebû ‘Alî el-Kâlî, *el-Emâlî*, s. 543.

I. ABBASÎ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

Atilla YARGICI*

Özet: Zühd kelime olarak rağbet etmemek, dünyaya önem vermemek, az yemek, malı az olmak anlamına gelmektedir. Kavram olarak ise çok geniş bir anlamı vardır. Bu çalışmada, zühdün tarihçesi ve I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri ele alınıp şiirlerinden örnekler verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Dünya, Ahiret, Tövbe, Tevekkül, Ölüm, Kanaat, Hırs, Allah Sevgisi

Ascetism Poets During First Abbasid Period

Summary: Ascetism as a term is lack of demand, renunciation of the world, little property. Ascetism as a technical term has variety meanings. In this article we took up history of ascetism and ascetism poets during first Abbasid period. Beside we gave example about poems of those poets.

Keywords: Ascetism, World, The hereafter, Repentance, Trusting God, Death, Being Content With Little, Powerful desire, God's love.

* Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

A) Zühd'ün Tarifi ve Tarihçesi

Zühd, lügatlerde, “rağbet etmemek, dünyaya önem vermemek, dünyaya rağbet etmemek, az yemek, malı az olmak, hakir görmek” manalarına gelmektedir. Zühd masterından türetilen “zehîd”, “az” ve “az yiyen”, “müzhid” ise “malı az olan” demektir. “tezehhüd”, “hakir görmek, küçümsemek”, “izdihâd” da malın az olması anlamına gelmektedir.¹

Tasavvuf istilâhında ise zühdün çok geniş manaları vardır. Buna göre zühd, dünyadan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymak, dünyaya karşı duyulan her rağbeti gönülden söküp atmaktır.² Bununla beraber, dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sahip bulunmak veya hiçbir şeyin sahibi olmamak, kâmil manasıyla zâhid olabilmek için yeterli değildir. Zühd, kanaat, tevekkül, vera, hatta teslim ve tefviz istilâhlarının hedef aldığı manaları da içine alır. Dünya metâina sırt çevirmek, günahlardan uzak durmak, şöhret, mevki ve makamdan uzak durmak da zühd olarak kabul edilmektedir. Zühdün en yüksek merhalesi ise, zahiren terk edilen şeylere duyulan arzu ve istediğın terk edilmesi ve kalbin sadece Allah'a tahsis edilmesidir.³

Kur'an-ı Kerim'de zühd kelimesi sadece bir tek ayette zikredilmektedir:

“Kardeşleri Hz. Yusuf'u az bir karşılıkla sattılar. Onlar Yusuf hakkında rağbetsiz idiler.”⁴

Bu ayette “zâhidîn” kelimesi, Yusuf (a.s.)'ı kardeşlerinin veya onu kuyudan çıkarıp da başkasına satan kafilenin istemediklerini ifade etmektedir. Çünkü kardeşleri Yusuf'tan kurtulmak istedikleri, kafile de onu buldukları için önemsiz, değersiz görüyorlardı.⁵

Gazalî, bu ayeti, tasavvuftaki zühd anlayışıyla bağlantı kurarak şöyle izah etmektedir:

“Öyleyse, ahiret karşılığında dünyasını satan herkes, dünya hususunda zâhidir. Ahireti dünya mukabilinde satan herkes de ahiret hususunda zâhidir. Zühd tamamen mahubdan yüz çevirmek olarak anlaşılınca, mahubdan daha fazla sevilmeye layık olanı bulunmadan terk etmek muhaldir.”⁶

Kur'an'da “zühd”, kelime olarak bir tek yerde geçmesine rağmen, zühdün genel çerçevesi içinde zikredilen tövbe, istiğfar, ölüm, tevekkül, israf etmemek, kanaat, sabır gibi unsurlar birçok ayette zikredilir. Kur'an'da insanlar günahlardan sonra tövbe etmeye⁷ davet edilmektedir. Ayrıca her nefsin ölümü tadacağı⁸, hiç kimsenin nerede öleceğini bilemeyeceği⁹ ile ilgili ayetler yer almaktadır. Bunun yanında tevekkül¹⁰ ve sabra¹¹ çağırın, israftan uzaklaşmayı emreden¹² ayetler de bulunmaktadır.

Zühd hadis-i şeriflerde de yer almaktadır. Bir hadiste zühde şu şekilde dikkat çekilir:

“Dünyada zahitlik, helal olanı haram etmek veya malı ziyan etmekle olmaz. Gerçek zahitlik, Allah'ın elinde olana kendi elinde olandan daha fazla

ATTİLA YARGICI

güvenmen ve bir musibete düştüğün zaman getireceği sevabı sebebiyle onun devamına rağbet göstermelidir.”¹³ Ayrıca “Haramlardan sakın ki, insanların en âbidi olasın. Allah’ın sana verdiği razı ol ki, insanların en zengini olasın.”¹⁴ Hadisi de, insanın takva sahibi olması, tevekkül etmesi, kanaati benimsemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun da yanında ölümün çok hatırlanması gerektiği¹⁵, tövbe¹⁶, hırdan uzak durma¹⁷, dünyanın faniliği¹⁸ ile ilgili hususlar da hadis kitaplarında zikredilmektedir.

Hız. Peygamber döneminde tam bir zühd hayatı yaşanmıştır. Onların zâhidâne yaşayışı daha sonra ortaya çıkacak ifrat ve tefritlerden çok uzak bir yaşayıştır. Fetihler vasıtasıyla Müslümanlarla yabancı unsurların birbirlerine karışmasına kadar, zühd yaşayışı Kur’an ve sünnete uygun olarak devam etmiştir. Daha sonra ise, bilhassa içinde ruhbanlık hareketi bulunan Hıristiyanlığın, zühdün ortaya çıkmasında değil, gelişmesinde etkisi olduğu ifade edilmektedir. Bu da ilk devirdeki zühd anlayışının bozulmasına sebep olmuştur. Hıristiyanlığın etkisiyle, evlenmeyi ve et yemeyi kendisine yasaklayan, rahipleşen zâhidler ortaya çıkmıştır.¹⁹

1- Emevî Dönemi Şiirlerinde Zühd

Zühd hayatının ve zühd dalgasının Emevî döneminde en fazla yaygın olduğu bölge Irak bölgesidir. Burada yabancı unsurların etkisi daha fazla görüldüğünden, özellikle de Hıristiyanlığın tesiri hissedildiğinden, bazı zâhidler Tevrat’tan, bazıları da İncil’den zühdle ilgili nakiller yapmışlardır. Emevî dönemindeki zühdte aşırılık biraz da Irak’taki valilerin zulümlerinden kaynaklanıyordu. Bu zulümler karşısında çaresiz kalan insanlar, teselliye zühdde yönelmekte buluyorlardı. Bunun yanında bu dönemde meydana gelen dahili karışıklıklar sebebiyle malını, mülkünü kaybeden insanlar, Allah’a yönelmekten başka çare bulamıyorlardı. Hicaz’da, Şam ve Mısır’da da zâhidler vardı.

Emevî dönemindeki zühdî yaşayış ve dinî hayatın şairler üzerinde ayrı bir tesiri olmuştur. Cahiliye döneminde büyük ölçüde putperestliğin etkisinde kalan şairler, bu devrede de mistik havanın etkisine kapılmışlardır. Elbette ki bu, Emevî dönemindeki şairlerin tümünün zâhid olduğu manasına gelmez. Ancak ruhî yeni hayat, onların sanat hayatından ayrı değildi. Örneğin, Ferazdak gibi fıkıyla meşhur bir şair dahi, İslam’dan uzak kalmamış, onun tesirini her zaman hissetmiştir. Şairin şiirlerinde birçok İslamî unsur övdüğü görülmektedir.²⁰Yalnız Ferazdak’ta değil, Emevî dönemi şairlerinin ekseriyetinde bu yeni dinî yönün izlerini müşahade etmek mümkündür. Ferazdak’ın hasımlarından olan Cerîr de bazı şiirlerinde zühdü yansıtmıştır. Cerir bir cenaze geçtiğinde, “Bu cenazeler beni yaktı” derdi. Cerir’in hicivlerinde İslamî unsurları kullandığı bilinmektedir.²¹ Emevî döneminde yalnız medih ve hicivde değil, gazelde de zühdün izlerini görmekteyiz. Bu dönemde ortaya çıkan “gazel-i afîf” dini unsurlar içermekte, nefsi öldürmekten, günahların çirkinliğinden, af ve mağfiretten, zulmün

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

kötülüğünden bahsedilmektedir. Ömer b. Ebî Rabîa bu tür gazel yazarların öncülerindedir.²²

B) Abbasî Döneminde Zühde Etki Eden Faktörler

Abbasi döneminde zühdün ortaya çıkışı çeşitli amillere bağlanmaktadır. Bu amilleri, sadece dinî sebepler olarak ele alanlar olduğu gibi, siyasî, mezhebî, iktisadî ve içtimâî farklılık ve çatışmalara bağlayanlarda vardır. Meselâ, Dr. Mustafa Hedara'ya göre, zühdün ortaya çıkışının birinci sebebi “din”dir. Bu dönemde farklı mezhepler ve düşünceler arasındaki çatışmalar, bir kısım dindar insanların, o karışıklıklardan uzaklaşıp, inançlarını muhafaza etmek amacıyla uzlete çekilmelerine ve zühdî hayata yönelmelerine yol açmıştır.²³ Bunun dışında fetihler sebebiyle zenginlik ve refahın yaygınlaşması yanında, dertleriyle kimsenin ilgilenmediği, geçim sıkıntısı içinde bulunan fakara tabakasının da çoğalması bu dönemde sosyal hayatın bir tezat içinde olduğunu göstermektedir. Sosyal hayatın bu tezadı zühd hayatının gelişip yaygınlaşmasına, buna paralel olarak da zühd şairlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁴

Ayrıca, Abbasî toplumunun, Farisî-Sasanî toplumunun bütün eğlence ve sefahat türlerini almasından dolayı, bu dönemde içki yaygınlaşmış ve diğer sefahat türleri de artmıştır. İçki âlemlerinin yaygınlaşması şairleri de çekmiş ve şiirde “hamriyat” denilen bir tür ortaya çıkmıştır. Bu tür şiirlerinde şairler içkiyi, içki sofrasını, kadehi, içkiyi dağıtanları tasvir etmişlerdir. Bazı insanların ve şairlerin bu eğlenceleri dalmaları, diğer bir kısım insanlarda ve şairlerde de tepki meydana getirmiş ve zühdiyata yönelmelerine sebep olmuştur.²⁵

Diğer taraftan inkarcılık, bid'atçılık ve ahlaksızlık anlamlarına gelen zındıklığın yaygınlaşmasının, fitnelerden korunmak amacıyla zühde yönelmede ve zühd şairlerinin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olduğu söylenebilir.²⁶

C) I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri

1- Ebu'l-Atahiyye

I. Abbasî döneminin en meşhur şairlerinden olan Ebu'l-Atahiyye'nin asıl ismi, İsmail b. el Kasım Süveyd b. Keysan'dır. Künyesi Ebû Ishak, lakabı, Ebu'l-Atahiyye'dir. Şair'in Kufe yakınlarında Aynü't-Temre'de h. 130 (M.748) yılında doğduğu bilinmektedir. Ölüm tarihi üzerinde ise Hicrî 209, 210, 213 gibi farklı görüşler ileri sürülmektedir.²⁷ Halife Mehdi döneminde saraya davet edilen şair, Halife'nin “Utbe” isimli cariyesini şiirlerinde tasvir etmeye başlayınca bir müddet için hapse atılır. Hapisten çıktıktan sonra ise Utbe ismini bir daha ağzına almaz olur.²⁸ Mehdi'nin vefatından sonra sırasıyla el Hâdi, Harun Reşid ve Me'mun zamanlarını da gören şair, bu

ATTİLA YARGICI

halifelerin hepsini methetmiş, zaman zaman da onların istekleri üzerine nasihat etmiştir. Bir şirinde Harun Reşid'in istediği üzerine ona şu mısralarıyla nasihat etmiştir:

“Kapıların ve muhafızların arkasında gizlendiğinde, ölümden bir an, göz açıp kapayıncaya kadar emin olma. Bil ki ölüm oku, her zırlı ve kalkanlıya yönelir. Kurtuluşunu ümit edersin fakat kurtuluş ölüm yolunda gidemez. Gemiler kuru yerlerde asla yüzemez.”²⁹

Ebu'l-Atahiyye'nin Zühdle İlgili Şiirlerinden Bazı Örnekler.

El Ferra Yahya b. Ziyad, Ebu'l-Atahiyye'nin asrının en iyi şairi olduğunu bildirir ve onun zühdle ilgili şu şiirinin bunun delili olduğunu ifade eder:

“Kötü dünyada, insan için sevinç de hüznün de devam etmez. Canlarımız Allah yolunda. Hepimiz rehiniz ölüme. Ölüm zamanında herkesin payı kefen. İnsanın malı onun değil. Ondaki kalan sadece güzel bir hatıra.”³⁰

Şair, zühdün anlamlarının içinde olan hırstan uzaklaşma ve ahirete yönelme ile ilgili olarak şöyle der:

“Dünyada hırslı olmaya devam ettiğim müddetçe, doğruya ulaşamam.

İçinde bulunduğum durumdan sorguya çekildiğimde, cevabım ve özrüm ne olacaktır?

Hesap gününde hesaba çağrıldığımda, hangi delili gösteririm?

Amel defterime bakıldığında amel defterim iki durumu ortaya çıkaracaktır: Ya cennette ebedî kalacağım, ya da Cehennem azabında.”³¹

Dünyanın faniliğiyle ilgili de şöyle söyler:

“Ey kardeşliğim. Dünyaya âşık olma. Dünyaya âşık olan muhakkak çeker cefasını. Dünyanın tatlılığı acısıyla karışmış, rahatı da sıkıntısıyla mezc olmuştur. Hiçbir zaman kibir elbisesi içinde yürüme. Çünkü sen çamurdan ve sudan yaratıldın.”³²

Dünyanın insanı azgınlığa götüren yönünü sevmediğini bildiren şair bununla ilgili şu beyitleri terennüm eder:

“Kişinin afeti dünya sevgisidir. İnsan zenginleştikçe azgınlaşır. Ben dünya lezzetlerinin akıbetlerini gördüm. Ve korktuğum için sevdiğim şeyleri terk ettim.”³³

Şair ölüm konusunda da şöyle der:

“Dünya ve onun güzelliklerini düşündüm. Bütün güzelliklerinin çürüdüğünü anladım.

Kabirlere uğradım; köle ile efendiyi ayırt edemedim.

Dünyanın güzellikleri bir seraptır. Hangi el o serabı yakalayabilmiş ki?

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

Dikkat edin! Her gelecek yakındır. Dünyada da her canlının bir nasibi vardır.

İnsanlar ise içlerinde ölüm kıpırtısı olduğu halde, uzun yaşama peşindeler.”³⁴

Ebu'l-Atahiyye, zühdün unsurlarından olan tövbe ile ilgili olarak da şunları söyler:

“Ey nefsim! Ne zamana kadar yalancı ümide kanacaksın?/Ey nefsim! Tövbe edemeyeceğim gün gelmeden önce tövbe et./ Günahları affedici olan Rahman’a günahlarından dolayı tövbe et.”³⁵

2- Ebû Nuvas

Asıl adı el Hasen b. Hani olan şairin H.130-145 yılları arasında doğduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Onun Basra’da doğup yetiştiği ileri sürülmektedir. Ölümü hakkında da kesin bir tarih yoktur.³⁶ Ebû Nuvas, yetim olarak büyümüş ve şair Valibe b. Hubab tarafından Kufe’ye götürüldükten sonra alkole bağımlı bir hayat yaşamıştır.³⁷ Hayatını içki ve eğlencelerle geçiren şair, ihtiyarlamaya başladığında Allah’a yönelmeye başlar ve zühdle ilgili şiirler yazar.

Ebû Nuvas’ın Zühdle İlgili Şiirlerinden Örnekler.

Şair, fık ve sefahat içinde yaşadığından dolayı zındıklıkla itham edilmiştir.³⁸ Ancak o kendisinin “inkâr eden” anlamında “zındık” olmadığını bildirerek şöyle demiştir:

“Zamanı geldiğinde beş vakit namazı kılarım ve Allah’ın birliğine şahadet ederim.”³⁹

Şair tövbe ile ilgili şu beyitleri söyler:

“Ey Rabbim! Günahlarım ne kadar çoğalsa da, muhakkak bildim ki, senin affın daha büyüktür./ Rabbim! Senin emrettin şekilde sana tazarru ile dua ediyorum. Sen benim elimi boş çevirirsen, merhamet sahibi başka kim var?”⁴⁰

Bir başka beytinde de Şöyle der:

“Ey günahı büyük olan, Allah’ın affı, senin günahından daha büyüktür.”⁴¹

Şair diğer bir beytinde ise affedici bir Rabbe giden insanın günahları çoğaltmasını ister:

“Güç yetirdiğin kadar günahları çoğalt. Çünkü sen affedici bir Rabbe gidiyorsun.”⁴²

ATTİLA YARGICI

Zühdün dünyadan uzaklaşma yönüyle ilgili olarak da, dünyayı dost elbisesi giymiş bir düşman olarak nitelendirir.⁴³

Zühdün ölümü hatırlama yönüne de dikkat çeken şair ölümden geriye dönüş olmadığını bildirir:

“Ölümden sonra geriye dönüş yoktur. Ölüm ömrün yumurtasıdır/çekirdeğidir.”⁴⁴

Şairi ölüme dikkat çektiği bir başka şiirinde ise insanın kabirde girdiğinde ne hale geleceğini terennüm eder:

“Dikkat edin! Nice yüzler vardır ki, toprakta eskimiştir. Nice baş vardır ki, toprakta un-ufak olmuştur.”⁴⁵

Ebû Nuvas, bir gün insanın öleceğini ise ok benzetmesi ile anlatır:

“Ölümün bir oku var. O da ya başkasına, ya sana isabet edecek.”⁴⁶

Şair bir başka şiirinde ise insanın günahları ile ölümü şu şekilde birleştirir:

“Biz ölürüz ve çürürüz. Ancak biz öldüğümüzde günahlarımız ölmez ve çürümez.”⁴⁷

3- Abdullah b. el Mübarek

Asıl Adı, Ebû Abdurrahman Abdullah b. el Mübarek b. Vazıh et-Temimî olan şair, h. 118 yılında Merv’de Harizmî bir anne ve Türk bir babadan dünyaya gelmiştir. 181 yılında ise bir savaş dönüşü vefat etmiştir. Gençlik yıllarında tambur ve ud çalmasını bilen ve eğlencelere düşkün olan şair, daha sonra bu yoldan vazgeçmiş kendi ifadeleri ile “tövbe” etmiştir. Abdullah b. El Mübarek Kuran’ı küçük yaşta ezberlemiş, hadis öğrenmek için birçok seyahatler yapmış, fıkıh, edebiyat, nahiv, lügat, şiir ve fesahat konularında ilim sahibi olan bir kimse idi.⁴⁸

Abdullah b. el Mübarek’in şiirlerinin büyük bir kısmı zühd ve cihada dairdir.⁴⁹

Abdullah b. el Mübarek’in Zühdle İlgili Şiirlerinden Örnekler.

Şair, dünyanın dinin haram olan lezzetlerinin zehirli bir bal gibi olduğunu söyleyerek şöyle der:

“Dünyanın lezzeti zehirlidir. Dünya balını ancak zehri ile birlikte yiyebilirsiniz.”⁵⁰

Şaire göre ölüm yakındır ve ihtiyarlık ise bir nasihatçi olarak yeter:

“İhtiyarlık bir nasihatçi olarak yeter. Şu kadar var ki, ölüm yakın olduğu halde ben yaşamak istiyorum.”⁵¹

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

Şair zühdün önemli unsurlarından olan takva ile ilgili olarak da şöyle der:

“Ey nefis, ben bir şey söylüyorum. Müşfik bir nasihatçinin sözünü dinle: İnsana kabrinde takva ve salih amelden başka hiçbir şey fayda vermez.”⁵² Diğer zühd şairlerinin olduğu gibi Abdullah b. el Mübarek’in de şiirlerine Kur’an ayetlerinin ve Hz. Muhammed’in sözlerinin ilham verdiğini söylemek mümkündür. Örneğin bu şiiri, “Takva üzere olanlar için şüphe yok ki ahiret yurdu daha hayırlıdır”⁵³ ayetine telmihte bulunuyor. Takva ise Allah’ın Kuran’da emrettiği hususları yapmak, yasakladıklarından da kaçınmak olarak tarif edilebilir.

Şair, Zühdün önemli unsurlarından olan tövbe ile ilgili olarak da şu beyitleri söyler:

“Günahların kalplerini öldürdüğünü, günahlara tiryaki olmanın da aklı helak ettiğini gördüm.”⁵⁴

Bir diğer şiirinde ise günahları terk etmenin kalbi canlandıracağını bildirir:

“Günahların terk edilmesi, kalplerin hayatıdır. Nefsin için en hayırlı olan, günahlara isyan etmektir.”⁵⁵

4- Muhammed b. Künâse

Babasının Lakabı “Künase” olan bu zatın asıl ismi, Abdullah b. Abdi'l-A'la'dır. Esedoğullarından olan Muhammed b. Künâse, h. 123 yılında Kufe’de dünyaya gelmiştir. Künyesi de “Ebû Yahya”dır.⁵⁶ Aynı zamanda meşhur bir hadisçi olan şair, İbn-i Nedim’in bildirdiğine göre, Kufe’de belli bir müddet kaldıktan sonra Bağdat’a gitmiş, orada ikamet etmiştir. Ancak h. 207’de Kufe’de vefat etmiştir.⁵⁷

Muhammed b. Künâse’nin Zühdle İlgili Şiirlerinden Örnekler.

Bütün zühd şairlerinin üzerinde durduğu dünyanın faniliği ile ilgili olarak Muhammed b. Künâse şöyle der:

“Sen dünyada beka istediğin halde seni fenaya maruz bırakmak bu dünyanın garip hallerindedir.”⁵⁸

Dünyada zenginlik peşinde koşanlara da şöyle seslenir:

“Sana dünyada zenginlikten başka bir şeyin kâfi gelmediğini görüyorum. Fakat İbrahim b. Ethem’e bundan daha aşağısı yetiyordu.”⁵⁹

Şairin bu beyitlerinden anlaşılmaktadır ki, dünyada bir yolcu olduğunun farkına varmayan kimseler, hırs peşinde koşarlar ve kazandıklarına kanaat etmesini bilmezler. Şair bu tür insanlara sitem ederek, İbrahim b. Edhem’in

ATTİLA YARGICI

daha az şeylerle kanaat ettiğini nazara vermekte ve dünyanın malında gözü olan insanlara onu örnek almalarını tavsiye etmektedir.

Bir başka şiirinde ise, bu sözlerinin lafta kalmadığını, kendisinin de az ile yetindiğini bildiriyor:

“Benim geçimim azıcık bir azık iledir. Haysiyet ve şerefim ise çoktur. Karnım da ağızlara vurulan gemler sebebiyle alınan armağanlarla dolu değildir.”⁶⁰

Şair burada zâhidlerin önemli prensiplerinden olan “az yemek” ile yetindiğini söylemekte ve kendisine başkasını methederek dünyalık kazanmasını teklif edenlere de sert bir cevap vermektedir. Ona göre insanın haysiyet ve şerefi ile yaşaması, başkalarına methiyeler düzerek çok şeyler elde etmesinden daha önemlidir. Şair burada zamanında yaşayan halifelere, devlet erkânına yağcılık yapıp ödüller alan insanları da kınamaktadır.

Zühd anlayışına göre nefsin kötü arzularından uzaklaşmak gerekir. Şair, bu konuyla ilgili bir beytinde nefsi kötü arzuların peşinden gitmekten alıkoymanın zorluğuna işaret ediyor:

“Nefis, heva ve hevesin memesinden süt emme alışkanlığını edinince, onu bu memeden kesmek çok zordur.”⁶¹

Şair bu beytinde annesinden süt emmeye alışan bir insanın süttten kesilmesinin zorluğuna dikkat çekerek, kötülüklerle alışan bir insanın da bu kötülüklerden vazgeçmesinin ne kadar zor olduğunu dile getiriyor.

5- Mahmud el-Varrak

Hayatı hakkında en az bilgi bulunan Abbâsî şairlerinden birisi olan Mahmud el Varrak’ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Şair’in bazı kaynaklarda h. 230 yılında vefat ettiği bildirilmektedir.⁶² Hayatının başlangıcında eğlenceye düşkün olan şair, daha sonraki yıllarda Allah’a yönelmiştir.⁶³ Şair, daha çok nasihat ve hikmetlerle ilgili şairler nazmetmiş bir kimsedir. Zühdle ilgili şiirleri de bunlar arasındadır.⁶⁴

Mahmud el Varrak’ın Zühdle İlgili Şiirlerinden Örnekler.

Mahmud el Varrak, bir şiirinde günahla insanın ebedî hayatı arzulaması arasındaki tezada dikkat çektiikten sonra, günahın Hazret-i Âdem’i cennetten çıkardığını dile getiriyor:

“Allah’ın o günahlardan birisi ile Hazret-i Âdem’i cennetten çıkardığını ve dünyaya gönderdiğini unutuyorsun.”⁶⁵

Şair Zühdün önemli yönlerinden birisi olan Allah sevgisi ile Allah’a itaat arasında bir irtibat kurarak şöyle diyor:

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

“Allah’a olan sevgini izhar ettiğin halde O’na isyan ediyorsun. Kıyasta bu muhaldir.

Eğer Allah sevgisi içinde olsaydı, O’na itaat ederdin. Çünkü seven, sevdiğine itaat eder.”⁶⁶

Şair, zühdün esaslarından olan kanaat ile ilgili olarak gönül zenginliği ön plana çıkarır:

“Eğer kanaatkâr olursan, gönül zenginliği seni hiçbir şeye muhtaç bırakmaz. Çok hırslı olmak ise seni muhtaç eder.”⁶⁷

Bu beytinde şair, “Gerçek zenginlik, gönül zenginliğidir”⁶⁸ hadisine telmihte bulunuyor.

Şaire göre bir kimse çok mal sahibi olduğu halde kanaat sahibi değilse, bu zengin olsa da fakirdir.⁶⁹ Şaire göre, kanaat eden kimse fakir de olsa günün birinde zengin olur. Fakirlik de zenginlik de gönüldedir. Gönül zenginliği ise en büyük zenginliktir.⁷⁰

¹ İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, “zühd” maddesi, Beyrut, tarihsiz.; El İsfahanî, e'r-Ragıb, Mu'cemü, *Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, “zühd” maddesi, Darü'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz.

² Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1984, s.89.

³ Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Ansiklopedisi*, “zühd” maddesi, İstanbul, 1979, XII,638-639,

⁴ Yusuf, 12/20.

⁵ Razî, Muhammed b. Ömer, *Tefsirü'l-Kebir*, XVIII, 107-108, Beyrut, tarihsiz.

⁶ Gazalî, Ebû Hamid, Muhammed el Gazali, *İhyâü Ulumi'd-Din*, IV, 203, Beyrut, tarihsiz.

⁷ Maide, 5/39

⁸ Al-i İmran, 3/185.

⁹ Lokman, 31/34.

¹⁰ Ahzab, 33/3.

¹¹ Yunus, 10/109; Hud, 11/49; Maaric, 70/5.

¹² Araf, 7/31.

¹³ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. Savra b. Şaddâd, *el Camiu's-Sahih*, Zühd, 29, İstanbul, 1981.

¹⁴ İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el Kazvinî, *Sünen*, Zühd, 24, İstanbul, 1981.

¹⁵ İbn-i Mace, a.g.e, Zühd, 31.; Tirmizî, *el Camiü's-Sahih*, Zühd, 4.

¹⁶ İbn-i Mace, a.g.e, Zühd, 30.

¹⁷ İbn-i Mace, a.g.e, Zühd, 28.

¹⁸ Tirmizî, *el Camiü's-Sahih*, Zühd, 13.

¹⁹ Dayf, Şevki, *et Tatavvur ve't-Tecdid fi's-Şi'ri'l-Arabî*, s. 55-59, Kahire, 1959

²⁰ Dayf, Şevki, a.g.e., s.60-62,

- ²¹ Dayf, Şevki, *et Tatavvur*, s.63-64.; el İsfahanî, Ebu'l-Ferec, *El Eganî*, VIII, 5-94.Beyrut, 1986.
- ²² Dayf, Şevki, *et Tatavvur*, s. 65.
- ²³ Zaim, Ahlâm, *Ebû Nuvas*, s.273, Beyrut, 1986.
- ²⁴ Zaim, Ahlâm, *a.g.e.*, s.275.; Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 44-45, Kahire, Tarihsiz.
- ²⁵ Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 72.; Zaim Ahlâm, *Ebû Nuvas*, s.275.
- ²⁶ Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, I, 138-150,Beyrut, tarihsiz.
- ²⁷ El İsfahanî, *el Eganî*, IV, 3, 117.; Ziriklî, Hayreddin, *el A'lam*, I, 221,Beyrut, 1989.; el Haşimî, Ahmed, *Cevherü'l-Edeb*, II, 191, Kahire, 1969.; Bağdadî, el Hatib, *Tarihu'l-Bağdat*, IV, 258, Beyrut, tarihsiz.
- ²⁸ İbn-i Hallikan, *Vefayatü'l-A'yan*, I, 219, Beyrut, tarihsiz.
- ²⁹ El İsfahanî, *el Eganî*, IV, 112.
- ³⁰ El İsfahanî, *a.g.e.*,IV, 14.
- ³¹ Ebu'l-Atahiyye, İsmail b. el Kasım b. Süveyd b. Keysan, *Divanü Ebi'l-Atahiyye*, s.23, Beyrut, 1969.
- ³² Ebu'l-Atahiyye, *Divan*, s.2.
- ³³ Ebu'l-Atahiyye, *Divan*, s.4.
- ³⁴ Ebu'l-Atahiyye, *Divan*, s.4
- ³⁵ Ebu'l-Atahiyye, *Divan*, s.31.
- ³⁶ İbn-i Hallikan, *Vefayat*, II, 95.;el Emin, Muhsin, *Ayanü's-Şia*, V, 331, Beyrut, tarihsiz.; İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem , *Muhtasar Tarih-i Dimaşk*, VII, 83, Dimaşk, 1985.; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b Muhammed b. Abdülkerim, *el Kamil Fi't-Tarih*, VI, 251, Beyrut, 1982.
- ³⁷ Karaaslah, Nasuhi Ünal, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* ,“Ebû Nuvas”, X, 205, İstanbul, 1994.
- ³⁸ Zaim, Ahlam, *Ebû Nuvas*, s.291.
- ³⁹ İbn-i Kesir, el İsmail b. Ömer, *el Bidâye ve'n-Nihaye*, X, 231, yayın yeri yok, tarihsiz.
- ⁴⁰ Zaim, Ahlam, *Ebû Nuvas*, s.297.
- ⁴¹ İbn-i Hallikan, *Vefayat*, II, 102.
- ⁴² İbn-i Hallikan, *a.g.e.*,II, 99.; Zaim, Ahlam, *Ebû Nuvas*, s. 398.
- ⁴³ El İsfahanî, *el Eganî*, XXV, 47.
- ⁴⁴ El Hanbelî, ibn-i İmad, *Şezarâtü'z-Zeheb*, I, 347, yayın yeri yok, Darü'l-Fikr, 1979.
- ⁴⁵ Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdat*, VII, 493.
- ⁴⁶ Hüseyin, Taha, *Hadisu'l-Erbia*, II, 48, Kahire, tarihsiz.
- ⁴⁷ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, X, 233.
- ⁴⁸ Behcet, Mücahid Mustafa, *Divanü Abdi'l-Lah b. el Mübarek*, s. 13-15, Mansura, 1989.;el Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdat*, X, 152-169.; İbn-Halikan, *Vefayat*, III, 32.
- ⁴⁹ İbn-i Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Mani' el Beşrî ez Zuhri, *Tabakatü'l-Kübra*, VII, 372, Beyrut, tarihsiz.
- ⁵⁰ Dayf,Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 405.

I. ABBASİ DÖNEMİNDE ZÜHD ŞAİRLERİ

- ⁵¹ Behcet, *Divanü Abdil'l-Lah b. el Mübarek*, s.28.
- ⁵² Behcet, a.g.e., s.76.
- ⁵³ En'am,6/32.
- ⁵⁴ Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 405.; Behcet, a.g.e., s. 43.
- ⁵⁵ Behcet, a.g.e.,s.43.
- ⁵⁶ el Isfahanî, *el Eganî*, XIII, 363.; Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 406.; İbn-i Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed, *Fihrist*, s. 105, Beyrut, tarihsiz.
- ⁵⁷ İbn-i Sa'd, *Tabakat*, IV, 176.; İbn-i Nedim, *Fihrist*, s. 105.;el Isfahanî, *el Eganî*, XIII, 363.
- ⁵⁸ El Isfahanî, *el Eganî*, XIII, 368.
- ⁵⁹ El Isfahanî, a.g.e., XIII; 367.; Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 408.
- ⁶⁰ El Isfahanî, *el Eganî*, XIII, 366.
- ⁶¹ El Isfahanî, a.g.e. XIII, 368.; Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 406.
- ⁶² El Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 79, Beyrut, tarihsiz.
- ⁶³ Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 409.
- ⁶⁴ El Kütübî, a.g.e. IV, 79-81.
- ⁶⁵ Dayf, Şevki, a.g.e., III, 410.
- ⁶⁶ Dayf, Şevki, a.g.e., III, 410.
- ⁶⁷ İbn-i Abd-i Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, III, 141, yayın yeri yok, tarihsiz.
- ⁶⁸ Tirmizî, a.g.e., Zühd, 40.
- ⁶⁹ Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edeb*, III, 411.
- ⁷⁰ Dayf, Şevki, a.g.e., III, 411.; İbn-i Abd-i Rabbih, a.g.e., III, 141.

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

İlyas KARSLI*

Özet: Tercüme, bir metni bir dilden başka bir dile aktarma işlemidir. Bu aktarım bir takım kurallar ve diller arasındaki benzerlikler ve zıtlıklar üzerine bina edilir. Tercüme faaliyetlerinin ne zaman ve kim tarafından başlatıldığı bilinmemektedir. Çevirmen, çevirdiği metindeki bütün kelimeleri bilmek zorundadır. Fakat bu da çeviri için yeterli olmamaktadır. Bunun yanı sıra, çevirmen, tercüme kurallarını ve inceliklerini bilmeli, çevireceği metin üzerinde bu kuralları yeterli şekilde uygulayabilmelidir. Çünkü uygulanmayan teori kördür. Fakat bir dilden diğer bir dile tercüme yapma görüldüğü kadar kolay bir iş değildir. Çevirmen, dili değil metni çevirir. Ayrıca çevirmenler bir dildeki metni başka bir dile aktarma hususunda her iki dil açısından da iyi bir altyapıya sahip olmak zorundadırlar. Tercümenin zihinsel bir aktivite olması ve ilk insanların da düşüncelerinin yanı sıra duygularını da aktarmak zorunda olmaları nedeniyle tercüme faaliyetleri ilk insanla başlamıştır. Tarih boyunca çok sayıda kaliteli tercüme yapılmıştır. Pek çok bilimsel ve edebi eser diğer dillere çevrilmiştir. Ancak tercümenin ne olduğu konusunda düşünürler net bir görüş ortaya koymamışlarsa da, onun kuralları ve ilkeleri konusunda birçok şey söylemiş ve tercüme teorileri ortaya atmışlardır. İleri sürülen bu teoriler de gerçekten çok önemli olup, onlara uyularak yapılan tercüme işabetli, diğerleri de hatalar içermiştir. Bu makalede, kurallarına dikkat edilmeden yapılan bazı Arapça-Türkçe tercüme hataları gösterilmiş ve meslektaşlarımızın dikkatleri çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hatalı Arapça tercüme, tercüme hataları, prensipsiz tercüme.

Mistakes of Translation from Arabic into Turkish

Summary: Translating is the act of transferring the meaning of texts from a language into another and it depends on some rules and theory of similarities and contrast between languages. It is not known when and by whom the translation activities started. Translators need to know the meaning of the words in texts, but that is not enough for translating. Translators need to know translating principles, and its theory, and they need to carry out these principles on the texts which will be translated. Because practice without theory is blind. But it is not simply the act of transferring the meaning of a text from one language into another. Translators do not translate languages but texts. They also need to be well grounded in the principles of the transferring from the meaning of source text into a receptor language. However, it's certain that translation started with the early human beings because translation is an intellectual activity and early human beings were also need of explaining their emotions as well as thoughts. Many talented translations have been made during the history of mankind; several scientific and literary works have been translated into several languages. However intellectuals have not put forth a precise definition of translation although much has been said about its rules, and principles and several theories have been brought up. These translations that are made in accordance with these theories added up very appropriate whereas others included several mistakes. This article shows mistakes in several Arabic-Turkish translations that didn't pay attention to these rules and calls the attentions of our colleagues.

Keywords: Arabic translation mistakes, translation mistakes, translation without principles.

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

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

Giriş:

“Fertler ve toplumlar arasında her türlü bilgi ve kültür akışını sağlayan yol” olarak tarif edebileceğimiz tercüme faaliyetinin, ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu faaliyetin, ilk insanla başladığını tahmin etmek hiç de zor değildir. Çünkü tercümenin bir zihin faaliyeti olması, bu faaliyetin ilk insanla birlikte var olması sonucunu doğurmaktadır. İlk insanlar bile, içlerinden geçen şeyleri karşılardaki kişilere anlatmak için bir zihin faaliyeti gösterme ve karşılıklı anlaşım sağlama çabası göstermiştir.

Bir insanın duygu ve düşüncesini, bir olay karşısında duyduğu etki veya tepkiyi ifade etmesi de bir nevi tercüme faaliyetidir. İşte, bu ve benzeri durumlara göz atınca, tercümenin bir zihin faaliyeti olduğu ve ilk insanla başladığı açıkça görülür. Ancak, tercüme bir zihin faaliyeti olmakla birlikte, diğer bilimler gibi onun bir metodu, teorisi ve tekniğinin de olması gerekir. Çünkü, teorisi olmayan pratik kördür. Bu konu ile ilgilenenler, “tercüme”nin tanımı ve taşınması gereken şartlar üzerinde anlaşmaya varamasalar da onun birçok tanımlarını yapmışlar, bazı kurallarının olması gerektiğini söylemişlerdir. O kurallardan bazıları şunlardır:

-Tercüme; aslındaki fikir ve düşünceleri tam ve eksiksiz olarak vermelidir. Yazının üslup ve tarzı ile aynı vasıfta olmalı ve de telif kadar kolay okunabilmelidir.¹

-Tercüme; aslı ilk işitenlere nasıl tesir ediyorsa, tercümeyle işitenlere de aynı tesiri yapması gerekir.²

-Mütercim, hem kaynak dilin hem de çeviri dilinin işleyiş düzenini, iki dilin de dilbilgisi ve dile ait diğer kurallarını çok iyi bilmesi gerekir.³ Dil bilmek önemli bir şart olmakla birlikte, tek başına yeterli bir şart değildir.

-Tercüme işi bir sanatkarlık ve maharet de ister. Orijinal metnin cümlelerini körü körüne nakletmekle iş bitmiş olmaz.⁴

Tercüme; muhatabın bilmediği bir dildeki kelimeleri, bilmekte olduğu bir dile aktarmak değildir. Mütercimin görevi de bir dildeki cümleleri ya da o cümlelerin ne demek istediğini tercüme etmektir.

Bu makaleyi kaleme almaktan maksadımız, meslektaşlarımızın dikkatini çekmek suretiyle, tercüme yaparken daha dikkatli olmaları konusunda kendilerine yardımcı olmak ve bir uyarıda bulunmaktır. Tercüme işinin umulduğundan çok daha ciddi ve teorisinin çok iyi bilinmesini meslektaşlarımıza hatırlatmak da ayrıca bir görevdir. Hatta tercüme işi o kadar dikkat ve maharet isteyen bir zihin faaliyettir ki, şu anda bu makaleyi kaleme alan zat bile bu makaledeki tercümelerinde hata yapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Esas olan, bu hataları yapmamaya azami gayret göstermek, yapılan hataları tashih edebilme cesaretini göstermektir. Diğer bir husus ise, eli kalem tutan herkesin her şeyi yapamayacağını, bu işi uzmanlarına bırakmanın lüzumuna işaret etmektir. Sahanın boş olduğunu zanneden ve “nasıl olsa bu işi benden başka bilen yok” düşüncesiyle hareket etmenin de doğru olmadığını bazıları tarafından anlaşılması gerektiği kanaatimi de ifade etmek isterim. Kaldı ki sahasında uzman ve isim yapmış birçok ilim adamının da tercüme hatası yaptıkları sıkça görülen bir durumdur. *es-Sihâh*

mütercimi Vâni Mehmed Efendi, Hamdi Yazır, H. Basri Çantay, Ö. Rıza Doğrul.. gibi tarihe mal olmuş şahsiyetler de bundan uzak kalamamıştır.

Arapçadan Türkçeye tercüme yanlışlarının kaynaklandığı noktalar hayli çoktur. Onların hepsine örnek vermek de kolay bir iş değildir. Bazıları tabii ve çok basittir. Biz sadece yoğunlukta olduğunu tahmin ettiğimiz hususları başlıklara ayırmak suretiyle açıklayacağız.

1- Dikkatsizlikten Kaynaklanan Yanlışlar

Tercüme yanlışlarının çoğu, dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır. Bunun için, tercüme yapan kişiler, tercüme esnasında bütün dikkatlerini tercümesi yapılan metne vermek zorundadırlar. Aksi halde büyük yanlışların yapılması kaçınılmaz olur. Nitekim aşağıda belirteceğim yanlışlar, tamamen dikkatsizlikten kaynaklanan yanlışlardır.

Meselâ Meşhur *es-Sihâh* mütercimi Vâni Mehmed Efendi, müellif el-Cevherî'nin⁵ بَاتَ يَهْرَجَهَا لَيْلَتَهُ جَمْعَاءَ ifadesini: "Cuma gecelerinde cimâ'ı çok eder oldu" şeklinde tercüme etmiştir.⁶ Halbuki bu ifadenin anlamı: "Bütün gecelerini cinsel ilişkiyle geçirdi" olmalıydı.

Bu tür yanlışlardan birini de Elmalılı Hamdi Yazır'ın eserinde görmekteyiz. Yazır döneminin ünlü tefsir bilgini olmasına rağmen, gaflet eseri olacak ki Nemr b. Tevleb'in⁷ : قَيَوْمٌ عَلَيْنَا وَيَوْمٌ نَسَاءٌ وَيَوْمٌ نُسْرٌ ifadesini Türkçeye 'Bir gün kadınlar günüdür, bir gün kartallar günüdür'⁸ şeklinde hatalı tercüme etmiştir. Bu hatalı tercüme, ibarede geçen 'رسن' ve 'ءاسن' kelimelerinin okunuşundan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü bu kelimeler, harekesiz olduklarından, 'kartallar' ve 'kadınlar' anlamı verecek şekilde okunabilirler. Ancak, ifade bir bütün olarak göz önüne alındığında, bu iki kelimenin anlamları; 'üzülürüz' ve 'seviniriz' olması gerekir. O zaman ifadenin Türkçesi şöyle olur: 'Bir gün aleyhimize, diğer bir gün lehimize dir. Bir gün üzülür, diğer bir gün seviniriz.'

et-Teşri'ü'l-Cinâ'îyyu'l-İslâmî adlı eserde geçen⁹ إِذِ الزَّانَا مِنْ مُحْصَنٍ عَقوبَةُ... cümlesinin Türkçeye tercümesi; '...Bekar olarak zina eden kimsenin cezası ölümdür.'¹⁰ şeklindedir. Aynı yerde geçen الْمُنْكَرُ فَإِنَّ قَتْلَ الزَّانِي الْمَحْصَنِ de yine hatalı olarak '...Bir münkerin izalesi için, bekar olarak zina edenin öldürülmesi vacib olur..' denmektedir. Dikkat edilecek olursa, her iki Arapça metinde geçen مُحْصَنٍ / evli kelimeleri Türkçeye 'bekar' diye tercüme edilerek, farkına varmaksızın amaç kitleye yanlış bilgi aktarılmıştır. Bu yanlış doğuran sebep, sadece dikkatsizliktir. Mütercim, bu kelimenin anlamının 'bekar' değil 'evli' olduğunu mutlaka bilir. Ancak, basit bir dikkatsizliğin fahiş yanlışlara sebep olacağı da bilinmeli ve dikkat edilmelidir.

Bu tür hataları, titiz ilim adamı oldukları herkesçe kabul edilen kimselerde de görüyoruz. Mesela onlardan biri "عَلِمَ لَا يُقَالُ بِهِ كَكَزٍ لَا يُنْفَقُ مِنْهُ" ifadesini dalgınlık eseri olacak ki "İlim hakkında: ' kendisinden sadaka verilmesi (icab etmeyen) bir hazine gibidir' denemez.."¹¹ şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki doğrusu "İfade edilmeyen bilgi, kullanılmayan hazine gibidir" ya da "söylenmeyen ilim, harcanmayan hazine gibidir" olmalıydı.

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

Dikkatsizlikten meydana gelen hataların bir örneği de Tâhâ Huseyn'in şu ifadesinin tercümesinde görülür.

واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضا.¹²

“...Bu kıssayı İslâm dini bir sebeple almış ve Mekke'de hem dinî ve hem de siyâsî nedenlerle kullanmıştır.”¹³

Bu Arapça metne bakıldığında, tercümesi zor olmadığı erbabınca bilinir. Ancak, dikkatsizlik yüzünden olacak ki, yapılan tercüme pek anlaşılır değil. Bu ifade Türkçe'ye şu şekilde çevrilseydi daha anlaşılır olurdu:

“İslâm bu hikâyeyi dinî bir sebeple kullandı; Mekke ise bunu, hem dinî hem de siyâsî sebepten dolayı kabul etti.”

Dikkatsizlik hatalarını ne yazık ki bazen Kur'ân meallerinde ve hadis tercümelerinde de görmekteyiz. Halbuki dikkat edilmesi gereken en önemli tercüme, dini metinler olması gerekir. Nisa sûresi 82. âyeti de mütercimleri tarafından bu tür bir hataya kurban edilmiştir.

أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.¹⁴

Bu âyetin meâlî: “Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Şayet o, Allah'ın dışında birisi tarafından indirilmiş olsaydı, onda kesinlikle birçok çelişki bulurlardı” şeklinde olması en uygun olanıydı. Mütercimler bu âyeti “Kur'ân'ı düşünüyorlar mı?.. O Allah katından olmasaydı onda birçok çelişki bulurlardı”¹⁵ şeklinde çevirmiştir.

Yine, Hz. Peygamber'in: من استطاع الباءة فليتزوج ... ومن لم يستطع فعليه hadisi¹⁶ “...Eğer içinizde gücü yetmeyen biri varsa o kişi evlenmek yerine oruç tutsun, gücü yeten ise evlensin.”¹⁷ şeklinde tercüme edilmiştir. Bu hadisin tercümesi şu şekilde yapılmalıydı. “Evlenmeye gücü olan evlensin, gücü olmayan ise oruç tutsun..”

Tercümelerde en çok göze çarpan hususlardan biri de Arapça kelimeleri Türkçe gibi düşünmek, sözlüğe bakmadan tercüme yapmaktır. Durum böyle olunca hata da kaçınılmaz olur. el-Kehf suresi 84. âyette geçen إِنَّمَا كُنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ *“mekkennâ”* fiili Türkçedeki *“mekan”*la karıştırılmış olacak ki, bazı meal yazarlarımız bunu *“yerleştirmek”* olarak anlamışlardır. Halbuki bu kelime, li harf-i ceriyle kullanılır ve *“birisine veya bir şeye güç-kudret vermek, imkan tanımak..”* gibi anlamlar ifade eder. Ayette de *“...Biz ona dünyada güç ve kuvvet verdik...”* anlamındadır. Halbuki bazı mealciler şu şekilde farklı ve hatalı anlamlar vermişlerdir:

“Doğrusu, Biz onu yeryüzüne yerleştirmiş ve ona her tür şeyin sebebini öğretmiştik.”¹⁸

“Doğrusu biz onu yeryüzüne yerleştirmiş ve O'na her şeyin yolunu öğretmiştik.”¹⁹

“Behold, we established him securely on earth..”²⁰

2- Gramer Kurallarını İhlal Etmekten Kaynaklanan Yanlışlar

Tercümede başarılı olmanın temel ilkelerinden biri, tercüme yapılan her iki dilin gramer kurallarını çok iyi bilmektir. Aksi halde başarı şansı azalır ve hataya düşme ihtimali artar. Bu kurallara dikkatsizlik sonucu hataları a) sarf açısından, b) nahiv açısından olmak üzere iki grup altında incelemeyi uygun bulduk.

a) Sarf Açısından: Arapçadan yapılan tercümelerde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de, sarf bilgilerine yani, kelimelerin türemiş olduğu köklere dikkat etmektir. Buna dikkat edilmediğinde, kelimeye yanlış anlam verilir, kelimeye yanlış anlam verilince, yapılan yorum da yanlış olur. صلاة kelimesinde bu durum açıktır. Bu kelime iki kökten türer. Bunların biri صلي , diğeri de صلو dir. Türemiş kelimelere dikkat edip, ona göre anlam verilmezse, bu konuda bilgi sahibi okurların tenkidine maruz kalınır. Nitekim Kur’ân-ı Kerimin birçok ayetinde yer alan صلاة kelimesi صلو kökünden türemiştir. Fakat Tebbet Sûresinde geçen صَلَّيْنَا نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ âyetindeki صَلَّى kelimesi صلو kökünden değil, صلي kökünden türeyen bir kelimedir. Bunlar bilinmezse veya tercümede göz ardı edilirse o zaman ‘bir şeyi yakmak için ateşe bırakmak’²¹ diye anlam verilir ve yanlış bilgi esas alınmak suretiyle yorum-tefsir yapılır.

Bu hususa örnek olması açısından şu tercüme şekline çok dikkat edilmelidir.

وخيل إلى بعضهم أن المختصين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ..²²

“..Kimilerine göre, uzmanların bizzat kendileri, bu problemi bütün yönleriyle ele almadıkları kanaatindedirler..”

Bu metinde geçen “ص ص خ” kelimesi, Arapça “ص ص خ” kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelimeyi benzer bir kök olan “م ص خ” den türetmeye kalkarsak sağlıklı bir tercüme yapamayız ve yaptığımız tercüme şu şekilde gülünç olur: “..Kimileri birbirine hasım tarafları uzlaştırabileceği hayaline kapılmıştır..”²³ Dikkat edilirse tercümede fahiş bir hatanın olduğu açıkça görülür.

Tâhâ Huseyn’in aşağıdaki ifadesinde geçen “فمأخلفهم” tabiri de sanırım farkına varılmamış ve hatalı tercüme edilmiştir.

وإذا كانوا أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلية همجية!²⁴

“Onlar, ilim, din, servet, güç ve mevki sahipleri, tesir ve teessüre açık, genel siyasetle ilişkili olduklarına göre; cahil ve barbar bir toplum değil de parlak ve uygar bir toplum olmaktan onları alıkoyan nedir? Kur’ân’ın cahil ve barbar bir toplumda ortaya çıktığını hangi akıl sahibi tasdik edebilir?”²⁵

Bu metnin doğru tercümesi şu şekilde olmalıydı:

“Onlar; ilim, din, servet, güç ve mevki sahibi, tesir ve teessüre açık, genel siyasetle irtibatlı olduklarına göre; kendilerine en uygun olanın, cahil ve barbar bir toplum değil, gelişmiş ve uygar bir toplum olmalarıydı! Kur’ân’ın cahil ve barbar bir toplumda ortaya çıktığını hangi akıl sahibi kabul edebilir?”

Yine bilindiği üzere Arapçada, belki hiçbir dünya dilinde bulunmayan bir “tâ-i merbûta-yuvarlak tâ” harfi vardır. Bu harf, bitiştiği kelimeye farklı anlamlar kazandırır. Vasfıyyet, ismiyyet, vahdet, kesret, mubâlağa, te’nîs... gibi. Tercüme yaparken harfin bu özelliklerine dikkat edilmezse, bazen uygun olmayan, hatta yanlış anlamlar ortaya çıkar. Mesela Kur’ân-ı Kerim’in

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

en-Neml sûresindeki : *قالت نملة أيها النمل ادخلوا مساكنكم* âyetinde geçen “نملة” kelimesindeki tâ-i merbûta, vahdet/teklik bildiren bir harftir. Buna tenis/dişilik anlamı vermek doğru olmaz. Nitekim bazı meal yazarları bu hususa dikkat etmeyerek âyeti “..Dişi bir karınca dedi ki...”²⁶ şeklinde tercüme etmişlerdir. Halbuki âyetin anlamı: “Bir karınca dedi ki...” olacaktır.

Bu harf, Kurân-ı Kerim’de muhtelif yerlerde ve farklı anlamlara gelir.

âyetindeki “نحسح” kelimesinde de bu “ة” harfi mevcut olmasına rağmen, bazı meal yazarları bunu göz ardı etmişler ve kelimeyi “حسن” anlamında tercüme ederek şöyle demişlerdir:

“..İy çalabumuz, Vir bize dünyede eylük, dakı ahıratda eylük..”²⁷

“..Ey Rabb’imiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver..”²⁸

“..Ey Rabb’imiz! Bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver..”²⁹

“..Ey Rabb’imiz! Bize dünyada da iyi hal ver, ahirette de iyi hal ver..”³⁰

Elmalı merhum ise, burada geçen “ة” ya vahdet anlamı verip ve âyetin mealini daraltarak “..Bize dünyada da bir güzellik ver ahirette de bir güzellik ver..” demiştir.³¹

Kelimede geçen bu harf, mutlaka bir anlam ifade etmelidir. Ancak, görebildiğimiz kadarıyla meallerin birçoğu bu anlamı bulamamıştır. Kelimede geçen bu harf, kesret ya da mubâlâğa ifade eder. Ancak, mubâlâğa ifade etmesi dine daha uygundur. Kesret anlamında alırsak; “Ey Rabbimiz bize dünyada da ahirette de iyilikler (çoğul olarak) ver..” demeliyiz. Mubâlâğa olarak alırsak³² –ki bana göre de doğrusu budur– “..Ey Rabb’imiz! Bize dünyada da en iyi olanı ver, ahirette de en iyi olanı ver” demiş oluruz. Böylece; Allah’tan çok şeyler istemek yerine hakkımızda “en iyi olanı” istemiş oluruz.

Aynı hata el-Ahzâb suresindeki *لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة* âyetinde de göze çarpmaktadır. Bu âyetin meali de: “.. Gerçek şu ki, sizin için en iyi örnek Allah Resûlüdür” şeklinde yapılırsa, daha doğru olur kanaatindeyim.

Dilde şeklen birbirine benzeyen ifadelerin tercümesinde de yanlışlıklar yapılabilmektedir. Arapçadaki *فقط/asla* kelimesiyle *فقط/sadece* kelimesi de bunlardandır. Necip Mahfûz’un romanında geçen bir kelime bakınız nasıl tercüme edilmiştir:

لَوْ وَجَدتْ فِي المَاضِي حِكْمَةً حَقِيقَةً لَمَا صَارَ مَاضِيًا قَطُّ.³³

“Eğer geçmişte gerçek bir bilgelik bulunsaydı, sadece mazi olmazdı.”³⁴

Görüldüğü gibi, metinde geçen *فقط/asla* kelimesi “sadece” şeklinde hatalı olarak tercüme edilmiştir. Doğru tercümesi şöyle olmalıydı:

“Eğer mâzide/geçmişte gerçek bir bilgelik olsaydı, asla mazi olmazdı.”

Harflerin birbirine benzemesinden kaynaklanan bir hata da şu ifadelerin okunmasında ve tercümesinde vardır.

فَإِنَّ للْحَيَوَانِ عَلَى سَادَةِ الرَّيْفِ حَقًّا فِي الغَدَاءِ وَالمَآوَى وَالصَّحَّةِ لآ مَرَأَةً فِيهِ، وَلَمْ يُقَرَّرْ بِمِثْلِهِ للْفَلَاحِ!³⁵

Bu ifadede geçen “لَمْ يُقَرَّرْ” ifadesini “لَمْ يُقَرَّرْ” şeklinde okumak mümkündür. Nitekim mütercimimiz öyle okumuş ve cümleye şu anlamı vermiştir:

İLYAS KARSLI

“Hayvanların köyün efendisi olarak yiyecek, barınma, sağlık bakımından kesin hakları vardır. Niçin aynıları tanınmaz?”³⁶

Bu tercümeye dikkat edilecek olursa, Türkçe ifade açısından bazı problemler içerdiği ve anlaşılabilir olmadığı, ayrıca müellifin ifadesini de yansıtmadığı görülür. Hâlbuki dikkat edilerek yapılsa, tercümede bu tür aksaklıklar olmaz ve müellifin ifadesi açık bir şekilde anlaşılır. Buna göre tercüme şöyle olabilir:

“Hayvanların; köyün ileri gelenlerinde, beslenme, barınma ve tedavi edilme hakkı vardır ve bu kesindir. Halbuki, aynı hak çiftçilere sağlanmamıştır.”

Arapçada en kapsamlı konulardan biri de çoğullar konusudur. Tercüme esnasında bu durum göz önüne alınmazsa, bazı tercümelemlerin istenilen anlamı ifade etmediği görülür. El-Enbiyâ sûresi 8. âyetinde bu durum açıkça görülür. وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ...

Bu âyette geçen ‘جسد’ kelimesi sarf yönüyle tekil bir kelimedir. Ancak, cins ifade ettiği için tekil kullanılmıştır.³⁷ Bundan dolayı, tercüme yaparken çoğul şekliyle ‘cesetler/bedenler’ demeliyiz. Nitekim, kelimedeki sonraki لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ ifadesi de çoğul olan bir kelimenin sıfatıdır. “Biz onları yemek yemeyen birer ceset kılmadık..”³⁸ şeklindeki tercüme yerine; “Biz onları yemek yemeyen cesetler kılmadık” demek, daha uygundur.

Aynı hata Yûsuf Sûresindeki:³⁹ إني أراني أحمل فوق رأسي خيزًا تأكل منه الطير... âyetinin tercümesinde yapılmıştır. Bu hatanın sebebi, âyette geçen ‘الطير’ kelimesine dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır. Bu kelime, ‘الطائر’ kelimesinin çoğuludur ve ‘kuşlar’ anlamına gelir. Nitekim, bu kelimenin gayr-i âkıl çoğul olması nedeniyle de fiili müfred ve müennes kipiyle ‘لكات’ şeklinde. Yapılan tercümede bu durum göz ardı edilerek, ‘..Rüyamda ekme taşıyorum, bir kuş da gelip hep bu ekmeği gagalıyor..’⁴⁰ şeklinde tercüme edilmiştir. Halbuki bu âyetin ‘..Başımın üstünde ekme taşıdığımı ve bu ekmeği kuşların gagaladığını görüyorum’ şeklinde tercümesi daha uygundur.

Bu konuda bir başka hata da dikkatsizlikten ileri gelmektedir. el-Hadîd Sûresi 19 ve 21. ayetlerde geçen ‘er-Rusûl-peygamberler’ kelimesi tekil şekliyle ‘peygamber’ olarak tercüme edilmiştir.⁴¹

Tercüme hatalarının görüldüğü başka bir nokta da isim-mastar ayırımına dikkat edilmemesidir. Bu durum, Türkçemizde de meşhur olan إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يَحِبُّ الْجَمَالَ⁴² hadisinde açıkça görülür. Hadiste geçen “الجمال” kelimesi mastardır ve “güzellik” anlamına gelir. Hadisin anlamı ise: “Allah güzeldir, güzellikleri sever” olmalıdır. Halbuki yapılan tercümelemler genelde “Allah güzeldir, güzeli sever” şeklindedir. Tercümede yapılan ikinci bir hata ise, “الجمال” kelimesindeki “ال” takısını göz ardı etmektir. O zaman anlam eksik olur ve “güzellikler” anlamına gelen kelime “güzellik” şekline dönüşür. Dolayısıyla hadisin anlamında daralma meydana gelir. “Allah güzeldir ve güzeli sever” ile “Allah güzeldir ve güzellikleri sever” arasındaki anlam farkı açıktır.

Tercümelerde en çok göze çarpan hatalardan biri de, fiillerin kiplerine dikkat edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum Kur’ân meallerinde daha barizdir. Mesela el-Kâfirûn sûresinde geçen لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ âyetindeki fiil

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

geniş zamanlı bir fiildir. Ancak birçok tercümede buna dikkat edilmemek suretiyle -di'li geçmiş zaman anlamı verilmiştir ve şöyle denmiştir:

"Ben sizin ibadet ettiklerinize ibadet etmem."⁴³ Halbuki âyetin doğru tercümesi "Ben sizin ibadet etmekte olduklarınıza ibadet etmem" şeklinde olsaydı fiilin zamanına dikkat edilmiş olacaktı. Nitekim aynı surenin diğer âyetlerinde de bu tür hatalar yapılmıştır.

b) Nahiv Açısından: Meselâ:

والله أنبتكم من الأرض نباتًا.. [نوح 17]

Âyetinde geçen نباتًا kelimesinin gramer yönünden cümledeki yerini bilmemek, hoş olmayan bir anlam vermeme yol açar. Nitekim bazı meal yazarları, "Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirdi.." ⁴⁴ şeklinde hatalı meal vermişlerdir.

Bu âyette geçen نَبَاتًا kelimesi cümlede mefûl-ü mutlak konumundadır ve fiili tekit çindir. Anlamı: "Allah sizi mutlak olarak/kesinlikle yerden yarattı." Olmalıydı.

Bunun bir benzeri tercüme hatası da Âl-i İmrân sûresi 37. âyette yapılmaktadır. Âyet, وَ أَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا... şeklindedir ve buradaki 'نَبَاتًا' kelimesi cümlenin mefûlü mutlakıdır. Bu nahiv kuralı göz ardı edildiği zaman âyetin anlamı da değişecektir. Bu kelimeyi mefûlü mutlakın dışında hatalı olarak iki şekilde değerlendirebiliriz. Mefûlün bih veya hâl. Birici duruma göre âyetin anlamı: "Onu güzel bir bitkiye çevirdi/bitki yaptı" şeklinde olur. İkinci hatalı tercüme ihtimalinde ise: "Onu güzel bir bitki olarak bitirdi/yetiştirdi" olur ki bunların hiçbiri doğru değildir. Doğru olması için şöyle olmalıdır: "Onu güzelce büyüttü/yetiştirdi."

Yine

نحن نقصُّ عليك أحسنَ القصصِ.. [يوسف 3]

âyetinde geçen [أحسنَ القصصِ] ifadesinin mefûl-ü mutlak değil de mefûlü bih anlamı verirsek, yaptığımız tercüme "..Sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz.." şeklinde ve hatalı olur. Halbuki bu âyetin anlamı "Sana en güzel şekilde anlatıyoruz.." şeklinde olmalıdır.

Merhum Ahmed Davudoğlu'nun Kur'ân Mealinde yaptığı yanlışlık da hayli ilginçtir. O, Bakara suresi 132. âyette geçen: وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ... ifadesini "İbrahim bunu oğullarına ve Yakub'a vasiyet etti.." ⁴⁵ şeklinde tercüme etmiştir. Bunun sebebi, dikkatsizlik nedeniyle meful olan "Yakup" kelimesini fail gibi görmesidir. Bu âyetin doğru meali "İbrahim, bunu oğullarına vasiyet etti, Yakup da.." olmalıydı.

Tercümelerde göze çarpan bir başka yanlışlık da atıf harflerine dikkat edilmemesinden ileri gelmektedir. Şu şiirde yapılan tercüme hatası da bunlardan biridir:

لَمَّا أتَى خَبْرَ الزُّبَيْرِ تَوَاضَعَتْ سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالِ الْخُشَعِ.⁴⁶

Yapılan tercümesi: "Zübeyr'in haberi geldiğinde Medine'nin surları yerle bir oldu, dağlar da (musibetin büyüklüğünden ve Zübeyr'in yokluğundan dolayı) boynunu büktü."⁴⁷

Bu tercümede, وَالْجِبَالِ الْخُشَعِ ifadesindeki و atıf harfidir. Buna dikkat edildiği zaman doğru tercümesi şöyle olmalıdır:

İLYAS KARSLI

"Zübeyr'in haberi geldiğinde, Medine'nin surları ve boynunu bükmüş dağlar yerle bir oldu."

Arapçada zamirlerin merci'lerini tespit çok önemlidir. Bunda hata yapılınca, tercümelelerde de büyük hatalar olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (sav)'in:

⁴⁸ خلق الله عزَّوَجَلَّ آدمَ على صورته hadisinde böyle bir hataya düşüldüğü açıkça görülmektedir. Bu hadiste geçen "صورة" kelimesine bitişen "ه" zamirinin mercii, ya daha önce geçen Allah ya da Âdem'dir. Arapça gramer kuralına göre, zamir için asıl olan kendisinden önceki ilk kelimeye râci olmasıdır.⁴⁹ Burada zamirden önceki ilk kelime Âdem'dir. Öyleyse zamirin mercii de Âdem'dir. Bu şekilde anlam vermediğimizde hadisin anlamı şudur: "Allah, Âdem'i kendi şeklinde/biçiminde yaratmıştır." Nitekim hadis mütercimleri de buna benzeyen anlamlar vermişlerdir.⁵⁰ Hadise yanlış anlam verilince, birtakım teviller yapmak gerekecek. İşte o zaman, herkes bir şeyler söyleyecek ve durum içinden çıkılmaz olacaktır. Halbuki zamirin mercii doğru tespit edilmiş olsaydı tercüme: "Allah, Âdem'i mevcut şekilde yaratmıştır." Olurdu. Yani Allah Âdem'i, kendi biçiminde değil, Âdem'in var olduğu özgün biçimde yaratmıştır.

Bu hadisin İngilizce tercümesinde de aynı hataya düşülerek "...Allah created Adam in His Picture..."⁵¹ şeklinde tercüme edilmiş, hemen arkasından da Türkçede olduğu gibi te'vil edilmeye çalışılmıştır. İngilizce metinde geçen "His" zamirinin büyük harfle yazılması, merciin Allah'a verilmesidir. Halbuki merci Allah değil Âdem olmalıydı.

Arapçada, kelimelerin olduğu kadar harflerin de önemi çok büyüktür. Çünkü harflerin bazıları da kendi başlarına anlamlar taşır. Bunlardan biri de و-vâv harfidir. Bu harfin cümlede ibtidâ, atf, hâl.. gibi anlamlar ifade ettiği bilinmektedir. Tercümede bunlara dikkat edilmeyince önemli hatalar oluşur. Bu hataların olduğu tercümelerden biri de Âl-i İmrân suresi 139. ve Muhammed suresi 35. ayetinde geçen şu ayettir.

ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين. (آل عمران 129)

Bu âyete şu şekilde mealler verilmiştir:

"Daki za'if olman; daki kayurman. Daki siz yüksegireklersiz, eger olursanız müminler."⁵²

"Sizler gerçek müminler iseniz, daha yükselecekken gevşemeyin ve üzülmeyin."⁵³

"Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer iman ediyorsanız en üstün sizsiniz."⁵⁴

"...Gevşemeyin, mahzun olmayın. Siz eğer mümin iseniz çok üstünsünüzdür."⁵⁵

"Sakın yılmayın, üzüntüye kapılmayın, eğer iman ediyorsanız mutlaka üstün gelirsiniz."⁵⁶

"Gevşemeyin ve üzülmeyin. Eğer inanmışsanız en üstün siz olacaksınız."⁵⁷

"Öyleyse cesaretinizi yitirmeyin ve üzülmeyin. Eğer inanıyorsanız mutlaka (insanların) en üstünü olursunuz."⁵⁸

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

“Gevşeklik göstermeyin; üzüntüye kapılmayın. Eğer (gerçekten) inanıyorsanız, mutlaka en üstün olursunuz.”⁵⁹

“Gevşeklik göstermeyin, üzülmeyin, inanıyorsanız, siz daha üstünsünüz.”⁶⁰

Verilen meallerde görüldüğü gibi, hepsi birbirine benzemekte ve birbirinin kopyası gibi görülmektedir. İlk bakışta göze çarpan bir hata yok gibidir. Ancak, وَأَنْتُمْ deki vâv harfi göz ardı edilmiş, bundan ötürü meal de eksik olmuştur.

Kur’ân irabıyla ilgilenen eserlere baktığımızda, buradaki vavın hal vavı olduğunu görürüz. Öyleyse anlamı da ona göre vermeliyiz. Ayetin iniş sebebini ve bağlamını da düşündüğümüz zaman anlam: “Eğer gerçekten inanmış kimseler iseniz, en üstün sizler olmuşken gevşeyip üzülmeyin!” şeklinde olur. Bu tercümeyle meale çevirecek olursak şöyle deriz:

“Siz gerçekten inanmış kimselersiniz. O halde en üstün kimseler de sizlersiniz. Öyleyse sakın gevşeyip üzülmeyiniz!” Bu ayet Uhud savaşı sonrasında inmiş olduğundan, bir nevi yenilgiye uğramış olan Müslümanları teselli mahiyeti taşır.

Bazı mütercimler -her ne hikmetse- hiçbir sebep yokken, isim cümlelerini fiil cümlesi olarak Türkçeye çevirmektedirler. Bu durum Kur’ân tercümelerinde bile göze çarpmaktadır. Serbest tercüme yapmak adına bu yola başvurmak kutsal metinler için düşünülmemelidir. Kutsal metinler için asıl olan onların orijinalliğini olabildiğince muhafaza etmektir. el-Ahzâb sûresinin 23. âyeti bir isim cümlesidir. Ancak bazı mütercimler (meal yazarlar) bunu fiil cümlesi olarak tercüme etmişlerdir.

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ..

"Müminlerden, Allah'a verdikleri sözde sâdik kalan erkekler-yiğit kişiler-vardır..."

Bazıları bu âyeti: "Müminlerden öyle erkekler vardır ki, Allah'a verdikleri söze sadık kaldılar.." ⁶¹ "Müminlerden öyle yiğitler vardır ki Allah'a verdikleri sözü yerine getirip sadakatlarını ispat ettiler.." ⁶² Şeklinde tercüme ederek, asıldan uzaklaşmış görünmektedirler.

Kur’ân âyetleri, tercüme edilirken daha çok dikkat edilmeli, kılı kırka yararcasına titiz davranılmalıdır. Çünkü Kur’ân, bir dinin kitabıdır, tarih boyunca da hep öyle yapılmıştır. Mesela şu âyetlere verilen meallere bir bakalım:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا...⁶³

“Göçebe Araplar ‘inandık’ dediler. Sen de onlara: ‘Siz inanmadınız, öyleyse sadece ‘teslim olduk’ deyin de...”

Bu âyetin meali bu ve benzer şekilde tercüme edilebilir. Ancak, bunu: “‘Inandık’ diyen bedevilere de ki: Siz iman etmediniz; ama ‘boyun eğdik’ deyin..” şeklinde tercüme etmek, hem Türkçe açısından hem de âyetteki kelime dizimi açısından uygun değildir.

Şu âyette de aynı durum söz konusudur:

رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا.⁶⁴

İLYAS KARSLI

“Allah; göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir. Öyleyse O’na ibadet et ve O’na ibadette sabırlı ol! Sen O’nun herhangi bir adaşı olduğunu biliyor musun?”

Şimdi bu mealde olan bir Allah kelâmını: “Bir adaşı ve benzeri olmayan, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin rabbine kulluk et ve O’na kulluk etmek için sabırlı ve metanetli ol!”⁶⁵ şeklinde tercüme etmek hiç sağlıklı değildir.

Bilindiği üzere Arapçada bazı harflerin önemi de büyüktür . Bunlardan biri de “ما”dır. Bu harfin kullanım yerleri çok farklı ve ilginçtir. Bu farklar göz ardı edilince , zaman zaman yanlış tercüme ortaya çıkar . Şu cümlede geçen “ما” da onlardan biridir:

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي.⁶⁶

“Bu araştırmaların sonuçlarından tamamen emin olmuş bulunuyorum. Öyle ki, Arap edebiyatı tarihi ile ilgili yaptığım çeşitli tespitlerde de aynı şeyi hissettiğimi biliyorum..”⁶⁷

Arapça metinde geçen “ ما ”nın birçok anlamı vardır. Ancak buradaki anlamı nefy/olumsuzluktur. Buna göre anlam şöyle olmalıydı:

“Bu araştırmaların sonuçlarından, Arap edebiyatı tarihi ile ilgili yaptığım çeşitli tespitlerde hissetmediğim derecede güven hissetmekteyim..”

Arapça tercümelemede hataya sebep olan harflerden biri de “ال”dır. Bu kelimenin birçok anlamı olmasına rağmen, en genel anlamda istisnâ edatıdır. Aşağıdaki örnekte, bu anlamda kullanılması gerekirken, başka bir anlamda kullanılmış ve mütercim tarafından müellifin düşüncesinin zıddına bir bilgi ortaya çıkmıştır.

لَا يَصْلُحُ الأَمْرُ إلا بالعربية ولن تكفي وحدها الفارسية.⁶⁸

“..Bu özellik sadece Arap Edebiyatı ile sağlanamazdı. Farsça da tek başına buna güç yetiremezdi..”⁶⁹

Doğru tercüme şöyle olmalıydı: “.. Bu, Arapçanın dışında bir dille gerçekleştiremez. Farsça da tek başına yeterli olmaz..”

Harflerle ilgili hatalardan biri de cer harflerinin anlamlarını göz ardı etmektir. Hadiste geçen “ أقم الصلاة لِذِكْرِي ” ifadesindeki “li-” harfine dikkat etmezsek, bu hadisi anlaşılmasız bir şekilde tercüme yaparız. Bu harfin birçok anlamı arasında en çok kullanılanı illet-sebeptir. Zaman belirttiğine pek rastlanmaz. Hadisin anlamı: “Beni hatırlamak için namaz kıl..” veya “beni hatırlaman bir vesile olması için namaz kıl” iken dikkat edilmeyince, “.. Namazı, beni hatırladığın zaman kıl..”⁷⁰ şekline dönüşür ki bu doğru değildir.

Arapçadan yapılan tercümelemede dikkat edilmesi gereken bir husus da marife ve nekra kelimelerle ilgilidir. Bazen öyle oluyor ki marife bir kelime nekra gibi tercüme edilince Türkçe akıcılık yok oluyor ve kulağa hoş gelmiyor. Aşağıdaki şu ifadenin tercümesine bakalım:

فَتَنَهَدَ إرتياخاً، ثم تساءل ثرى لأي أسرة تنتمي الفتاة؟⁷¹

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

“Rahatça bir nefes aldı. Sonra, kız hangi aileye mensup diye sordu.”⁷²
Bu tercümeyle daha güzel yapmak için, ana metinde geçen “الفتاة-kız” kelimesinin muhatap tarafından bilindiğini ve onun için de marife olduğuna dikkat edilmelidir. O zaman tercümeyle şöyle yapmamız gerekir:

“Rahatça bir nefes aldı, sonra da ‘acaba bu kız hangi aileye mensup’ diye sordu.”

Tercümeyle “bu” eklenmesinin sebebi, “kız” kelimesinin marife olmasından ötürüdür.

3- Kalıp İfadelerin Tercümesinde yapılan Yanlışlıklar

Arapçada bazı kalıp ifadeler vardır. Bu kalıp ifadelerin anlamı bilinmeyince ya da göz ardı edilince, yapılan tercümeyle sağlıklı olmaz. أُرَى، يا هل تُرَى، یا هل تُرَى gibi ifadeler de böyledir ve bu ifadelerin anlamı “acaba”dır. İçerisinde “رأى/görme” kökünden gelen bir fiil ihtiva etmiş olması önemli değildir. Nitekim bazı meslektaşlarımız bu ifadenin tercümesinde isabet edememişlerdir.

يا هل تُرَى هذا يسوء أحمدًا أو هل تُراه ليس يُرضي الصَّمَدًا.⁷³

“Görüyor musun (hayret)! Bu mu Ahmed’i kötülüyor? Ya da görüyor musun (hayret)! es-Samed olan Allah’ı razı etmeyen bu mu?”⁷⁴

Beytin doğru tercümesi şöyle olsaydı daha güzel olurdu: “Acaba bu, Ahmed’i mi kötülüyor, yoksa Samed’i mi razı etmiyor?”

Bazı tercümeyle de vardır ki, ya hiç dikkat edilmeden yapılmış ya da tercüme yapılan dilin terimleri bilinmemektedir. Necip Mahfûz’dan yapılan şu tercümeyle dikkat ediniz:

عندما أعود إلى حالتي الطبيعية سأحاول أن أفهم الحياة فهما جديدًا بقرنها بالسعادة الحقيقية..
- لنسأل الله أن يحفظنا من كل سوء...
- الله يحب أن نسأله الخير للناس جميعًا..⁷⁵

“..Normal halime dönünce, gerçek mutluluğa götüreceğiz bir yaşam felsefesi bulacağım kendime.”

“Allah yardımcınız olsun.”

“Allah hepinizin iyiliğiyle ilgilensin.”⁷⁶

Dikkatle bakıldığında, tercümedeki eksiklikler bir yana, İslâmî düşünce sisteminde “Allah hepinizin iyiliğiyle ilgilensin” şeklinde bir dua cümlesini bulmak kolay olmayacaktır. Aynı mütercim: كلما رأيت أنثى خُبل إليّ أنني أرى...⁷⁷ ifadesini de: “..Seks konusunda iki ayağımın üstüne basarım ben..”⁷⁸ biçiminde tercüme etmesi anlaşılır gibi değil. Oysa ki bu cümlelerin, “...Ne zaman bir kadın görsem, bu hayat bana kadınlardan ibaret gelir... şeklinde tercüme edilmesi gerekir.

Yine es-Sihâh mütercimi Vâni Mehmed Efendi; رَكِبَ رَأْسَهُ ifadesini “başına bindi”⁷⁹ şeklinde tercüme etmiştir. Bunun doğru anlamı ise “kendi başına iş yapmak, düşünüp taşınmadan hareket etmek” olacaktır. Merhum mütercim, el-Cevherî (v.400 h.) tarafından kaleme alınan es-Sihâh adlı bayağı hacimli ve oldukça zor olan o eseri iyi bir tercümeyle Türkçeye aktarmış, ancak dikkatsizlik eseri bazı yanlışlıklar da yapmıştır.

İLYAS KARSLI

لَا شَكَّ أَنَّ قَصْدَ الْمُخْبِرِ بِخَبْرِهِ إِفَادَةُ الْمُخَاطَبِ : إِمَّا الْحُكْمَ أَوْ كَوْنَهُ عَالِمًا بِهِ . وَيُسَمَّى الْأَوَّلُ فَائِدَةً الْخَبْرِ وَالثَّانِي لَازِمًا..⁸⁰

Bu ifadeler Türkçeye: “Şüphe yok ki haber verenin verdiği haberdan maksadı, muhataba ya bir hükmü bildirmesi ya da kendisinin o hususta bilgi sahibi olduğunu ifade etmesidir. Birincisi فائدة الخبر haberin faydası, ikincisi ise لازم فائدة الخبر haberin faydasının gereği diye adlandırılır.”⁸¹

Aynı Arapça ifadenin serbest bir tercümesi ise şöyledir:

“Haber cümlesindeki hükme “faide-i haber” (haberın faydası) adı verilir... Mütakellimin bunu bilmesine de; “lazım-ı faide-i haber” (haberın faydasının lazımı) adı verilir.”⁸²

Yukarıdaki Arapça metinde geçen فائدة الخبر ifadesi, “muhataba bir hükmü bildirme” olarak tercüme edilmiştir ki bu tercüme doğrudur. Ancak daha sonra bu ifadeyi, “haberın faydası” şeklinde tercüme etmek anlaşılır şey değil. Bu فائدة الخبر ifadesinin Türkçedeki tam karşılığı “muhatabı bilgilendirme”dir. لازم فائدة الخبر ifadesinin Türkçedeki karşılığı ise, “konuşmacının, muhatablarının bildiğini de bilmiş olması”dır. Bunu, “haberın faydasının gereği” şeklinde tercüme etmek, zor anlaşılan bir ifadeyi daha da zorlaştırmaktır.

Bu hususlar göz önünde bulundurulmak suretiyle Arapça ifadeyi şu şekilde tercüme etmek mümkündür:

“Şüphesiz, bilgi veren/konuşma yapan/bilgilendiren kişinin amacı; ya muhatabı bilgilendirmek ya da muhatabın bildiği şeyi, kendisinin de bildiğini muhataba bildirmektir. Bunlardan birincisine فائدة الخبر muhatabı bilgilendirme, ikincisine ise لازم فائدة الخبر muhatabın bildiği şeyi, kendisinin de bildiğini muhataba bildirme denir.”

Görüldüğü gibi, Arapça metinde geçen “haber, faide ve lazım” kelimelerinin hiçbiri, Türkçedeki “haber, fayda ve lazım/gerek” anlamlarında kullanılmamış, buldukları cümle içerisinde yeni anlamlar kazanmışlardır. Öyleyse, Türk muhatablarımızı bilgilendirmek için yapacağımız tercümede, yeni anlamları kullanmak zorundayız.

Kalıp ifadeler zaman zaman dinî metinlerde de geçer. Onun için, âyetleri ve hadisleri tercüme ederken daha çok dikkat etmeliyiz. Mesela Arapçada çok kullanılan “شَدَّ رَحَالَهُ” ifadesi; “yolculuğa hazırlanmak ve yolculuk yapmak”⁸³ anlamına gelir. Hz. Peygamber’in hadisinde geçen:

لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ ifadesi; “Sadece üç mescit için yolculuğa çıkılır” anlamına gelir. Yani, ibadet yapmak amacıyla ancak şu üç mescide yolculuk yapılır.. Bu hadisi, metinde geçen kelimelerin sözlük anlamlarıyla tercüme yaparsak “Deve palanları sadece üç mescide gitmek için bağlanır”⁸⁴ deriz ki bu da anlaşılır olmaz.

4- Atasözleri ve Deyimlerin Tercümesinde Yapılan Yanlışlıklar

Arapçadan tercüme yaparken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de, atasözlerinin ve deyimlerin tercümesidir. Acaba bunlar, Türkçe’ye tercüme edilirken, metne sadık kalmak suretiyle mi yoksa kavram olarak mı tercüme edilmelidir. Bu konuyu açıklığı kavuşturmak için şu soruları da sormamız gerekir:

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

a) Atasözleri ve deyimleri bir dilden diğer dile aktarırken, onların ifade ettikleri mi yoksa salt tercümesi mi aktarılacak?

b) Eğer salt tercüme aktarılacaksa, ve aktarılan dilde o tercümenin bir anlamı olmayacaksa aktarmanın amacı ne olacak? Bu aktarım neye yarayacak?

c) Aktarılan dilde, o kavramın karşılığı yoksa aktarım nasıl yapılacak?

Bu sorulara açıklık kazandırmak üzere seçtiğimiz şu atasözleri ve deyimleri Türkçeye aktarmaya çalışalım.

أَنْ يَأْكُلَ الْبَقْلَ وَلَا يَسْأَلَ الْمَقْبِلَةَ.

Bu ifade dört kelimeden oluşan bir atasözüdür. İçerisinde "yemek, bakla, sormak ve baklacı" kelimeleri ve bağlaçlar vardır. Bunları Türkçeye şu iki şekilden biriyle aktarabiliriz: "Baklayı yemek, baklacıyı sormamak" ya da "baklayı yemesi, baklacıyı sormaması". Türkçe atasözleri ve deyimler içerisinde bu tür bir ifadeye -araştırabildiğimiz kadarıyla- rastlayamadık. Öyleyse bu Arapça ifadeyi sadece tercüme edip geçelim mi yoksa Türkçedeki karşılığını mı verelim? Tercüme edip geçtiğimizde, bu tercümeden bir şey anlamak çok güçtür ve bilgilendirmek istediğimiz kitleye de bilgi vermiş sayılmayız. Öyleyse biz mütercim olarak bu ifadenin Türkçedeki karşılığını okuyucuya aktarmalıyız. O da : "Üzümlü ye, bağına sorma" ifadesidir.

Bu durum, ذَهَبَ الْأَطْيَانُ وَبَقِيَ الْأَخْبَتَانُ meselinde de görülür. Burada geçen 'الأطيان' kelimesi iki gözü, 'الأخبثان' kelimesi ise yellenme ve öksürme anlamına gelir. Bu meseli 'gözler gitti, yellenme ve öksürme kaldı' şeklinde tercüme etmek hoş olmaz. Çünkü Türkçede böyle bir atasözü yok. Ancak bu meseli Türkçeye 'ahı gitmiş vahu kalmış' şeklinde çevirebiliriz. İşte o zaman yapılan tercüme amacına ulaşır.

Türkçe'deki deyimleri yeterince bilmemek, bu deyimlere dikkat etmemek ya da umursamamak sebebiyle de bazı hataların yapıldığı görülmektedir. Nitekim el-Me'âric sûresi 44. âyette geçen خَائِبَةً أَبْصَارُهُمْ âyetine de "gözleri dönmüş" anlamı verilmiştir.⁸⁵

Halbuki Kur'an'da geçen خَائِبَةً أَبْصَارُهُمْ ifadesi, Türkçedeki "gözleri dönmek" deyimine tekabül etmez. "Gözü dönmüş" deyiminin Türkçedeki anlamları şöyledir:

Gözü dönmüş: Öfkeli, sinirli,⁸⁶ aşırı bir istek ya da çok öfkelenme dolayısıyla saldıracak durumda olmak,⁸⁷ öfkesinden ne yaptığını bilmemek,⁸⁸ aşırı bir isteğin, öfkenin tesiriyle ne yaptığını bilmez, zapt edilmez hale gelmek.⁸⁹

Kur'an'da geçen خَائِبَةً أَبْصَارُهُمْ ifadesinin siyak ve sibakından anlaşıldığına göre bu ifade, Türkçedeki "gözleri dönmüş" anlamına gelmemektedir. Kur'an'daki bu ifadenin anlamı "uğradıkları zilletten ötürü gözleri düşmüş, başları aşağı eğilmiş" şeklinde olması daha uygun olur. Çünkü:

Âyette geçen أَبْصَارُ / gözler" kelimesi kinâî bir lafız olup, zıkr-i cüz irade-i küll kaidesi uygulanır. Burada başın bir cüz'ü olan göz zikredilmek suretiyle, baş kastedilmiştir. Öyleyse, anlam da ona göre verilmelidir.

5- Kelimelere Hatalı Anlam Vermekten Kaynaklanan Yanlışlar

Bazı kelimeler vardır ki, cümlede bulunmuş oldukları yere göre farklı anlamlar ifade ederler. Onlardan birisi de "evet" anlamına gelen "نَعْم" kelimesidir. Ancak bu kelime, bulunduğu her yerde "evet" diye tercüme edilirse, Türkçe ifade bozukluğu ortaya çıkar.

Çocukla babası arasında şu kısa Arapça diyalog geçer:

بَابَا.

نَعْم!

Bu kısa diyalog Türkçeye:

-Baba...

-Evet.. şeklinde tercüme edilmiştir. Halbuki ifadede geçen "نعم" kelimesinin buradaki anlamı "efendim" olmalıydı. Çünkü Türkçede, kendisine çağırılan kişi "efendim" diyerek karşılık verir.

Türkçe ve Arapça, yıllarca iç içe yaşayan iki dildir. Bu sebeptendir ki, birbirlerinden oldukça fazla kelime alışverişinde bulunmuşlardır. Türkçemizin Arapçadan aldığı kelimelerden biri de "عَرَضٌ" kelimesidir. Bu kelimenin birçok anlamı olmakla birlikte, Türkçede sadece "ırz" anlamı bilinmektedir. Arapçadan yapılan tercümelere her العرض kelimesini Türkçedeki "ırz" yerine tercüme yaparsak hatalı tercüme yapmış oluruz. Nitekim bu kelime, Hz. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'in iki ayrı şiirinde geçer ve her geçtiği yerde ayrı anlam ifade eder. Şiirler ve anlamları şöyledir:

فإن أبي والذّه وعرضي لعرض محمد منكم وقاء.⁹⁰

Bu şiir şu şekilde tercüme edilmiş:

"Çünkü babam, onun babası ve benim şerefim

Size karşı Muhammed'in şerefine siperdir."⁹¹

Bu şiirin başka bir tercümesi ise şöyledir:

"Benim babam ve onun babası, sizden korunmuş saklanmıştır."⁹²

Şiirde geçen "عرض" kelimesi, "beden, can, ceset, asalet..." gibi anlamlara gelmektedir. Halbuki yapılan her iki tercümede de "şeref" anlamı verilmiştir. Böyle bir anlam verme, vaktiye aykırıdır. Çünkü, bir insanın şerefi, diğer insanın şerefine siper olması tabiri Türkçede kullanılan bir ifade değildir. Bunun içindir ki, şiir şöyle tercüme edilseydi daha şık olacaktı:

"Babam, dedem ve benim canım/bedenim, size karşı Muhammed'in bedenine siperdir."

Ancak, şiirin bu şekilde tercüme edilmesinde de bazı ön bilgilere ihtiyaç vardır. Eğer şiirin babası ve dedesi, şiirin söylendiği anda var ise, bu tercüme doğrudur. Ölmüşlerse doğru olamaz. Yaşamayan kimselerin can/bedenleri, yaşayan peygambere nasıl siper olur! Başka bir bakış açısı da şiirdeki kelimelerin diziliş biçimidir. "Babam, dedem" denince aşağıdan yukarıya doğru bir sıralama var. Bunun peşinden "atarım" gelmesi gerekir. Öyleyse şiiri şu şekilde tercüme etmek daha mantıklı olmaz mı?

"Babam, dedem ve atarım, Muhammed'in asaletini sizden koruyacaktır." Bu durumda, "عرض" kelimesi "ata" anlamında kullanılacaktır.

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

Aynı şairin şu şiirinde ise عَرُضٌ " kelimesi Türkçedeki "ırz" anlamına gelmektedir.

أصون عَرُضِي بِمَالِي لَا أَدْنَسُهُ لَا بَارَكَ اللَّهُ بَعْدَ الْعَرُضِ بِالْمَالِ.⁹³

“Paramla ırzımı korurum, onu (ırzımı/şerefimi, manevi kişiliğimi) kirletmem, çünkü Allah, ırz/şeref olmadıktan sonra paraya bereket vermez.”⁹⁴

Arapça asıllı olup Türkçede pek sık kullanılan kelimeler çok olmakla birlikte, araştırmamızı şişirmemek için sadece iki tanesine daha örnek vermekle yetineceğiz . Bunlardan biri Arapçadaki “ أَدَّبَ ” ve “ الأَدَب ” kelimeleridir. Bu kelimelerin Arapçadaki anlamı bugünün Türkçesinde kullanılan anlamı ifade etmemektedir.⁹⁵ Bu kelimeler Türkçede genelde “ahlâk” ve “terbiye edip edeplendirmek” anlamlarında kullanılır. Bu konuda İbn Seb’in (v.562/1126) tarafından rivayet edilen ve Türkçe nasihat ve öğüt kitaplarında yer alan meşhur:

إِنَّ اللَّهَ أَذِنِي وَأَحْسَنَ أَدْبِي⁹⁶ ifadesi Türkçeye; “Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi/edebimi güzel yaptı” şeklinde çevrilir.

Arapça ilk lügatlere baktığımızda, yukarıda geçen ifadelerin; “ahlâk” ve “edeplendirme” anlamına geldiğini göremiyoruz. Ayrıca, Kenzu’l-‘Ummâl isimli hadis kitabı bu ifade hakkında şu açıklamayı yapar:

“Hz. Ebû Bekir : ‘Ey Allah’ın Elçisi ! Araplar arasında gezip dolaştım , Fakat senden daha güzel konuşan /fasîh birisini duymadım . Seni kim edip yaptı?-مَنْ أَدَّبَكَ؟’ diye sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber de :

أَدَّبَ بَنِي رَبِّي وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ “Beni Rabbim edip yaptı ve ben Benî Sa’d kabilesinde yetiştim” hadisini irad buyurdu.”⁹⁷

Aynı ifadeleri değerlendiren İbnü’l-Esîr ise şu bilgileri verir: Bir gün Hz. Peygambere; ‘Ey Allah’ın Elçisi! Görüyoruz ki, sana gelen her yabancı kabile temsilcisiyle fasih olarak konuşabiliyorsun . Bunu nasıl yapılabiliyorsun ? Diye sordular. O da “أَدْبِي فَأَحْسَنَ أَدْبِي رَبِّي” şeklinde cevap verdi.⁹⁸

Bütün bu değerlendirmeleri göz önüne aldığımızda, -şayet rivayetler sahih ise- Hz. Peygamberin cevap niteliğindeki sözlerini “Bani Rabbim ‘edip’ yaptı. Onun içindir ki edebiyatımı güzel yaptı” şeklinde anlamamız daha doğru olacaktır.

Hz. Peygamberin birçok hadisinde geçen أَدَّبَ kelimesi, “disipline sokmak, uslandırmak, cezalandırmak...” gibi anlamlara da gelmektedir. Nitekim, Hz. Peygambere “-Bir adam، لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَدَّبَ بَعْضَ رَعِيَّتِهِ أَتَقَصُّهُ؟” “Eğer bir adam, yönetimi altında bulunanları disipline soksa/uslandırsa/cezalandırsa ona da kısas yapar mısınız?”⁹⁹ şeklinde sorular sorulmuştur.

Türkçeye hatalı olarak tercüme edilen diğer bir kelime de “عَهِصْنَ لًا” kelimesidir. Bu kelime, asıl itibarıyla “samimiyet ve içtenlik” anlamına gelir. Hz. Peygamberin hadisinde geçen عَهِصْنَ لًا نِيدَلَا ifadesi hemen bütün tercümelerde “din nasihattir” şeklindedir. Halbuki bu ifadenin doğru anlamı “din samimiyettir/samimi olarak inanmaktır” şeklinde olmalıdır.¹⁰⁰

Tercüme hataları telaffuzu birbirine yakın olan kelimelerde de görülmektedir. “الأنهار” kelimesini “النهار” kelimesine benzemesi nedeniyle - إنقطاع المياه عن الأدوار العليا في النهار¹⁰¹ “- günün suyunun üst kısımlarından kesilmesi” anlamına gelir.

Gündüzleyin, yüksek katlarda suların kesilmesi” ifadesi mütercim tarafından :”Nehirlerdeki su seviyesinin düşmesi”¹⁰² şeklinde tercüme edilmiştir.

6- Ezdâdların Tercümesinde Yapılan Yanlışlar

Arapçadan yapılan tercümelere görülen hatalardan biri de ezdâdla ilgilidir. Bu durum özellikle âyet meallerinde görülür. Mütercimlerin, Arapçadaki ezdâd konusunu hiç dikkat etmedikleri kanaatindeyim. Hatta bazı meşhur meal yazarları için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Aşağıda arz edeceğim örneklerle bakılınca, durum daha da netleşecektir.

إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا.¹⁰³

Bu âyete Türkçe ve İngilizce meallerde verilen anlamların bazıları şöyledir:

“..Mûsâ! Seni (aklını bozmuş), büyüye tutulmuş bir adam sanıyorum!”¹⁰⁴

“..Ey Mûsâ! Ben seni kesinlikle büyülenmiş sanıyorum!”¹⁰⁵

“..Ey Mûsâ, ben senin kesinlikle büyülenmiş olduğunu sanıyorum.”¹⁰⁶

“..Ey Mûsâ! Gerçekten ben, elbette seni büyülenmiş sanıyorum..”¹⁰⁷

“..Mûsâ! Sanki büyülenmiş gibisin.”¹⁰⁸

“..Ey Mûsâ! Ben, zannediyorum ki sen büyülenmişsin.”¹⁰⁹

“..Ben senin büyülendiğini zannediyorum.”¹¹⁰

“..Ben seni büyülenmiş sanıyorum.”¹¹¹

“Her halde ben seni yâ Mûsâ bir büyüye tutulmuş zannediyorum.”¹¹²

“..Ben senin kesinlikle büyülendiğini düşünüyorum, ey Mûsâ.”¹¹³

“..Ey Mûsâ Ben senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum.”¹¹⁴

“..Mûsâ, ben seni herhalde büyülenmiş sanıyorum.”¹¹⁵

“..Ben senin kesinlikle büyülendiğini zannediyorum ey Mûsâ..”¹¹⁶

“..Ey Mûsâ! Senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum..”¹¹⁷

“..Ey Mûsâ, ben seni büyülenmiş sanıyorum..”¹¹⁸

“..Zan ederin ki sen bir sihirbazsın..”¹¹⁹

“..Ey Mûsâ büyülenmiş gibisin sanki sen.”¹²⁰

“..Verily, O Moses, I think that thou art full of soocrery.”¹²¹

“..Lo! I deem thee one bewitched, O Moses.”¹²²

“..Moses, I think thou art bewitched.”¹²³

“..Moses, I can see that you are bewitched.”¹²⁴

“..Surely, I deem thee, O Moses to be one bewitched.”¹²⁵

“..O Mosé io credo che tu sia stregato.”¹²⁶

“..Bayık ben, gümensüz bilürin seni, iy Mûsâ, büyülenmişsin.”¹²⁷

“..Ey Mûsâ! Senin, kesinlikle cin çarpmış kişi olduğuna inanıyorum..”¹²⁸

Ayette geçen “أَظُنُّ” fiilinin tercümesine dikkat ederseniz birçok mealci bunu hatalı tercüme etmiştir.

Aynı kelime, Kur’ân’ın başka bazı ayetlerinde de geçer ve yine “kesin bilgi sahibi olmak” anlamına gelir. Fakat ne yazık ki bazı mütercimler yine hatalı şekilde tercüme etmişlerdir. Cin Sûresi 12. âyet de bunlardan biridir.¹²⁹

Ezdâd konusunda hatalı tercüme yapılan birçok âyet daha vardır. Bakara 26. âyette geçen فوق kelimesi ezdâddan olup تحت anlamına, Enbiya 105 deki

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

بعد kelimesi قبل anlamına ve Kehf 79 daki وراء kelimesi de أمم anlamına geldiği birçok meal yazarı tarafından göz ardı edilmiştir.¹³⁰

7- Belâğî İfadelerin Tercümesinde Yapılan Yanlışlar

Arapçadan yapılan tercümelerde dikkat edilmesi gereken bir husus da belâgat kaidelerine riayettir. Buna dikkat edilmeyince yine bazı hatalar ortaya çıkar. Seyyid Kutub'un¹³¹ "...النهاية في الإسلام في النهاية..." ifadesi, mütercimi tarafından "Yabancı her nizamın en sonunda İslâm'ı tahakkuk ettirmesi imkansızdır."¹³² şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercümenin açılımına bakacak olursak ortaya şöyle bir durum çıkar: "Yabancı her nizamın İslam'a götürme imkanı yoktur. Sadece bazıları sonunda İslâm'a götürür."

Bu tercümede iki yanlış göze çarpar, birincisi; metinde geçen 'menhecmetot' kelimesinin 'nizam' olarak tercüme edilmesi, diğeri ise belâgat kuralının ihlâl edilmesidir. Müellifin ifadesinde, umûm-i selb vardır. Çünkü müellif, önce sûr edatı dediğimiz "كل" yü kullandıktan sora nefy edatı olan "لم" i kullanmıştır.¹³³ Yani müellif "Hiçbir yabancı metot, sonunda İslâm'ı gerçekleştiremez" demektedir. Bu durumun bazı istisnaları da vardır. Eğer karine bu tür tercümeyle imkân vermiyorsa bu kuralın göz ardı edilmesi gerekir.¹³⁴

Bu durum el-Hâc sûresindeki إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ âyetinde mevcuttur. Kurala göre burada umûm-i selb vardır ve âyetin anlamı: "Allah her hain nankörü sevmez." Bu tercüme şekli "bazılarını sever" anlamına gelir. Bu durum Allah için düşünülemez. Bunun anlamını "...Allah, nimetini görmezden gelen nankörleri hiç mi hiç sevmez"¹³⁵ şeklinde tercüme etmek de sağlıklı değildir. Aynı şekilde, "...Çünkü Allah, her haini ve nankörü sevmez"¹³⁶ şeklindeki tercüme de doğru olamaz. Doğru tercüme: "...Allah, hiçbir nankör haini sevmez" ya da "...Allah, nankörlük yapan hiçbir haini sevmez" olmalıydı. Böyle kural dışı tercüme edilmesinin sebebi, karinedir. Karine olunca, tercümede farklılık olabiliyor. Buna benzer durumlar; Bakara 276. ve Lokman 38. âyetlerde de mevcuttur ve kimi mealciler tarafından hatalı tercüme edilmiştir.¹³⁷

Verilen çeşitli örneklerde görüldüğü gibi, çok ciddi ve işinin ehli olan mütercimler bile bazen önemli hatalar yapabilmekte iseler de bu durum bizlere, tercüme yapmada hatanın kaçınılmaz olduğunu göstermez. Yapılan tercümenin amacı, amaç kitleyi bilgilendirmek ise, o kitleye vereceğimiz tercüme bilgi, müellifin vermek istediği bilginin aynısı olmak zorundadır. Aksi halde müellife ve amaç kitleye karşı -bilerek ya da bilmeyerek- ihanete kadar varan hatalar yapma durumunda kalırız. Bu ise hem ahlak hem de hukuk açısından hoş karşılanacak bir şey değildir. Öyleyse, tercüme yaparken azami dikkat göstermek ve yapılan işi ciddiye almak şarttır. Bütün bu hassasiyetler gösterildikten sonra yine de hatalar olursa -ki bunlar çok azdır- o zaman yapılacak şey, hatayı kabullenmek ve hatayı tashih etme yolunu kullanmaktır. İşin buraya varmaması için ise, tercüme yapmaya başlamazdan önce, tercümeyle ilgili bazı teorik kitapların okunmasının faydalı olacağı kanaatindeyim.

- ¹ . Geniş bilgi için bkz. Theodore Savory, *Tercüme Sanatı*, 50 vd., trc. Salih Dereli, İstanbul, 1994.
- ² . Savory, 52.
- ³ . Geniş bilgi için bkz. Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, 17, İstanbul, 2000; Edmond Cary, *Çeviri Nasıl Yapımlı? Trc.*, Mete Çamdereli, 32, İstanbul, 1996.
- ⁴ . Bedrettin Tuncel, “*Tercüme Meselesi*”, Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi, nşr., Öner Yağcı, Ankara, 1999.
- ⁵ . Bkz. *es-Sihâh*, I, 350, Beyrut, 1982.
- ⁶ . Bkz. *Vankulu*, I, 110 b.
- ⁷ . Bkz., Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 86, Kahire, 1988.
- ⁸ . Bkz., Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1182, İst., ts.
- ⁹ . Abdulkâdir 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-Cinâ'îyyu'l-İslâmî*, I, 321, Beyrut, 1994.
- ¹⁰ . Abdulkâdir 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-Cinâ'îyyu'l-İslâmî*, I, 321, trc. Akif Nuri, *İslâm Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, I, 571, İst., 1976.
- ¹¹ . Salih TUĞ, *Züheyr b. Harb ve Kitâbu'l-İlm Adli Eseri*, 12, 186; İst., 1984.
- ¹² . Tâhâ Huseyn, *Fi'ş-şî'ri'l-Câhilî*, <http://www.ofouq.com>, 2004, s.9.
- ¹³ . Tâhâ Huseyn, *Fi'ş-şî'ri'l-Câhilî*, <http://www.ofouq.com>, 2004, s.9, trc. Şaban KARATAŞ, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, 48, Ankara, 2003.
- ¹⁴ . en-Nisâ, 82.
- ¹⁵ . Yakup ÇİÇEK/Dilaver SELVİ, *Kalplerin Azığı*, I, 21. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinin tercümesi, İst., 2003.
- ¹⁶ . el-Buhârî, *Savm*, 10; Ayrıca bkz., Sofuoğlu, IV, 1776; İst., 1987, *Tecrid*, VI, 255, Ankara, 1976.
- ¹⁷ . A.Kadir EVGİN, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları*, 122.
- ¹⁸ . Hüseyin Atay, 302, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Ankara, 2002.
- ¹⁹ . Yakup ÇİÇEK/Necat KAHRAMAN, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, 304, İst., 2000. Bu mütercimler, yaptıkları meali Elmalı'dan aslına uygun olarak sadeleştirdiklerin söylüyorsa da, aslına uygun düştüğü pek söylenemez. (Bkz. ÖNSÖZ, 5)
- ²⁰ . Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, 452, İst. 1996. Ayrıca bkz., Arberry, 326; Maulana Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, 586; Muhammad Taqî-ud-Dîn Al-Hilâlî/Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an*, 461.
- ²¹ . Bayraktar BAYRAKLI, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, I, 176.
- ²² . Tâhâ Huseyn, *Fi'şî'ri'l-Câhilî*, <http://www.ofouq.com>, 2004, s.1.
- ²³ . Tâhâ Huseyn, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, trc. Şaban KARATAŞ, 27.
- ²⁴ . Tâhâ Huseyn, *fi'ş-Şî'ri'l-Câhilî*, , <http://www.ofouq.com>, 2004, s.7.
- ²⁵ . Tâhâ Huseyn, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, trc. Şaban KARATAŞ, 27.
- ²⁶ . Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 377.
- ²⁷ . Muhammed b. Hamza, *Kur'an Tercümesi*, I, 23, nşr., Ahmet Topaloğlu, İst., 1976.
- ²⁸ . Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 178, İstanbul, 2000, trc., Abdülazizi Hatip/Mahmut Kanık; Hamdi Döndüren, *İnsnığa Son Çağrı*, I, 46; İst., 2003; Mehmet ÇAKIR, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesei*, 32, Ankara, 2003.
- ²⁹ . Yaşar Nuri ÖZTÜRK, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 42; Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, 44.
- ³⁰ . Hasan Basri ÇANTAY, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, III, 55, İst., 1965.
- ³¹ . Elmalılı Hamdi Yazır,
- ³² . Bkz. Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu'l-Furûk*, 245, Beyrut, 1994.
- ³³ . Necip Mahfûz, *el-Muellefâtu'l-Kâmile, Hânu'l-Halîlî*, 546.
- ³⁴ . *Hân el-Halîlî'de*, Necip Mahfuz'dan trc., Bedrettin Aytaç, 57, İst., 1999.
- ³⁵ . Necip Mahfûz, *el-Muellefâtu'l-Kâmile, Hânu'l-Halîlî*, 558.

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

- ³⁶ . *Hân el-Halîlî'de*, 77.
- ³⁷ . ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 564; Beyrut, ts.; Hasaneyn Muhammed Mahlûf, *Safvetü'l-Beyân Lime'âni'l-Kur'ân*, Kuveyt, 1987.
- ³⁸ . Ömer Dumlu/Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İzmir, 2003.
- ³⁹ . Yûsuf, 36.
- ⁴⁰ . Mehmet Çakır, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçesi*, Yûsuf Süresi, 36. âyet meali.
- ⁴¹ . Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, 549, Ankara, 1983.
- ⁴² . Muslim, İman, 147.
- ⁴³ . Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, 603, Almanya, 1998; Mehmet Çakır, 604.
- ⁴⁴ . Ateş, 570.
- ⁴⁵ . Davudoğlu, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*, 21, İst., 1988.
- ⁴⁶ . *Şerhu Divânî Cerîr*, 259, Beyrut, 1995.
- ⁴⁷ . A. Galip GEZGİN, "Kur'an'da 'Huşu' Kelimesinin Semantik Analizi" *Tasavvuf*, IV, 93.
- ⁴⁸ . Buhârî, İsti'zân, 1.
- ⁴⁹ . Zamirin Mercii için bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, I, 255-256, Mısır, 1966.
- ⁵⁰ . Bkz. Davudoğlu, 11, 251; Sofuoğlu, 13, 6175; Miras, 9, 177.
- ⁵¹ . Muhammad Muhsin Khan, *Sahih al-Bukhari, Arabic-English*, VIII, 160, Ankara, 1976.
- ⁵² . Muhammed b. Hamza, 50.
- ⁵³ . Yazır, 68.
- ⁵⁴ . Döndüren, I, 119.
- ⁵⁵ . Çantay, I, 106.
- ⁵⁶ . Yıldırım, 66.
- ⁵⁷ . Atay, 66.
- ⁵⁸ . Esed Terc., I, 116.
- ⁵⁹ . Bayraklı, IV, 379.
- ⁶⁰ . Dumlu/Elmalı, 66.
- ⁶¹ . Abdullah YÜCEL, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*, 420, İst., ts.
- ⁶² . Suat YILDIRIM, *Kur'ân-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, 420.
- ⁶³ . el-Hucrât, 14.
- ⁶⁴ . Meryem, 65.
- ⁶⁵ . Ali Akyüz, *Yaşayan Kur'ân Hz. Peygamber*, 157, İst., 2004.
- ⁶⁶ . Tâhâ Huseyn, *Fi'si'ri'l-Câhilî*, <http://www.ofouq.com>, 2004, s. 1.
- ⁶⁷ . Tâhâ Huseyn, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, trc. Şaban KARATAŞ, 27.
- ⁶⁸ . İslâmî Edebiyat, 2003, sy., 38, s., 175.
- ⁶⁹ . M. Sabri DEMİR, *İslâmî Edebiyat*, 2003, sy., 38, s., 177.
- ⁷⁰ . A. Kadir EVGİN, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları*, 62, Ankara, 2004. Bu ifade aynı zamanda Tâhâ Süresi 14. âyettir.
- ⁷¹ . *Hân el-Halîlî*, 550.
- ⁷² . *Hân el-Halîlî'de*, 63.
- ⁷³ . M. Edip ÇAĞMAR, *Edebî Açidan Arapça Mevlidler*, 164, Ankara, 2004.
- ⁷⁴ . M. Edip ÇAĞMAR, *Edebî Açidan Arapça Mevlidler*, 164.
- ⁷⁵ . Necîb Mahfûz, *el-Muellefât el-Kâmile*, III, 327.
- ⁷⁶ . Necîb Mahfûz, *Dilenci*, Türkçesi: Alova, 29, İst., 2004.
- ⁷⁷ . Necîb Mahfûz, *el-Muellefât el-Kâmile*, III, 340.
- ⁷⁸ . Necîb Mahfûz, *Dilenci*, Türkçesi: Alova, 67.
- ⁷⁹ . Bkz. *Vankulu*, I, 110 a.

- ⁸⁰ . Nevzat H. YANIK/Mustafa KILIÇLI/M. Sadi ÇÖĞENLİ, *Telhis ve Tercümesi*, Arapça kısmı, 16, İst., ts.
- ⁸¹ . Ae. Tercüme kısmı, 7-8.
- ⁸² . Nusreddin BOLELLİ, *Belâgat*, 156, İst., 1999.
- ⁸³ . Bkz.,
- ⁸⁴ . Bkz. Abdullah Aydınli, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, III, 227.
- ⁸⁵ . Talat KOÇYİĞİT, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, 569, Diyanet İşleri Başkanlığı, Meal, 569.
- ⁸⁶ . Metin YURTBAŞI, *Örnekleriyle Deyimler Sözlüğü*, 249, İst., 1996.
- ⁸⁷ . Ömer Asım AKSOY, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, II, 812.
- ⁸⁸ . TDK. *Türkçe Sözlük*, I, 885, Ankara, 1988.
- ⁸⁹ . MEB. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, II, 1047, Ankara, 1995.
- ⁹⁰ . Bkz. Hassan b. Sabit, *Divan*, 171.
- ⁹¹ . Yusuf SANCAK, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, 244.
- ⁹² . Hasan EGE, *Siret-i İbn-i Hişam*, IV, 89.
- ⁹³ . Hassan b. Sabit, ae. 171.
- ⁹⁴ . Detaylı bilgi için bkz., İlyas KARSLI, “*Kur'ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen 'IRZ' Kavramı Hakkında Düşünceler*”, Nüşa, Yıl, III, sy., 10, 2003.
- ⁹⁵ . Bkz. El-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, VIII, 85; İbn 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, IX, 377. Ancak bu kelimelerin, daha sonra yazılan Arapça lügatlarda “ahlâk, edeb” gibi anlamlarda kullanmaya başladıkları belirtilmiştir. Bkz. ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, II, 12.
- ⁹⁶ . Es- Sem'ânî, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimplâ*, 1.
- ⁹⁷ . Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-'Ummâl*, Hadis No. 31942 ve 32024.
- ⁹⁸ . İbnü'l-Esîr, I, ilgili madde.
- ⁹⁹ . Ebû Dâvûd, *Sünen*, Diyât, 15; Edeb, 131.
- ¹⁰⁰ . Bu hadis konusunda detaylı bilgi için bkz., Mehmet GÖRMEZ, “*Hz. Peygamberin Bir Hadis-i Şerifinde Bir Din Tanımı*”, *Diyanet İlmî Dergi*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed -Özel Sayı-*, 331, Ankara, 2000.
- ¹⁰¹ . Yusuf el-Kardâvî, *el-İslâm ve'l-'İlmâniyye*, 7.
- ¹⁰² . Osman Arpaçukuru. *İslâm ve Lâiklik*, 7.
- ¹⁰³ . el-İsrâ, 101.
- ¹⁰⁴ . Ömer Rıza DOĞRUL, *Tanrı Buyruğu*, II, 474.
- ¹⁰⁵ . Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 439.
- ¹⁰⁶ . Hüseyin ELMALI/Ömer DURLU, 293.
- ¹⁰⁷ . Sıdkı Güllü, *Kelime Anlamlı Kur'an-ı Kerim Meali*, II, 277.
- ¹⁰⁸ . Mehmet ÇAKIR, 293.
- ¹⁰⁹ . Talat KOÇYİĞİT, 291.
- ¹¹⁰ . Suat YILDIRIM, 291.
- ¹¹¹ . Hüseyin ATAY, 291.
- ¹¹² . Elmalı, 291.
- ¹¹³ . Yaşar Nuri ÖZTÜRK, 265.
- ¹¹⁴ . Hamdi DÖNDÜREN, I, 461.
- ¹¹⁵ . Hasan Basri ÇANTAY, II, 530.
- ¹¹⁶ . Halil ALTUNTAŞ/Muzaffer ŞAHİN, 291.
- ¹¹⁷ . Ali ÖZEK ve ekibi, *Kur'an-ı Kerim Ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 291.
- ¹¹⁸ . Süleyman ATEŞ, 291.
- ¹¹⁹ . Cemil Sait BARLAS, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, 327.
- ¹²⁰ . Nusret ÇAM, *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim*, 29, Ankara, 2002.
- ¹²¹ . Muhammad ASAD, *The Message of The Qur'an*, 435.

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE TERCÜME HATALARI

- ¹²² . Mohammed Marmaduke PICKTHALL, *The Glorious Qur'ân*, 198
- ¹²³ . A. J. ARBERRY, *The Koran Interpreted*, 314.
- ¹²⁴ . N. J. DAVOOD, *The Koran*, 241. USA. 1976.
- ¹²⁵ . Maulana Muhammad Ali, *The Holly Qur'ân*, 564.
- ¹²⁶ . Hazma Roberto PICCARDO, *Il Corano*, 252. Milano, 1996.
- ¹²⁷ . Muhammed b. Hazma, 227.
- ¹²⁸ . Salih PARLAK, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerim*, 557, İst., 2001.
- ¹²⁹ . Örnek için bkz. Hamidullah, age., 719.
- ¹³⁰ . Detaylı bilgi için bkz. Kâsım b. Selâm el-Herevî el-Ezdî, *el-Ezdâd*, Beyrut, ilgili maddeler.
- ¹³¹ . Seyyid KUTUB, *Me'âlim fi'tarîk*, 75, Beyrut, 1982.
- ¹³² . Akif Nuri, *Yoldaki İşaretler*, 58.
- ¹³³ . Geniş bilgi için bkz: el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 67-71, Nasrullah Hacımüftüoğlu/Rabiha Çelebi, *Teshîlü'l-Belâğâ*, 14-15; R. Resul SEVİNÇ, *Arap Dilinde Cümle Yapısı ve Biçimi*, 148, Basılmamış doktora tezi, Erzurum, 2004.
- ¹³⁴ . Detaylı bilgi için bkz. Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, 140-141, İstanbul, 1984.
- ¹³⁵ . Çakır, 337.
- ¹³⁶ . Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*, 337, İstanbul, 1984.
- ¹³⁷ . Bkz. Abdulvehap ÖZTÜRK, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, 46, Ankara, ts.

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ*

Norman CALDER**

Çeviren: Yusuf ALEMDAR***

Özet: Yazar bu makalesinde, batılı meslektaşları tarafından tartışma konusu yapılan kurrâ' terimini ele almakta ve bunun etimolojik kritiğini yapmaktadır. Müslüman âlimlerin genelde Kur'an okuyucuları olarak tanımladığı; İslâm üzerine araştırma yapan Batılı bilginler arasında ise köylüler, aşırı dindarlar ve muharip askerler gibi çeşitli yorumlara yol açan kurrâ'ya yeni bir bakış açısı da N. Calder getirmiştir. O bu kavramı incelerken İbn Manzûr'un meşhur lügati Lisânü'l-Arab'ı esas almıştır. Çalışmasını tamamen bu kitabın k-r-e maddesi ekseninde yürüten yazar, bu kökten türeyen tüm türevleri ilgi alanına alır. Bununla da yetinmeyen yazar, gerek gördüğü yerlerde cahiliyye şiiri, âyet ve hadisler ile bazı uzmanların sözlerini; örnek olarak da İslâm Tarihi'ne dair birtakım olayları referans olarak kullanmıştır. N. Calder, sonuçta vardığı yargıyı kendi görüşü olarak şu şekilde ortaya koyar: Gaza, cihad gibi nedenlerle -geçici olarak- ömrünün bir kısmını evinden, ailesinden uzakta geçiren mücahid ve gazilere -sadece askerî hizmetlerde buldukları süre boyunca- kurrâ' denmesi uygundur¹.

Anahtar Kelimeler: Karae/Ekrae(t), Kar'/Kur'/Kurû', Kârî'/Kurrâ', Kıraat/Kur'an, Ceme'a/Cem', Damme, Lisânü'l-Arab.

The *Qurrâ'* and The Arabic Lexicographical Tradition

Summary: The author deals with the term of qurrâ' in his article which has caused discussions by his Western colleagues by making its etymological criticism. N. Calder developed a new perspective to the term of qurrâ' which has caused different comments among Western Scholars who are searching on Islam such as villagers, extreme religious and combatant soldiers; and who have generally named reciters of the Qur'an by Muslim Scholars. The author took Lisân al-'Arab as the main reference for his studies on the items of q-r-' with all its derivations. Who included often referred to such references as poets which were written in the early period of Arabic History (Jahiliyya), verses of the Qur'an, the sayings of the Prophet Muhammad and some words of the scholars of the language; and for example some stories from Islamic History for the needed places as reference. At the and N. Calder describes his idea as: It will be suitable to say qurrâ' to the combatants and ghazis who were far away from their homes and families as in a temporary time due to Holy Wars.

Keywords: Qara'a/Akra'a(t), Qar'/Qur'/Qurû', Qârî'/Qurrâ', Qırâat/Qur'an, Jama'a/Jam', Dhamma, Lisân al-'Arab.

* "The *Qurrâ'* And The Arabic Lexicographical Tradition", *Journal of Semitic Studies*, c. XXXVI, sy. 2, Manchester, Sonbahar 1991, s. 297-307'den çevrilmiştir.

** Prof. Dr. (1950-1998). Manchester Üniversitesi, İngiltere. İslâm hukuku araştırmaları uzmanı.

*** Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, (alemdar@cumhuriyet.edu.tr).

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

Akademisyenlerin kafaları uzun süre *kurrâ'* kelimesiyle meşgul oldu ki; bu sözcük, Bi'r-i Meüne Seferi²'ni ve Güney Irak'ın, Sıffin Savaşı³'nda zirveye ulaşan sosyo-politik hareketlerini açıklarken sıkça göze çarpar. Ağırıklı olarak tefsir ve tevil yoluna gidilerek ve de çok tahrif edilerek yapılan bu açıklamalar, bugünkü şekliyle *kurrâ'* = Kur'an okuyucuları eşitliğinde ısrar ediyor. Fakat bu gurubun siyasî ve askerî olaylara müdahalesi gerçeği, bu yorumla, izahı mümkün olmayan bir halde bulunmaktadır. Bu durum, alternatif bir mana/karşılık bulma çabalarını tetiklemiştir. M. A. Şaban'ın, G. H. A. Juynboll tarafından da küçük bir farkla kabul gören; *kurrâ'*nın, köylüler (*ehlü'l-kurâ*) olduğu şeklindeki önerisi, en azından meseleyi kesin olarak çözüme kavuşturduğu müddetçe değerlidir⁴. Bununla beraber o, *kurrâ'*nın (orijin itibariyle) *karye* kelimesinden türetilmediğini veya dilbilimine göre (bu çıkarımın) mümkün olmadığına inanan muhaliflerine ilham vermiştir. Bu çalışmada ben, problemin cevabının, hepsinin en açık yerinde; yani standart bir Arap sözlüğünde bulunduğu ileri sürmek istiyorum. Dolayısıyla -onu, sorun'a doğrudan bağlamak için küçük bir zihin jimnastiği gerektiğini saklı tutarak- *Lisânü'l-Arab*⁵'da *k-r-e* kökü altında verilen malûmâtı takdim ediyorum.

Batılı bilim adamları, *karæ* = ezberden/ezbere okumak fiilinin ve onun türevleri olan *kur'an*, *kiræ* vb. sözcüklerin, ödünç kelimeler olduklarını kabul etme eğilimindedirler⁶. A. Jeffery, (söz konusu kelimenin) Süryani(ce) menşe'li olduğunu benimsese de; çağdaş akademisyenler kendilerini, Geiger ve Nöldeke'nin, İbranice veya belki de Ârâmice kökenli olduğunu tercih etmelerine yakın görmekte(dir)ler⁷. Uygun anlamlar dizgesi, elbette İncil İbranicesi'nde değil Talmut İbranicesi⁸'nde yer almaktadır. Bununla birlikte şu hususa dikkat edilmedi: Ödünç alınan manalar, -ibadetlerdeki okumalarla (tilâvet) bağlantılı olarak- şimdi Arapça'da yerli anlam silsilesi ile yan yana duruyor ki; (bunların) dışarıdan ithal edilen mana zinciriyle bağdaştırılması çok zordur. Bu güçlük, olağan sözlük tartışmalarına da yansımıştır.

Sürpriz değildir ki, *Lisân*'da *k-r-e* kökü üzerinde yürütülen münakaşa, Allah'ın Kelâmı/vahyi olarak nitelenen *kur'ân* lafzıyla başlar. Bu bağlamda Ebû İshak en-Nehavî'den, bu kelimenin manasının *cem'*, (yani) toplama anlamında olduğu iddiası nakledilmiştir. O, Kur'an diye adlandırıldı; çünkü o, âyet ve sûreleri toplamakta (*ceme'a*) ve (onları) bir araya getirmekte (*damme*)dir. Bu durum Kur'an'da şu şekilde yer almıştır: *İnne 'aleynâ cem'uhû ve kur'ânuhû* (=Muhakak ki onu derlemek ve bir bütün oluşturmak Biz'e düşer. 75:17). Bu ifade, gereksiz biçimde şöyle tefsir edilmiştir: *Cem'uhû ve kirâetühû* (=Onun toplanması ve okunması). Bu âyet ve manasının böyle anlaşılması, *karæ* fiili üzerindeki tüm değerlendirmeleri etkileyecek (derecede) baskın bir faktördür. Sonunda marjinal olarak lügatçileri, sadece genişletilmiş örneklendirmelerin işaret ettiği noktayı algılamaktan alıkoymuştur (aşağıdaki 10 no'lu dipnota bkz.). *Karæ* = *ceme'a* denkligi, şimdi burada sunulacak olan şu bey(i)tte de teyit edildiği düşünülmektedir: *Hünne'l-harâiru lâ rabbâtü ahmirâtin / Südü'l-mehâciri lâ yekra'nâ bi's-süveri*. *Lisân* metninin çok sağlam rehberliğini kabul edersek (*ceme'a*, *damme ba'dehû ilâ ba'd*); öyle gözüküyor ki, gözleri siyah sürmeli

asil hanımlar; bir yandan eşek sürülerini güdenlerle (*rabbât ahmiratin*), öte yandan (imalı konuşmalardan çıkan) neticeleri birleştirenlerle tezat teşkil ediyor (? *yekra'na bi's-süveri*). Aynı zamanda *karae* = *ceme'a* eşitlemesine misal olmak üzere -verilen cümlelerde olduğu gibi- şu da ileri sürüldü: *Mâ karaet hâzihi'n-nâkatü salen katt*, veya *mâ karaet cenînen katt*. Her ikisi de dişi devenin hamile kalmadığını (dolayısıyla doğum yapmadığını) dile getirmektedir. Anlamca gerekli olanı (yerine) yerleştirme çabası olarak, bu sözcüklerin şu manaya geldiği söylendi: Devenin rahmi cenini 'toplama'dı ya da 'sarma'dı (Arapçası); *lem yudamme rahmuhâ 'alâ veled*. Bu anlamın benzer şekilde şu mısraya da yansıtıldığı düşünülür: *Hicânü'l-levni lem tekra' cenînen*. Bana öyle geliyor ki, bu örnekler ancak biraz zorlama ile *ceme'a* ve *damme* yüklemeleriyle bağdaştırılabilir. (Kaldı ki, ortada) sürüp giden özel bir savunma da var.

Müteakip tartışmada *karae* = *ceme'a* denkliliği, değişik misaller üzerinde bir hayli sıkıntılı devam etti ve otoriteler tarafından (yapılan karşılaştırmada) ki bu, hem kelimenin formunu (*hemzeli* ya da *hemzesiz* oluşunu) içeriyor ve hem de onun kullanımını (neredeyse direkt olarak tilâvet veya ibadet uygulamasıyla ilişkisi bulunan *nâsik*, *tenessük* hatta *tefakkuh* yönlerini) kapsıyor. Bunların hepsinde ağırlıklı olan mana, İbrânî / Ârâmîce'den ödünç alınmandır. O takdirde *karae* = *ceme'a* eşitlemesi tezi, sistematik olarak ileri sürülemez ve belki de (bu) imkânsızdır. Dinî olmayan (=seküler) birtakım kullanımların eski anlamlarını, ancak onların köklerinin şiirlerdeki anlatımlarla olan bağlantısını dikkate alarak açığa çıkarabiliriz (130a, alt taraf). Biri (çıkıp herhangi bir) açıklama yapmaksızın; *ekra'tü fi'ş-şi'ir* diyebilir. Yahut bu şiirde, şu şiirin *kar'ı* esas alınmıştır (denildiğinde); (bunun) manası, onun tavrı veya örneğinin temeli (Arapçasıyla); *hâza'ş-şi'r 'alâ kar' hâza'ş-şi'rayy 'alâ tarikatihî ve misâlihî* (demektir). Ayrıca bey(i)tte görüldüğü üzere; *kar'*, zaman (*vakt*) anlamında kullanılmıştır: *İzâ me's-semâ'ü lem teğim sümme ahlefet/Kurû'e's-süreyya en yeküne lehâ katru*. Yıldıznâmeler (=Pleiades)de *kurû'*, onların fırtınalarının zamanlarını belirtmek için kullanılır (yani); *vakt nev'ihâ*. *Kar'* kelimesi; kaybolan veya uzakta olan bir kişi için tedirginliği ifade ettiği gibi, kadınların aybaşı hallerini (*el-hayd/z*) ve yine kadınların iki âdet dönemi arasındaki temizlik (*et-tuhr*) müddetini de ifade eder. Bütün bu izahlar, *kar'* sözcüğünün zamana işaret ettiğini gösteriyor (Arapça deyimiyile); *ve zâlike enne'l-kar' el-vakt*.

Ebû 'Ubeyd, *kar'* kelimesinden; hem âdet dönemi, hem de iki âdet arasındaki temizlik devresi olarak bahsetmiştir: *Yesihhu li'l hayd ve't-tuhr* (=Bunu hayd/z ve taharet için kullanmak sahihtir). O görüşlerine şöyle devam etmiştir: 'Ben onun, *ekraeti'n-nücûm*'dan geldiğine inanıyorum; manası da, yıldızlar battı (*ğâbet*)dır (130b, orta yer). (Aradaki) irtibat, muhtemelen ilk bakışta hemen fark edilmeyebilir. Fakat Ebû 'Ubeyd, kadının âdet dönemini veya temizlik devresini ifade eden *ekra'* lafzının çoğul kipi ile hem âdetin başlaması ve hem de 'temizlik' (süresin)in başlaması anlamını veren *kad akraeti'l-mer'e* tabiri konusunda uzman kabul edilir. Onun deyimiyile, bunların hepsinin kökeni; bir şeyin vaktinin yaklaşması (*dünüvv vakt eş-şey*)dır (131a, orta yer). Ebû 'Ubeyd, bu değişik ibareler arasındaki

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

semantik ilişkilerin anlaşılmasının ortaya çıkmasına çok yakın duruyor. Diğer otoriteler ne yazık ki, *vakt* veya *cemea*'ya dar bir bakış açısıyla yaklaşıyorlar ya da her ikisi arasında bir bölünme yaşıyorlar. Problemlerle ilgili olarak Ebû İshak'tan yapılan bir alıntı bunu tipik biçimde ortaya koymaktadır. Ki o, *karae* = *cemea*'yı (yani bunların eş-anlamlılığını) tercih ediyor ve bunun şu cümleyi açıkladığını söylüyor: *Karaytü (aynen) 'ül-mâ' fi'l-havd* (=Suyu havuzda biriktirdim), topladım (*cema'tü*) manasını; *kara'tü'l-kur'ân* (=Kur'an'ın tümünü okudum), hepsini (*lefaztü bihi mecmû'an*) manasını; ve *el-kurd yekrî* (!) (=maymun yiyecek biriktiriyor), topluyor (*yecme'u*) manasını taşıyor. Sonuç olarak; onun için *kar'* (=âdet dönemi), rahimde kanın toplanması (*ictimâ'*) anlamındadır. Aybaşı hâli, temizlik devresi ve âdetin başlangıcı karşılığında olan bu kelimenin, Kur'ânî kullanımda çok doğru olarak yer alan çoğul şekli *kurû'*, iki âdet dönemi arası manasına gelmektedir. *Ceme'a* kökü üzerinde yoğun bir şekilde çalışmak gerektiği için burada fazla durulmuştur⁹.

Qar' ve onun çoğul ve fiil kalıplarının, aybaşı (âdet) bağlamı etrafında süren uzun tartışmalar sonucunda Kur'ânî kullanımlar ve çeşitli örnekler üzerinde yapılan ilginç ve garip önermeler neticesinde kısmen açıklığa kavuşturulabilmiştir. (Sözü edilen) uzun tartışmanın bir özeti (şudur): *Kar'*, cem'i *kurû'* ve *ekra'*; hem âdet dönemi, hem de âdet dönemleri arası (ndaki temizlik müddeti) manasına gelirken (*el-hayd/z ve't-tuhr*), fiil kipleri (olan) *karaet* ve *ekraet* ise; tekil olarak hem âdetin, hem de temizliğin yeni bir devresine başlangıç anlamı taşır. Şaşırtıcı değildir ki; bazı uzmanlar sözcüğü (*kar'*), sadece *addâd*'ın (=âdetlerden) biri olarak benimseyeceklerdir. Bunu izah etmeye çalışırsak, otoriteler *ceme'a* ve *damme* kelimeleri için karakteristik bir seçenek ortaya koymuşlardır. Öyle ki, el-Ahfeş (bunu) şöyle dile getiriyor: *Ekraeti'l-mer'e*; anlamı, o âdet görmeye başladı ve *mâ karaet hayda*; açıkça manası, o âdet görmeye başlamadı (yetişkin/ergen olmadı veya özel âdet periyodu anlamında). Ancak (bu), *mâ damme rah(i)mühâ 'alâ haydatin* (=onun rahmi hayız kanını toplamadı/henüz hayız olmadı) tefsirine engel teşkil ediyor. Dahası (burada görülmüştür ki), el-Ahfeş; *ekraet* (o bülûğ çağının âdetini görme aşamasına geldi) ve *karaet* (o âdet görmeye başladı) arasında bir ayırım yapmaktadır (132a, üst kısım). Diğer örneklerde bu farkın gerçek olmadığını ve her iki sözcüğün de, ya âdet dönemini yahut temizlik devresini rahatlıkla gösterebileceğini vurguluyor.

Şimdi bu örnek, aşağıda verilecek ek malzeme ile birlikte lügatçiler tarafından tercih edilen *ceme'a* ve *vakt* ile ilgili düşüncelerden farklı bir dizi anlamı ima etmektedir. *K-r-e* kökünün semantik gücü, bölünme, periyodik olma ve tekerrür etme düşüncelerinde yatmaktadır. Bu, bir uzmanın *ceme'a* ve *vakt*'i, yeni bir sistem içinde topladığı zaman, elverişli durumda önerilen bir şeydir ve dikkate değerdir. Meselâ; aşağıda Zemahşeri'den alınan bir bölümde, 10. notta; bir kadının hayatında âdetlerin tekrarlanmasına *kar'* (*kurû' / ekra'*) denildiği gibi, aynı şekilde yıldızların devir-dâim etmesi (onların kaybolma periyotlarının ve yine belki de onların ortaya çıkma periyotlarının müşahede edilme realitesi) ile bir şiirin ritimlerinin tekrarlanmasına da (*kar'*) denir. Bir ağırlık taşımayan (yani hamile olmayan)

NORMAN CALDER/YUSUF ALEMDAR

dişi bir deve (*hicânü'l-levni lem tekra' cenînen*, vs.), gebelik döneminin herhangi bir aşamasına girmediği gibi, benzer biçimde bir yavruyu yüklenebilecek noktaya da gelmemiştir (yani henüz o kapasiteye erişmemiştir). Aşağıda (bundan daha) fazlasını bulabilirsiniz. Ve Kur'an âyetlerinde '*aleynâ cem'uhû ve kur'ânuhû*'; manası, 'onu toplamak/bir araya getirmek ve (yine) onu ayırmak'; bunun da anlamı, onun taksimi (bir) süreç ve (düzenli bir) bölme (iş) ya da işlemi)dir veya onun ayrışması, (belli bir) âhenk (içindedir; yani yekdiğeriyle tam bir uyum halindedir) ki (bunu), aşağıda tekrar görebilirsiniz. Netice itibarıyla; gözlerinin etrafına siyah sürme çekilmiş soylu bayanlar ile eşeklerin zayıflık/cıvıllıkları arasında bir benzerlik kurulmamalıdır ki bunlar, *yekra'na bi's-süveri* (demek)dir. Eğer *süver*'in buradaki manası kuşatmak, sarmak ise; *kar'* da, mütemadiyen aşağı-yukarı gidip-gelen ve (nihayet) aslına rücû eden bir şey olur. Bununla beraber bu mesele, *bi* edatıyla farklılık arz ediyor (ki bu, lügatçiler için de önemli derecede bir problematik oluşturmaktadır!). Gerçekte mümkündür ki; burada *süver*, *süverü'l-ibil* âyetindeki düşüncedir; manası, develer içinde en mükemmel olanıdır. Eşek(lerin) çobanları, [sabahleyin] (onların) iyileri(ni) ayırıp yanına) alıyor (yediriip-içiriyor/bakıp-besliyor) [akşam-üstü] geri getiriyor¹⁰. Bu birleştirmedeki iki düşünce kalıbı (imağ) şudur: *Hünne'l-harâiru lâ rabbâtü ahmiratin / Südü'l-mehâciri lâ yekra'na bi's-süveri* (=Onlar hür kadınlardır, eşek bakıcıları değil / Onlar göç edip ayrılanların çoğunluğunu oluşturur ve bize üstünlük taslamazlar). Dairevî (döngüsel) bir yeniden oluşum ve periyotlaşma, böylece referansın başlıca bütün versiyonlarını birleştirmektedir (yani versiyonların hepsinde bu vardır). *Karae* ve *ekrae'*nin fiil çekimleri, bize bu fiillerin müteaddî olduklarını gösteriyor. Geçiş alanını göz önünde bulundurmadan (meselâ;) *ekraeti'n-nücüm*, yıldızlar battı; *karaet* ve *ekraeti'l-mer'e*, o âdet görmeye başladı veya iki âdet arası(ndaki temizlik müddeti) başladı. *Yekra'na bi's-süveri*, onlar meradan çıktılar [ve geri döndüler] (denebilir).

Kar' kelimesinin sıkça ele alınışı ve onun âdet dönemleriyle ilişki içerisinde çok değişik biçimde kullanılmasını müteakiben; *Lisan*, çeşitli kullanımların, farklı olabilecek anlamlar içereceği şeklinde ortaya çıkabileceği konusuna girer. Buradan elde edilen birçok veri, daha önce gündeme getirilmiş olan kullanımların kapsamlı bir keşfi(nden ibaret)dir; onların bir kısmı da (henüz) yenidir (132a, baş taraf vd.). Bu dökümanları (ait oldukları) yere yerleştirmek ve göstermek, benim teklif ettiğim semantik tasarımların terimlerini açıklayıcı olması bakımından elverişli olabilir.

Bulguların derlenmesi önce şiirlere dayandırılır. Ebû Zerr'in İslâm'a boyun eğmesi/girmesi sırasında biri; 'ben onun kelimelerini şiirin *ekrâ'*sında kurdum/oluşturdum dedi (ki, bunun orijinali); *lekad veda'tü kavlehu 'alâ ekra'ş-şi'r* olabilir. *Ekrâ'* orada, *turuk* ve *buhûr* olarak açıklandı ('*alâ turuki'ş-şi'r* ve *buhûrihî*). ez-Zamahşerî, çok dikkatli olarak/ince düşünerek şiirin *ekrâ'*sının, kafiye olduğu görüşünü öne sürdü (*ekrâ'ş-şi'r kavafîhi*). Nitekim onlar, mısraların sınırlarını ve bölümlerini işaret edip belirledikleri için böyle adlandırıldı (*mekâtu'l ebyât ve hudûdühâ*). Bu noktada toplananların (*ceme'a, damme*) bilgisine *Lisan'*da değinilmedi. Fakat onların,

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

yani bu materyallerin kaynağı ilginç bir şekilde ez-Zemahşerî tarafından birleştirildi ki, Arap geleneğinde kullanılabilir olan *kar*'ın anlam-bilimsel değerinin en kesin ifadesini büyük bir farkla ben akıl ederek ortaya koydum. ez-Zemahşerî'nin ilk etapta düşüncesi, *kar*' = (ile) âdet döneminin aynı anlamı ihtiva ettiği yönündedir. O, bunun köklerinin; toplama, (yani) *cem*' tasavvuru ve dahası bir şeyin vakti, (yani) *vaktü'l-emr* olduğunu ekliyor ve bunu *kar*' veya *kâri*' diye isimlendiriyor. Çünkü 'zaman'la, onun içinde neyin toplandığını ve onun neyi içerdiğini belirtir. *Li enne'l evkât zurûf teştemilü 'ala mâ fihâ ve tectemi'uhâ (=Zira vakitler zarf mesabesinde dirler; iç-ler-indekileri kapsarlar ve onları bir araya getirirler)*. Kökleri *k-r-e* olan kafiyelerin nosyonu ve *kur'ân* (lafzın)ın, birbiriyle âhenkli en güzel dize örnekleri ile birleşiminin net biçimde sunumu Kur'an'da bulunmaktadır, 75:17¹¹.

Kar' ve *karæ* sözcüklerinin, gebelik ve doğumu çağrıştırmaları olgusuyla ilişkilendirilerek kullanımı; ne gebelik periyodunun değişiklik ritmi, ne de hamilelikle çocuğu doğurma arasındaki devreyi veya yavruyu taşıma kapasitesinin olgunlaşmama dönemi ile tersmiş gibi karşılaştırılır. Benzer şekilde küçük ve büyük bölümlerdeki kullanımlar, âdet dönemiyle birleştirilerek tanımlandı. Bu sebeple ibare *karaet en-nâkatü* veya *karaet eş-şâtü*; manası, gebe kaldı: *Hamelet*. Aynı anlam (şu) yarım mısra için de geçerli olacaktır: *Hicân ü'l levni lem tekra' cenînen* ve (dahi şu) ibare için..., *mâ karaet salen katt*; burada ikisi de tekrar edildi ve sonuncusu şöyle tefsir edildi: O asla döllenemez (gebe kalabilir) değildir (Arapça karşılığı); *mâ hamalet melkûhan*. Tartışmanın devamında buna paralel doğrultuda (birtakım) husûsiyet(ler) olan şeylerin çoktan müzakere ve münakaşa edildiği ortaya çıkıyor. *Karaet* ve *akraet* fillerinin her ikisinde de göze çarpan açık bir anlam farklılığı mevcut değildir. Yanı sıra bu kelimelerin, gebe kalmak (*hamelet*) veya doğum yapmak (*veledet, eskadat veleden*) manalarını ifade ettiğinde şüphe yoktur. Muhtemelen onlar, bu sözcükleri, hamilelik (=doğum) sırasındaki geçişin (bir anını) veya gebelikler (=gebe kalma) arasındaki geçişin bir anını belirtmek biçiminde anlamışlardır. İbn Şümeyl bir metinde bunu neredeyse aynı manada kullanmıştır: *Darabe'l fahlü en-nâkate 'alâ ğayri kur'in (aynen alınmıştır; kar'in diye oku)*; yani erkek deve dişi deveye bindi, onunla döllenme olmaksızın (isteksiz olarak) çiftleşti¹². *Kar'ül-feres* deyimi, (insan veya hayvan) çiftlerin, şehvetli ve birleşmeye hazır olduğu zamanı ifade eder. *Eyyâmü vedâkihâ* ya da *eyyâmü sıfâdihâ*. Bütün bu isti'malleri peş peşe sıraladığımızda, *kar*'ın, sadece gebeliği veya doğ(ur)mayı yahut şehveti değil; aynı zamanda bunların tümüyle birlikte, canlıların doğal yaşamdaki hayatlarının yeniden meydana gelme/devamlı üreme sürecini de açıklamaktadır.

Ekraet en-nücüm ibaresi, yeni bir bölümle başlıyor ve *hâne meġîbühâ* karşılığındadır. Bunun manası, kurup-plânladıkları şeyin geldiği an (güneşin batma vakti yaklaştı/girdi). Keza onun anlamı, yağmur yağışının (belli birtakım yıldızın/burcun bir araya gelmesinin) gecikmesi (Arapçası): *teehhara metaruhâ. Ekraet er-riyâh* deyiminin anlamı, rüzgârlar vaktinde esti veya zamanında ulaştı (*fî evânihâ*). *Kar*'ın isim şekli zaman (*vakt*) olarak

NORMAN CALDER/YUSUF ALEMDAR

açıklandı. Nitekim bu biliniyor ve Mâlik b. Hars'dan alınan bir bey(i)tte bu şöyle örneklendiriliyor: *Kerihî'tl 'akra 'akra Benî Şelîli / İzâ hebbet li kâri'iha'r-riyâhu*. 'Ben, 'Akr diye adlandırılan yerden nasıl nefret edebilirim ki; orası, Benî Şelîl'in 'Akr'ıdır / Rüzgarlar doğal-rutin mevsiminde estiğinde'. Baştanbaşa bütünüyle bu söz, yani 'akr kelimesi, (tam) vaktinde yeniden olmayı işaret ediyor. Tehir veya ağırdan alıp yavaş hareket etmenin manasına bir şey daha eklemek gerekirse o da şudur: Bu, İngilizce'deki gibi çok kullanılan bir tabir değildir. Burada ima edilen şey; şimdi (ilk) bahar mevsimi ama hoş-güzel havalar ner(e)de (yani havalar niye hâlâ düzelmedi)? Sonuç olarak burada vurgulanan anlam, bulutlar ortaya çıktı/gökyüzündeki şartlar oluştu; anlaşılan orada yağmur yağması gerekiyor, fakat hani ner(e)de?

Ekrae emruke veya *ekraet hâceti*ke ifadeleri, *denâ* (yakın olmak) fiili ile ya da (*denildi ki*.) bunun zıt-anlamlısı olan *teehhara* (geç kaldı) fiili ile tefsir edildi. Bu deyimler, uygun bir İngilizce çeviri yapılırsa; 'senin vaktin gelmişti' veya 'senin sıran gelmişti' ya da 'senin şansın dönmüştü' şeklinde tercüme edilerek yeni bir safhanın yahut yeni bir dönemin başlangıcı olarak yorumlanabilir. Yinelensek, gecikmenin diğer ikincil manasını anlamak zor değildir. Yakınlık anlamı, birden-bire hemen gecikme manasına kayabilir. Bu hatalı durumun (yakınlığın, bir gecikme hissine dönüşmesi halinin) çabucak algılanması oldukça kolaydır.

Lisan'da verilen ve bu çalışmada tartışılan üç cümle olan *ekrae min ehlihî*, *ekrae min seferihî* ve *ekra'tü min seferî*; gerçekten tatmin edici (şekilde) olmamakla birlikte *denâ*, *rece'a* ve *insarafe* fiilleri ile ifade edilmektedir. Doğrusu burada çok açık bir problem bulunmaktadır: *Ekrae min ehlihî*, *denâ* diye tercüme edildiği zaman; 'o, ailesine yak(m)laştı' anlamına geldiği iddia ediliyor. Halbuki *ekrae min seferihî*, *rece'a* anlamında kullanıldığında ise; 'o, seyahatinden döndü' manasını ifade ediyor. *Ekrae min* deyimini, (ikisini birden; yani) hem bir yere doğru gitmeyi ve hem de bir yerden dönmeyi gösterebilir. Netice itibariyle, burada mümkün olan en iyi anlamın bulunması gerekir. Biz *karae* ve *ekrae* fiillerinin, bazı yolları veya yeniden oluşan bir dönem içindeki geçişin aşamalarını işaret ettiğini görüyoruz. O yüzden ben, *ekrae min seferihî*'nin karşılığı olarak, o yolculuğunun bir etabını tamamladı ve evde kalmanın yeni bir safhası başladı; dolayısıyla o, gezisini bitirip geri döndü manasını öneriyorum. Ancak *ekrae min ehlihî*'nin karşılığı ise, o ailesine yakın oldu; yani *denâ* anlamında değil de, ailesinin yanında geçirdiği sürenin bittiği ve onlardan, örneğin; seyahat (için) veya (aha!) askerlik hizmeti için ayrılma devresinin başlangıcı manasında olmalıdır. (Bir kez daha) anımsatmak gerekirse; âdet döneminin bölümlerini *kar'/kurû*' tartıştığımız biçimiyle ve yine *Lisan*'da geçen *kar'* kelimesinin heyecana (demek ki; onların normal mevsimlerine ve tekrar tekrar vuku bulan -aybaşı- hallerine) ve kaybolan ya da uzaklaşan kişiye (*yukâlû...li'l-ğâib kar'un ve li'l-be'id kar'un*) referans olacak şekilde delâlet eden manalarının var olduğunu vurgulamak yararlı olacaktır. Şurası açıktır ki; yokluk ve uzaklaşma (öyle şeylerdir ki, bunlar) aybaşı ve âdet gibi, hayatın evrelerinden bir dönemi ifade etmektedir. *Ekrae* yüklemi, burada hem bu aşamalardan birinin başlamasına ve hem de (onun) bitmesine delâlet eder.

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

Bu hususu bir sonuca bağlamaya yönelik olarak *Lisân'ül 'Arab'*dan birtakım bilgiler bulunup çıkarılmıştır. Kullanılabilir nitelikteki diğer sözlüklere yönelmek veya gerçekte daha başka çeşitli kaynaklara açılmak önemli değildir. Zaten dil-bilimciler, söylemek zorunda oldukları şeyleri bunların birçoğunda didik-didik aramışlardır. Şu kabul edilmelidir ki; burada *kurrâ'*ya doğrudan bir gönderme yoktur; bununla beraber son paragrafta ne derece uygun malumat verildiği de ortadadır.

Kar' ismi ve onun türevleri olan *karae* ve *ekrae* fiilleri, âdet döneminin farklı ve yeniden oluşan gerçeği (fenomeni)ni ifade eder (ki, bu hal); muhteva bakımından bizim beklentilerimiz için çok önemli (dir. Zira bu konum), evden ayrı kalmanın bir dönemini (yahut aileden veya aşiretten uzak kalmayı) içerir. Bu genel durumda *Lisan*, sadece *ekrae* fiilinin (pratikteki) kullanım örneklerini sunuyor. Fakat bizim diğer kontekstlerde; *karae'*yle bu yüklem (ekrae), aralarında nüans olan ya da hiçbir mana ayrılığı bulunmayan değişik alternatifleriyle birlikte olduğunu görüyoruz. O nedenle *Karae min ehlihî*, *ekrae min ehlihî'*ye benziyor; manası da, evde kalma süresi bitti, (artık evden) uzakta (olarak yaşanacak) yeni bir aşama başladı. Kişinin bu gelişim devresi *kâri'*, çoğul kipi *kurrâ'* kelimesiyle ilintilidir. Onun bu süresi tahminen bir *kar'*dir. Bu, en azından birey için bir hedef veya bir gurup adam için evden (veya aileden ya da aşiretten) ayrılıp askerî hizmette görev alma olabilir. Bundan dolayı şunu anlatmak istiyorum: *Kurrâ'* sözcüğü, sistematik olarak (tâ baştan beri) bütün bir siyak-sibak içerisinde (hep) orduların akınlarıyla birlikte kullanıldı ki; silahlı kuvvetlerle irtibatlı aktiviteler ve savaşlar geçici veya mevsimlik askerî hareketlerle (yakından) alakalıdır. Bu da devamlı ordu (kabile toplulukları, milis kuvvetler, muvazzaf askerler vb.) içinde bulunan (yani asıl işleri muhariplik olan) profesyonellerin ve daima silah altında bulunanların zıddıdır¹³. (Kısaca) bu işle meşgul olana *kâri'* denir ki, bu da; bir şahıs bir zaman dilimini veya mevsimi bir *kar'* olarak askerî hizmette geçirmek üzere evden ayrıldı manasına gelir.

Bununla beraber bunu çok katı (dogmatik) biçimde algılamamak gerekir. Bir kelime birçok amaca hizmet edebilir ve o, bağlamın sağladığı bilgiler(in) ışığında (pekâlâ) yorumlanabilir. Bana öyle geliyor ki, 'Akrabâ, Bi'r-i Me'üne ve Sıffin hikâyeleri, (tarihin) tabii seyri içinde üretildi. Açıkçası onlar, organik büyümenin uzun süren gelişim periyodu doğrultusunda, söz konusu öykülerin çeşitli bölümleri sergilenerek olduğu gibi yapıldı. Benim görüşüm; hikâyenin en eski tabakasındaki *kurrâ'* kelimesi, muhtemelen askerî harekât dolayısıyla evden uzakta ifâ edilen vazifenin bir parçasını göstermek için 'periyodik' anlamda kullanıldığı yönündedir. Yanlış anlaşılma, bu kelimenin ifade ettiği manayı ve öykünün gelişimini; *karae* = ezbere/ezberden okumak (Bi'r-i Me'üne ve Sıffin için hâkim olmak) veya *karye* (*ehlü'l-kurâ* = köylüler) ('Akraba için üstünlük/nüfûz sahibi olmak) üzerine bina edilmesini harekete geçirme ile eş-anlamlıdır. Bu hikâyenin gelişiminin tutarlı olmasının değişken yönleri vardır. Fakat (daha) başka anlamların elde edilmesini sağlayan duygu daima bir yerde mevcuttur ve bu gereklidir de. Benim katılmadığım bir nokta var ki, o da kastedilen (her)

NORMAN CALDER/YUSUF ALEMDAR

mananın sözlüklerde hazır olabileceği ve onun sadece ciddi şekilde incelemeye ihtiyaç duyabileceği hususudur (ki bu, hatalı bir bakış-açısıdır).

Bu düşüncelerin, spesifik tarihsel hikâyelere düzenli şekilde uyarlanması, bu makalenin (temel) amaçlarından bir parça değildir. Her şeye rağmen birkaç söylem, ortamın dışında gözüküyor. Bununla beraber ben, gözlemlerime M. J. Kister tarafından tahlil edilen ve koleksiyonu yapılan birçok Bi'r-i Me'üne açıklamasına burada sınırlama getiriyorum. Bu izahlar, olayların varsayılan sırası konusunda hemen hemen hiçbir noktada muvafik olmaması bakımından kayda değerdir. Avrupalıların bu mesele hakkındaki yorumları, neyin gerçekte olup olmadığı ile ilgili özel sorunlardır¹⁴. Benim buna hazır cevabım ise, öykünün gelişimi mevzûunda ortaya çıkan kabul edilebilir nitelikteki analizler ve bulgulara ne oldu? Onların nerede olduğu (na dair ipucu) hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır. Bi'r-i Me'üne Seferi, (sanki bağımsız bir olay değil de) hikâyenin bir cüz'ü gibi zuhur ediyor. Hâdisenin, tanıtıcı birkaç değişik versiyonunda; bunun, ayrılıkçı komşu kabilelere karşı doğrudan Peygamber'den bir yardım ricasına yönelik bir sefer olduğu bilgisi yer almaktadır. İkinci versiyonda ise, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Enes b. Malik'ten naklen; yabancısı bir gurup, (*kad eslemû*) teslim/müslüman oldular diye tarif edildi. Onlar kendi kabilelerine karşı yardım istedi. (*istemeddû 'alâ kavmihim*) ve Peygamber onlara Ensar'dan 70 kişiyi (*emeddehüm*) onlara yardım olsun diye gönderdi. Enes'e göre; biz onları (Ensar gurubunu), kendi yaşadıkları devirde alışık olunduğu şekilde *kurrâ'* diye çağırırdık (orijinali): *Künnâ nüsemihim fi zemânihim el-kurrâ'* veya *künnâ nüsemihim el-kurrâ'* fi zemânihim¹⁵. Şimdi ben şu anlamı öneriyorum: Kabile (veya aşiret) üyeleri, evlerinden ayrı (olarak) askerî bir eylem için harcadıkları vakti *kurrâ'* diye adlandırıyorlar. Ölüm halinde ise, yalnız tek kişi ile ilgili bireysel bir sorunun dile getirilmesi olarak *karæ* veya *ekræ* ifadesi kullanılır; yani o artık mevtadır/merhumdur. Dolayısıyla o, hayatının bir kısmını veya *kar'*ını askerlik görevinde geçiren bir *kârî'* idi. *Fi zemânihim* kaydının karşılığı olarak da; 'o zamanda' veya 'onların gününde' manası düşünülmekte idi. Ben bunu; 'onların hizmetleri müddetince' olarak okumaya meyilliyim. *Künnâ nüsemihim fi zemânihim el-kurrâ'*: 'Biz de öteden beri âdet olduğu üz(e)re (diğer) insanlar gibi, onların muvazafıklarının süresini *kurrâ'* diye isimlendiriyoruz'.

(Bütün) bu sebeplerden ötürü *kurrâ'*ya yapılan atfin peşinden hemen bir açıklama gelmelidir ki, bulmacada hangi anlamda kullanıldığı net olarak vuzuha kavuşturulsun ve (böylece) pazıldaki boşluklar doğru biçimde doldurulsun: Bu insanlar gün boyunca iâşe/yiyecek-içecek ihtiyaçlarını karşılamak için koşuştururlardı, geceyi de ibadet ve duâ ile geçirirlerdi. Son tahlilde onlara, olağan-dışı dindarlıklarından dolayı *kurrâ'* denirdi. Bu, birçok rivayette böyle iken, bunlardan sadece birinde bu mesele askerî bağlamda ele alındı ki, burada *kurrâ'*ya dinî bir tema/çağrışım yüklenmiştir. Diğer bir versiyonda; *yukâlû lehüm el-kurrâ'* ... *yekraüne'l kur'an ve yetedârasüne bi'l-leyl ve kânû bi'n-nehâr yecûnâ bi'l-mâ'*¹⁶. Geçen süreçte ve baştan beri yapılan çeşitli anlatımlarda *kurrâ'* kelimesi yanlış anlaşıldı veya hatalı yorumlandı. Hikâyeyi yeniden inşâ etmek/kurgulamak için

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

yaratıcı bir gayret harekete geçirildi. Neticede birkaç versiyonda, olasılıkla bir askerî olgu, kendini dindarlığa veya misyonerliğe adanmış bir gurup olarak tecelli etti. Ebu'l-Leys es-Semerkindî (H. 393)'ye atfedilen bir rivayetin ilk cümlesinde şu kayıt yer almaktadır: 'Âmir b. Mâlik Peygamber'e; bize Kur'an'ı öğretecek ve bizi din konusunda eğitecek adamlar gönder talebini bildiren bir mektup yazdı¹⁷. (Bunun) bir açıklama olarak bu öykü için tanıtıcı motif haline gelmesi nasıl başladı? Erken dönem kaynakları üzerinde epey kafa yoran ve detaylı araştırma yapan M. J. Kister'in analizlerinde, çalışmasının temelini oluşturan şu husus dikkat çekmektedir: Tatmin edici olmayan metodolojik prensiplerin bir çifti (ikisi)nin altı çizilir ki bu maddeler, ana akım geleneğine gittiği varsayılan kendi yollarını bulamamışlardır. Bunlar: (a) eski olmak ve (b) doğru olmak. es-Semerkindî'den alınan versiyonun ışığında ki, burada geleneksel anlatım ihmal edilmiş ve atlanmıştır; bu sefer hakkındaki bazı öneriler, teklif edilebilir niteliktedir¹⁸. Bu tavsiyeler, elbette ki fazlasıyla makul kabul edilebilir; fakat aslında Semerkindî'nin versiyonunun en yüksek değeri haiz olduğu yönünde görmezden gelinecek bir gerekçe de bulunmuyor. Onun versiyonu Enes'inkinden daha sonradır ki, buna yukarıda temas edildi ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de geçti. Bunlar, bir hikâyenin lüzumundan fazla versiyonudur; (yoksa) tarihsel gerçeğin olması gereken kayıtları değildir¹⁹.

¹ Makaleyi Türkçeye çevirirken ana metnin çerçevesi dışına çıkmamaya gayret edildi. Fakat tercümenin okuyucular tarafından daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı düşüncesiyle zaman zaman taksim işaretleri ve parantezlere başvurularak uygun görülen bazı açıklamalara yer verildi. Bu arada Arapça ibareleri, alışık olunan ve okumayı kolaylaştıracağı umulan bir yazı formatına sokma yoluna gidildi. Ayrıca noktalama işaretleri konusunda, çoğu defa yazarın kullandıkları değil de Türkçe imlâ kurallarına uyanlar tercih edildi. Dipnotların düzenlenmesinde ise, genelde ülkemizde yerleşen sistematığı uygulamak yeğlendi.

² Bkz. M. J. Kister, 'The Expedition of Bi'r Ma'ûna' (=Bi'r-i Meûne Seferi), G. Makdisî'de (tahkik), *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, Leiden 1965, s. 337-357; Kister'de tıpkı basım, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (değişik nüshalardan derlenerek oluşturulmuş yeni baskı), Londra 1980.

³ Bkz. *El²* ve bibliyografyadaki *Kurrâ'*. *Kurrâ'* figürü, aynı zamanda Bed(i)r ve Akriba'nın içinde de mütalaa edilir.

⁴ Bkz. M. A. Shaban, *Islamic History, A New Interpretation. A. D. 600-750* (=M. S. 600-700 Yılları Arasında İslâm Tarihi, Yeni Bir Yorum), Cambridge 1971, s. 50-51; G. H. A. Juynboll, "The Qurra' in Early Islamic History", *JESHO*, c. XVI, 1973 (*Journal of the Economic and Social History of the Orient*'te neşredilen bu makale tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş ve *Nüsha*, y. III, sy. 11, Ankara -Güz- 2003, s. 139-151'de "İlk Devir İslâm Tarihi'nde Kurrâ' Kavramı" adıyla yayımlanmıştır) ve 'The Qur'an Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues (=Savaş Meydanlarında ve Barış Müzakerelerinde Bulunan Kur'an Okuyucuları)', *ZDMG*, c. CXXV/1, 1975. John Wansbrough'un *Mutaassıp Fırkalar* hakkındaki mülâhazaları, (Oxford 1978), s. 69, Juynboll'un 'Kur'an Okuyucuları'ndaki görüşlerine paralel derecede bir benzerlik arz etmektedir. (Yine bu doğrultuda Juynboll'a ait bir makale daha bizce Türkçe'ye aktarılmış ve okuyucuya sunulmuştur. Bkz. "The Position of Qur'an Recitation in Early Islam = İslâm'ın İlk Döneminde Kur'an Kıraatı (=Okuma)nın Durumu", *Nüsha*, y. IV, sy. 12, Ankara -Kış- 2004, s. 77-88.)

⁵ Muhammed b. el-Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. I, Beyrut 1300, s. 128-132.

⁶ A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* (=Kur'an'daki Yabancı Kelimeler Sözlüğü), Baroda 1938, s. 223-224, Kur'an maddesi.

⁷ Wansbrough'un *Quranic Studies* (=Kur'an Araştırmaları) (Oxford 1977) adlı eseri, Hristiyan alt yapısı ile İslâm'a olan bir ilgiden dolayı mezhepsel fakat ağırlıklı olarak Yahudi arka planına yönelik bilim adamalığının kararlı bir yeniden yönelimini içermektedir.

⁸ Bkz. M. Jastrow, *A Dictionary of the Talmud* (=Talmut Sözlüğü), Londra ve New York 1903, k-r-e maddesi.

⁹ Ve biri, k-r-e ve k-r-y'nin kökleri hakkında kafasının karışmasından dolayı hiç memnun olmayabilir. Bu karışıklık; (yukarıdakilerden başka) daha birçok sebeple, k-r-y'nin de derleme-toplama/bir araya getirme terimleri(nin) içinde yer aldığı beyan edildiğinden beri oldukça yaygındır. Bu yüzden *karye*, topla(n)ma mevkiindedir. Krş. Zemaşşerî, *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis'te* verilen örnekler, c. II, Kahire 1356/1947, s. 332 vd., k-r-e maddesi.

¹⁰ Prof. Dr. A. F. L.'ye teşekkür etmek isterim. Beeston'un *süver'*deki sunumu, (yani *süverü'l-ibil* (Lane)'deki duygusu, bana, okunabilecek en iyi şiir olduğu fikrini veriyor. Ayrıca o, *Râbbât ehmirâtin* (=eşek terbiyecileri)in bir hatırasını anımsatır ki, aynen aktarıyorum: 'Kuzey Yemen'in doğusundaki Dımar'ın çıplak/bozkır, taşlık/kayalık yüksek yerlerinde arabayla ağır ağır ilerlerken çok nefis güzel bir ova (yöresel deyimle bir *kâ'* ya geldik. Burası tepeliklerle çevrili, sık güzel otların olduğu ve 40 taneden oluşan bir eşek sürüsünün 3 kadın tarafından otlatıldığı bir yerdi' (-Kişiyeye özel mektup, Ekim 1989).

¹¹ Zemaşşerî'nin fikri için bkz. *aynı eser*, s. 332. *Kar'* [ve *kur'an!*] terim[ler]inin şiirin duygu temalarındaki uygulama bölümünde, Zemaşşerî'nin adlandırdığı kafiyeye uyarlaması ve hududun çizilmesi; İbn Kuteybe'nin, Ru'ba'ya ait başka bir şiire eleştiri mahiyetindeki notlarında da sezilebilmektedir. Ru'ba der ki; 'onun şiirinde (koşuk) *kurân / kur'ân* yoktur'. İbn Kuteybe (burada) *kurân'* teklif eder ki bu; 'mısralar uyum sağlamıyor', (yani) *lâ yukârin el-beyt şibhehû* anlamını taşır. Ancak onun bazı arkadaşları *kur'ân'* önerirler ki, İbn Kuteybe bunu sevmez; fakat benim tercihim de bu yöndedir. Bkz. *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, Leiden 1902, s. 26. Tabii ki, Teolojik/Kelâmî nedenlerden dolayı *kur'ân* kelimesinin, özel bir şiirsel alanı referans ettiği ve mutlak surette bazı düşünceleri çok etkilediği görüşüne katılmıyoruz.

¹² Öyle gözüküyor ki İbn el-Mükerrem, hemen aşağıda takip eden örneğin ışığında; o (dişi/bayan) ateş üzerinde (yani şehvetli) değilken, bu (hadisenin tahakkuk etmesi/hamile kalması) olası değildir manasını kastediyor. Krş. Zemaşşerî, *kısmen alıntı*, *en-nâka fi kar'ihâ* (anlamı); 15 gün bekleme süresinin ardından bir atı/damızlık aygırı dişi deveyle birleştirmek. Eğer bu zaman zarfında hamile kalmazsa, atı tekrar onunla (dişi deveyle) çiftleştirmek.

¹³ Manidar bir tartışmaya göre; klan türü toplumlarda evrensel bir sorun olan, düzenli orduyu düzensiz milis güçlerle birleştirme fikrinin nasıl oluştuğu hk. bkz. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, İngilizce çevirisi, Oxford 1962, s. 79-86.

¹⁴ Bkz. Kister, *aynı eser*, s. 346-348.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 109, 255. III. cildin 137, 167 ve 270. sayfalarında bu hikâyenin Enes'ten alınan değişik versiyonları vardır. Bazı versiyonlar, Enes'inkilere benzer ya da birbirinin aynı olduğunu açıkça gösterir ki, bunun arkasında el-Vâkıdî ve İbn Sa'd yatmaktadır; Kister, s. 340-342. *Öte yandan* Kister,

KURRÂ' (TERİMİ) VE ARAPÇA SÖZLÜK GELENEĞİ

Semerkandî'nin versiyonunun net olmadığını ve Vâkıdî tarafından çürütüldüğünü söyler; Kister, s. 330.

¹⁶ İbn Hanbel, s. 270.

¹⁷ Kister, s. 348-350.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 354-355. Örneğin; Semerkandî'yi dikkate alarak, katılımcıların fevkalade düşük olduğunu açıklayabilirim. Kaldı ki burada söylenenler, önemli ölçüde o anlatıyı desteklemektedir: Savaşçı değillerdi ama misyoner idiler, takım küçüktü ve (güçsüzlüğünden dolayı) kolayca etkilenebilirdi...

¹⁹ Prof. Dr. A. F. L. Beeston ve Prof. Dr. G. Rex Smith'e, öncelikle müsvedde olarak hazırladığım kâğıtları okudukları ve bu çalışmamıza yardımcı oldukları için teşekkürlerimi arz ederim.

TANITIM

MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARIN GÖZÜYLE ORTAÇAĞ'DA TÜRKLER

Altan ÇETİN*

İbn Havkal, İstahrî, Kudâme b. Cafer, İbn Fakîh, İbn Rusteh, el-Ya'kûbî, İbn Hurdazbih, Derleyen ve Türkçeye Çeviren: Yusuf Ziya Yörükân, Notlarla Yayına Hazırlayanlar: Prof. Dr. Mehmet Şeker, Ali Ertuğrul, Süleyman Özkaya, Tahsin Koçyiğit, İstanbul, 2004, 448 s.

Coğrafya, fiziki mekân olmanın ötesinde üzerinde tarihin tekevvün ettiği bir mekân olarak onunla bütünleşir ve tarihî bir hüviyet de kazanır. Bundan sonra coğrafya artık mücerret fiziki bir mecmua olmanın ötesinde, tarihî bir parçası hâline gelir. Tarihîleşen mekân maziye merbut cihetleriyle tarihî coğrafyanın da konusu olurken fizikî yönü ile o hâlâ coğrafyanın mevzuudur. Coğrafyanın tarihî tabii sınırları (fiziki coğrafya), buradaki her türlü içtimai tezahür (beşeri coğrafya) ve vetirede bunların kazandığı yapı tarihî coğrafyanın bahis mevzuu olur. Böylece fiziki unsurları temsil eden coğrafya ile her türlü beşeri yapıyı (siyasî, sosyal, kültürel v.b.) coğrafyaya taşıyan tarihî imtizaç ederek yeni bir konu oluştururlar. Burada tarihî coğrafyaya coğrafyanın tarihe ve bunların ötesinde insanın her ikisine verip onlardan aldıklarını tarihî coğrafya incelemeye çalışır. Vallaux ve Brunhes'e göre ise "insanlar tarih yaparken coğrafya da yaparlar."¹ Yani "(Tarihî) Coğrafya, insan ile çevresi arasındaki gerek geçmişte gerekse hâlihazırda karşılıklı etkileşmesinin incelenmesidir."² Kısaca "*geçmişin coğrafyası*" olarak da tanımlanan tarihî coğrafya, geçmişten günümüze veya geçmişte bir zaman diliminde dünyanın tamamının veya bir parçasının, çağdaş coğrafya ilke ve yöntemlerine uygun olarak- ya da geçmişteki kaynaklara mutabık kalınarak-yapılan coğrafyası, sınırları belli bir sahanın geçmiş bir dönemde araştırılmasıdır."³ Bu dünle bugünü mukayese imkânı vermesi açısından da mühimdir. Eserin girişinde temas edildiği gibi "İslâm dünyasında kaleme alınmış olan Ortaçağ coğrafya kitapları, genellikle siyasî ve askerî tarihe dâir bilgiler veren dönemin İslâm tarihçilerinin ihmâl ettikleri sosyal ve iktisadi hayat için son derece önemli bilgiler ihtiva ederler. Bilindiği gibi bu eserler ülkeler ve şehirler arasındaki yolların durumu ve mesafeleri ve iklimleri ve fiziki yapıları gibi coğrafi bilgilerin dışında şehirler, şehirlerin mimari yapıları, konuşula diller, nerede hangi çeşit ürünlerin yetiştirildiği, bu ürünlerin fiyatları ve hangi tür ağırlık ölçülerinin kullanıldığı gibi hususlarda verdikleri bilgilerle de hâlâ günümüz araştırmacılarının ilgi odağı olmaya devam etmektedirler."

* Dr., Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

¹ Tümertekin, İstanbul İnsan ve Mekân, İstanbul, 1997, s.5.

² Tümertekin, a.g.e., s.1.

³ Osman Gümüşçü, XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus, Ankara, 2001, s.1

TANITIM

Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân tarafından hazırlanan bir tercümelec mecmuası olan ve konuya vâkıf bir heyet tarafından notlarla Latin alfabesine aktarılarak ilim alemi ile buluşturulan *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler* adlı eser, İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Türklerle doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan yerlerin tercümelerinden oluşmaktadır. Merhûm Yusuf Ziya Yörükân'ın Türk Tarih Kurumunun isteğiyle yaptığı bu tercümeler dolayısıyla oluşan eser, bugüne kadar maalesef müsveddeler halinde kütüphane köşelerinde kalmıştı. Halbuki Ortaçağ'da Türklerle ilgili son derece önemli kaynaklardan olan coğrafya eserlerindeki bu bilgilerin bir seçkisi olan bu tercümeler ilim alemimize önemli katkılar sağlayacak mahiyettedir. Mezhepler, kelâm ve İslâm tarihi gibi konularda pek çok yetkin eseri bulunan Yusuf Ziya Yörükân'ın bu büyük hizmeti, eserin neşri sayesinde adeta kuvveden fiile çıkmış gibi görünmektedir.

Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler adlı bu eser İslâm coğrafyacılığı hakkında giriş mahiyetinde ve fakat yetkin bilgiler veren bir giriş ve akabindeki yedi bölümden müteşekkildir. Yusuf Ziya Yörükân'ın el yazısıyla neşredilmemiş müsveddeler halinde bulunan bu eser Prof. Dr. Mehmet Şeker başkanlığındaki bir heyet tarafından neşredilmiştir. Eserde, İbn Havkal ve İstahri'ye ait bölümler (s.33-162) Araş. Gör. Ali Ertuğrul, Kudâme b. Ca'fer, İbn Fakîh ve İbn Rusteh'e ait bölümler (s.163-241) Araş. Gör. Süleyman Özkaya; Ya'kûbî ve İbn Hurdazbih'e ait bölümler (s.242-306) de Araş. Gör. Tahsin Koçyiğit tarafından hazırlanarak Prof. Dr. Mehmet Şeker'in gözden geçirmesiyle yayımlanmıştır.

Eserin girişinde İslâm Coğrafya Literatürünün teşekkülü ve tercümesi yapılan eserler hakkında bilgiler verilmektedir. Bu girişte, coğrafya kitaplarının ortaya çıkmasında etkili olan sebepler, bu ortaya çıkışın akabinde bu eserlerin gelişim sürecinin başlaması ve muhtevanın oluşumunun takdiminin ardından İslâm coğrafya literatürünün önemli temsilcilerinden bahsedilmiştir. Devamında türlere temas edilerek seyahatnameler, bölge monografileri, coğrafya sözlükleri konuları ortaya konulmuştur. Bunun ardında ise tercümesi yapılan yedi coğrafya eserinin müellifleri ve eserlerin muhtevaları tanıtılmıştır. Kanaatimizce bu giriş İslam coğrafyacılığı sergüzeştini, manasını câmi ve ağıyarını mâni bir surette mücmelen takdim eden ve esere ayrı bir değer katan kısım olmuştur. Bu giriş bölümünde, Corcî Zeydân'ın *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi* adlı eserinden İslâm coğrafyacılığıyla ilgili kısımlarından atıf bulunmamasını büyük bir nakısa olarak görmemekle beraber olsaydı iyi olurdu kabilinden bir der-kenar olarak ifade etmek istiyoruz.

Bu girişin akabinde kitapta tercüme edilen ve heyet tarafından yayına hazırlanan yedi bölüm gelmektedir. Burada birinci bölümde (s. 55-194) İbn Havkal'ın *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserinde Türklerle ilgili kısımların tercümesi, ikinci bölümde (s.195-210) İstahri'nin *Kitâbu'l-Memâlik ve'l-Mesâlik* adlı eserinde yapılan tercümeler, üçüncü bölümde (s. 211-230) Kudâme b. Cafer'in *Kitâbu'l-Harâc* adlı eseri, dördüncü bölümde (s. 231-278) İbn Fakîh'in *Muhtasarı Kitâbi'l-Buldân* adlı eseri, beşinci bölümde (s.

TANITIM

279-306) İbn Rusteh'in *Kitâbu'l-A'lâki'n-Nefise* adlı eserinden tercüme edilen kısımlar, altıncı bölümde (s. 302-354) el-Ya'kûbî'nin *Kitâbu'l-Buldân* adlı eserinin ve son olarak yedinci bölümdeyse (s. 359- 386) İbn Hurdazbih'in *Kitâbu'l-Memâlik ve'l-Mesâlik* adlı eserinden Türklerle alakalı kısımların tercüme bulunmaktadır. Tercümelerin dili fevkalade fasih ve akıcıdır. Bunun ardında eserin kullanılmasında son derece faydalı olan bir lügatçe (s.387-396) de konulmuştur. Bu özellikle genç araştırmacılar ve sahanın dışındaki okurlar için eserin okunmasını daha kolay bir hale getirmektedir. Lügatçeyi takiben index (s.397- 438) kısmı konulmuştur. Eserin sonunda ek (s. 439-448) olarak verilen, bizce esere renk ve derinlik katan, Havkal'ın eserinden alınan bazı haritalar eklenmiştir.

Biz tanıtıma çalıştığımız bu eseri tahlilî bir tanıtımdan ziyade okuyuculara fikir verecek tasvirî mahiyette yapmayı uygun bulduk. Eser Gelenek Yayınları tarafından 2004 yılında basılmıştır. Türk tarihi ve kültürü bakımından fevkalâde önemli olan bu eserin neşriyle, bu coğrafya eserlerinin tercüme bir kenarda unutulmuş müsveddeler olmaktan kurtaran ve yayımlayan nâşirler önemli bir hizmeti ifâ etmişlerdir. Bu hem o eserlerin yazarlarını ve bilgilerini günümüze taşımak ve hem de Yusuf Ziya Yörükân'ın hatırasına ve emeğine karşı gösterilen bir vefa olmuştur. Bunun ötesinde ilgili konularda çalışacak ilim adamları için önemli bir kaynak eser niteliği taşımaktadır.

TANITIM

ASR-I SAADET VE RÂŞİT HALİFELER DÖNEMİNDE HİTABET Nejdet GÜRKAN*

Prof. Dr. M. Reşit Özbalkıç tarafından kaleme alınan, Asr-ı Saadet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitabet adlı eser Kasım 2005 tarihinde Yeni Akademi Yayınları arasında çıkmıştır.

Yüz seksen bir sayfalık eserin biçim ve muhtevasını kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Kitap; Giriş ve Sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte; Hitabetin tanımı, unsurları, konusu ve çeşitleri gibi genel bilgilerle birlikte hitabetin Araplar ve Arap olmayan milletlerdeki tarihi durumu anlatılmaktadır.

Birinci Bölümde; Asr-ı Saadette Hitabet başlığı altında; Hz. Peygamber'in hatipliği ele alınırken, öncelikle hatipliğin ön şartlarından kabul edilen, kıyafet, jest, ses gibi unsurların kendisinde nasıl tezahür ettiğine değinilmiş, daha sonra, Hz. Peygamber'in şahsiyetini oluşturan özellikleri yanında bilgi, kültür ve dile hâkimiyeti gibi konular ele alınmıştır. Bu bölüm, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'de yaptığı çeşitli konuşmaları yanı sıra meşhur Veda Hutbesi ile örneklendirilmiştir.

İkinci Bölümde; Hulefâ-i Râşidîn'in Hitabeti başlığı yer almaktadır. Bu başlık altında; sırasıyla Hz. Ebû Bekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.), Hz. Osman (r.a.) ve Hz. Ali'nin çeşitli vesilelerle yaptıkları konuşmalar ve hutbelerden örnekler seçilerek, Hz. Peygamber'den sonra gelen dört önemli şahsiyetin Arap hitabetine kazandırdıkları ve katkıları ortaya konulmuştur.

Üçüncü Bölümde; Hulefâ-i Râşidîn Dönemindeki Bazı Hatipler başlığı göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Âişe, Halid b. Velîd, Ebû Sufyan ve el-Hansâ gibi on altı hatibe ait, edebî açıdan kıymetli kısa veya uzun çeşitli hitabet örnekleri yer almaktadır.

Bu kitabın muhtevasından da anlaşılacağı gibi; Eski Yunan, Latin, Roma, ve İslâm medeniyetleri yanı sıra hemen hemen her insan topluluğunda önemli bir iletişim ve söz sanatı olan hitabet, tarihte ve günümüzde iletişim vasıtalarının yaygınlaşmasına rağmen, Cuma ve bayram hutbeleri, cami dersleri ve konferanslar gibi çeşitli mahfillerde hâlâ geçerli bir iletişim vasıtasıdır. Öte yandan, İslâm'ın gelişme dönemindeki hatiplikle ilgili ilk hutbelerin, gerek muhteva gerekse biçim bakımından zikre değer örnekler içerdiği bilinmektedir. Bu nedenle dağınık yerlerde bulunan bu mirasın böyle bir eserde bir araya getirilmiş olması önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bilindiği gibi, Câhiliye Arap toplumu daha çok sözlü kültüre ve dolayısıyla şifahi söz sanatları olan şiir ve hitabete daha çok önem vermiştir. İslâm'ın gelmesiyle birlikte yeni dinin tebliği gibi sebeplerle Hitabet sanatı atak yaparak şiirin tahtını sallamıştır. Bu meyanda yazar; "Hangi millette

* Yrd. Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (gnejdet@sdu.edu.tr)

TANITIM

olursa olsun, her büyük inkılabın başlangıcı, ya dinî ya da siyasî bir davettir. Bu davetin yayılıp güçlenmesi için halkından hatiplere, kendisini engellemek isteyen düşmanların, hasımların da galip gelmek için aynı şekilde hatiplere ihtiyaç duyması doğaldır. Bu da ancak toplantılarda, törenlerde, hacca, panayirlarda kalabalık topluluklara, ordugâhlarda ve gelen heyetlere karşı vb. durumlarda hitap etmekle gerçekleşir.” diyerek o dönemde hitabete olan ihtiyacı vurgulamaktadır. İşte bu eser de o dönem hitabetinin karakteristikleri yanı sıra Hz. Peygamber’in, “Veda Hutbesi” gibi klâsik örneklerini de okuyucuya başarıyla sunmaktadır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki; lafız ve anlam bakımından bazı metinlerin taşıdığı kapalılık ve zorluğu gidermesi açısından verilen örneklerin tercüme edilmesi okuyucuya büyük kolaylıklar sağlamaktadır.

Elliye aşkın kaynaktan istifade ile hazırlanan bu kitapta ortaya konan önemli tespitler arasında; Hz. Peygamber ve Râşit halifelerin hitabet alanındaki temayüzleri, İslâm sonrası hutbelerde Kur’ân âyetlerinden yapılan iktibasların, hutbeleri hem ifade hem muhteva açısından güçlendirmiş olması ve bu dönemde yeni hatiplerin yetişmesine uygun bir ortamın oluşması gibi sonuçlar yer almaktadır.

Öncelikle böyle bir eseri genel anlamda ilim ve kültür dünyasına kazandıran ve özelde Arapça’ya ve hitabet sanatına ilgi duyanlar için önemli bir kaynak olarak sunan Prof. Dr. M. Reşit Özbalkıç’ya değerli emekleri nedeniyle teşekkürlerimi arz ederken, yeni çalışmalarını iştiaqla beklediğimi belirtmek isterim.

TANITIM

MODERN LİBYA EDEBİYATI

Musa YILDIZ*

Dr. Nurettin CEVİZ, *Modern Libya Edebiyatı (Şiir-Öykü)*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2005, 470 s. Temin adresi: www.kitapyurdu.com

Modern Libya Edebiyatı, son yıllarda, çalışmalarını Libya edebiyatı üzerine yoğunlaştıran Dr. Nurettin CEVİZ tarafından kaleme alınmıştır. Libya'nın vatan şairi Ahmed Refik el-Mehdevî'nin hayatı, edebî görüşleri, Türkiye'de geçen sürgün yılları ve şiirlerinden örnekler, geçtiğimiz aylarda yayımlanan, *Libya'nın Vatan Şairi Ahmed Refik el-Mehdevî –Hayatı ve Edebî Kişiliği-*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2005, 162 s. (ISBN: 975-8986-11-02) adlı kitapta ele alınmıştır.

Çalışma, İÇİNDEKİLER (s. 5-9)'den sonra yer alan ÖN SÖZ (s. 11-13) yazısı ile başlamaktadır. Böyle bir çalışmanın yapılmasının sebeplerine de yer verilen Ön söz şu ifadelerle başlamaktadır:

“Dört yüz yıla yakın bir süre Osmanlı Devletinin bir vilâyeti iken, bugün coğrafi olarak Türkiye’de oldukça uzakta yer alan Libya gibi bir ülkenin, son yüzyılın edebiyatını, şiir ve öyküsünü ele alan akademik bir çalışmanın niçin yapıldığı hakkında çeşitli şeyler söylenebilir. Günümüzde, Libya söz konusu olduğunda, siyasetçiler, iş çevreleri ve akademisyenler birbirine benzer şekilde “yüzyıllara dayalı ortak bir kültürel geçmişe sahip olduğumuz Libya...” ifadesiyle sözlerine başlamaktadırlar.

Bu kanıksanmış söylem, bir duygusallıktan hareketle dile getirilse de, aynı zamanda yadsınamayacak bir gerçeğin ifadesi olarak kabul edilmelidir. Aramıza giren yüz yıllık bir ayrılıktan sonra, bugün toplumların birbirini adeta yeniden tanımaya ihtiyaçları olduğu, bunu sağlamanın etkili yollarından birinin de karşılıklı edebî ürünlerin tanınması olduğu kanaatindeyiz.”

Bu kanaate katılmak aynı zamanda, Mısır, Suriye ve Irak başta olmak üzere, diğer Arap ülkelerinin de son yüz yıldaki edebiyatlarının tanınması için benzer nitelikte çalışmalara ihtiyaç olduğu anlamına gelmektedir. Benzer bir çalışma bugüne kadar sadece Mısır’da Modern dönemin bir türü olan roman için yapılmış bulunmaktadır: Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Ankara, 1997, 290 s.

Modern Libya Edebiyatı (Şiir-Öykü,), Libya'nın tarihi ile coğrafyasının ve kültür kurumlarının tanıtıldığı bir GİRİŞ (s.17-48) bölümü ile devam etmektedir. GİRİŞ bölümünde Libya adının nereden geldiği ve coğrafi konumu ele alındıktan sonra, Libya'nın bağımsızlığına kavuşmasının ardından Türkiye ile ilişkilerine de temas ediliyor. Bu bölümde bir de 1908-

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

TANITIM

1969 arası dönemde Libya'ya meydana gelen siyasî olaylara ilişkin bir kronoloji sunuluyor.

Çeşitli dönemlerde Libya'nın sosyal hayatında önemli görevleri yerine getiren zâviyelerin modern çağın üniversitelerine dönüşümü macerasına da burada yer veriliyor. Bir çok edebiyat dahisini bünyesinde barındıran zâviyelerin edebiyat dünyasına etkilerini buradan izlemek mümkün... Yine henüz kitap basımının neredeyse hiç olmadığı ülkede, edebiyatın yeni türü olan öykünün yanı sıra, şiirin de toplumda yaygınlaşması konusunda oynadığı rolün anlatıldığı bölümde başlangıcından itibaren Libya'da yayımlanan tüm gazete ve dergilerin bir listesini bulmak mümkün...

LİBYA EDEBİYATINA GENEL BİR BAKIŞ (S. 51-115) başlığını taşıyan birinci bölümde sırasıyla Osmanlı döneminin (1842-1911), İtalyan İşgali döneminin (1911-1942), İngiliz Yönetimi döneminin (1942-1950) ve 1951'den bu yana süren Modern dönemin edebiyat hayatı hakkında genel bilgiler verilmekte ve dönemlere damgasını vuran bazı şahsiyetlerin üzerinde durulmaktadır. Türk okuyucusu burada, Osmanlı dönemi Libyasında yaşamış bir çok Osmanlı hayranı Libyalı bilgin ve sanatçı ile belki de ilk defa tanışmaktadır.

Kitabın en önemli bölümlerinden biri olan ikinci bölüm MODERN LİBYA ŞİİRİ (s. 119-287) başlığı taşımaktadır. Yazar burada, aslında 1951 yılındaki bağımsızlık ilanı ile başlayan Modern dönemin biraz daha öncesinden başlamak suretiyle, Libya edebiyatını 1940'lı yıllardan itibaren onar yıllık dönemler hâlinde ele alıyor. Bu bölümde, başlangıcından günümüze kadar bir çok şair ele alınıp şiirlerinden örnekler veriliyor.

Çalışmanın üçüncü bölümü MODERN LİBYA ÖYKÜSÜ (s. 291-448) başlığını taşıyor. Modern döneme özgü bir tür olarak öykünün, gazetelerde yayımlanmaya başlayan ilk örneklerinden başlayarak burada yer aldığını görüyoruz. Öykünün ele alındığı bölümün sonunda, Libya öykücülüğünü temsil etme karakterinde olduğu ifade edilen, on yedi öyküciye ait, on sekiz öyküye yer veriliyor.

SONUÇ (s. 449-452) bölümünde, Modern Libya şiiri ve öyküsü ile ilgili bir değerlendirme yer almaktadır.

Daha sonraki EK kısmında, TÜRKİYE'DE LİBYA İLE İLGİLİ OLARAK YAYIMLANAN KİTAP, MAKALE VE TEZLER BİBLİYOGRAFYASI (s. 453-458) yer almaktadır.

Kitapta okuyucu, *bir yandan tarihî ve sosyal arka plânı ile birlikte Modern Libya edebiyatının şiirini ve öyküsünü tanıırken, diğer yandan son yüz yıl boyunca Libya insanının hayatına damgasını vuran sosyal, ekonomik ve siyasî olayları, bu olayların çok boyutlu etkilerini, bunların toplumun üyelerince nasıl algılandığını ve edebiyatçıların aynasına nasıl yansındığını izleme imkânı bulmaktadır.*

TANITIM

İBN ZÛLÂK'IN (ö. 387/997) “AHBÂRU SÎBEVEYH EL-MİSRÎ” ADLI ESERİ

Yusuf DOĞAN*

İbn Zûlâk'ın *Ahbâru Sîbeveyh el-Misrî* adlı eseri Muhammed b. Sa'd ve Huseyin ed-Dîb'in tahkikleri ile neşredilmiştir (Kahire, 1352/1933). Eser, takrîz, yazıldığı dönemin genel portresi, İbn Zûlâk'ın biyografisi ve tahkikte takip edilen metodun yer aldığı bir mukaddime ile başlar. Sonra eserin asıl metni yer alır. Eserin son tarafında *Terâcîmu Kitabi Ahbâri Sîbeveyh el-Misrî* başlığı yer alır. Bu başlık altında, okuyucuya kolaylık olması için ismi geçen meşhur edib, tarihçi, yönetici, muhaddis ve Âlimlerin kısa biyografilerine ve yer yer de ahbâr ve nevâdirlerine yer verilir. Kitap fihristle sona ermektedir.

İbn Zûlâk olarak şöhret bulan yazar, hayatının uzun dönemini Fatimîler zamanında geçiren; Mısır tarihi ve edebiyatı ile ilgilenen ileri gelen şahsiyetlerden ve Sîbeveyh el-Misrî'ye sohbet arkadaşılığı yapan el-Hasen b. Zûlâk'tır. Kültürlü bir ailede yetişmiş ve devrinin Ebû Bekr b. el-Haddâd ve Ebû Ömer el-Kindî gibi önde gelen ilim adamlarından ders almıştır. İbn Zûlâk'ı öne çıkaran özelliklerinden birisi de, Mısır tarihi ile ilgili eserler yazması, Mısır'ın siyâsi, dini ve sosyal değişmelerinde önemli rolü olan olaylara şahitlik etmesi ve eserlerinde yansıtmasıdır. Bu hususu kısmen *Ahbaru Sîbeveyh el-Misrî* adlı eserinde görebiliriz.

Ahbâru Sîbeveyh el-Misrî adlı eserin içinde geçen *Sîbeveyh* ismi sebebiyle, meşhur nahiv âlimi Amr b. Osmân eş-Şîrâzî (ö. 180/796) ile ilgili olduğu akla gelebilir. Ancak, hemen belirtelim ki eser, Sîbeveyh el-Misrî olarak meşhur olan Ebû Bekir Muhammed b. Musa b. Abdilazîz el-Kindî ile ilgilidir. Sîbeveyh lakabı ise kendisine, ünlü nahiv âlimi Amr b. Osmân eş-Şîrâzî gibi nahiv ilmüne olan aşırı ilgisi sebebiyle verilmiştir.

İbn Zûlâk, Sîbeveyh el-Misrî ile ilgili malûmat, haslet ve bilgileri, onun yakın arkadaşı olması hasebiyle toplamıştır. Kitaba besmele ile başlar ve *Ukalâu'l-Mecânîn*'le (kendisini deliliğe veren akıllılarla) ilgili daha önce eser yazan İbn Ebi'd-Dünyâ gibi âlimler ve ukalâ-i mecânînden sayılan Buhlûl gibi şahsiyetlerden bahseder. Zira o, Sîbeveyhi de *Ukalâu'l-Mecânîn*'den kabul etmektedir.

Sîbeveyh'in, ilmi durumu, nedimliği; cedeli sevmesi sebebiyle mutezîlî görüşü benimsemesi, dolayısıyla Kur'an'ın mahluk olduğu ile ilgili görüşleri; uzunca bir şiiri ve ukalâ-i mecânînden olması ile ilgili ahbâr, eserin baş tarafında yer alır. Daha sonra, Sîbeveyh'le Ebû Bekr el-Haddâd gibi âlim ve kadılar, Muhammed b. Tugc el-İhşîd gibi sultanlar ile yeni Müslüman olan Ya'kûb b. Kils gibi vezirlerle arasında geçen ahbâr, şakalar, espriler ve şiirlere yer verilir.

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrt. Görevlisi.

TANITIM

İbn Zûlâk, eserinde kendisi ile Sîbeveyh arasında geçen ahbâr ve nevâdirleri ihtiva eden olaylara “وكان لي مع سيبويه قصص” başlığı altında yer verir. Ancak, bu kısım incelendiğinde burada anlatılan ahbarın sadece İbn Zûlâk'a ait olmadığı görülür. Yukarıda olduğu gibi toplumun çeşitli kesimlerine yönelik ahbâr, nevâdiler ve bunların arasında şiiirler bulunur. Bu şiiirlerin bir kısmı Sîbeveyh'e, bir kısmı ise başkalarına aittir.

Kitapta her bir olay ve nevâdir müstakil bir paragrafta anlatılır ve paragrafların kenarında da başlıkları verilir. Örneğin, *Sîbeveyh*'in kısaca doğumu, ölümü... gibi kendisi ile ilgili bilgilere yer verilen paragrafın kenarında *Tercemetu Sîbeveyh* yazılıdır. Müellif, genelde naklettiği ahbâr ve nevâdiri, “سمعت سيبويه = Sîbeveyh'den duydum” ve “حدثني سيبويه = Sîbeveyh bana anlattı”; zaman zaman da “رأيت = gördüm”, “كان سيبويه = Sîbeveyhdı” şeklinde ifade ederken, şayet anlattığı olay, Sîbeveyh'in annesinin ölümü gibi özel bir durumdan bahsediyorsa (وتوفيت أم سيبويه = Sîbeveyh'in annesi öldü) şeklinde verilir.

Eserdeki ahbar ve nevâdir incelendiğinde, konu edindiği dönemle ilgili olarak, edebiyat ve edebiyatçıların toplumdaki özel yeri, edebi halkalar, edebiyatçıların devlet adamları ve birbirleri ile olan ilişkileri; Mısır'ın sosyal hayatı ile ilgili önemli bilgiler ve Mısır tarihi açısından kıymetli malûmatın yer aldığı görülecektir.