

NÜSHA

YIL: VI
SAYI: 21
BAHAR 2006

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Şerafettin Yaltkaya/Musa Yıldız

Türklerle İlgili Arapça Şiirler

Atilla Yargıcı

II. Abbasî Döneminde Tasavvuf şairleri ve Şiirlerinden Örnekler

Mehmet Mesut Ergin

Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar

Candemir Doğan

Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri

Ömer Ünal

Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi

Salih Tur

Eski Arap Şiirinin Güvenilirliği

Derya Örs

Türkoloji Araştırmalarında Fars Dilinin Yeri

Hasan Almaz

Şehriyar'ın Türkçe Divanı ve Haydar Baba'ya Selam Şiiri

Üzerine Bir Değerlendirme

Asuman Gökhan

Fars Edebiyatında Saç

A.A. Duri/H. İbrahim Gök

Irak Tarih Ekolü

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: VI, Sayı/Issue: 21, Bahar/Spring 2006

Nüsha

Yıl: 6, Sayı: 21, Bahar 2006
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.)
Doç. Dr. Nurettin Ceviz (Gazi Ü.)

Redaksiyon:
Dr. Hasan Almaz
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 Yenişehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@hotmail.com

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

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

A N K A R A 2 0 0 6

SUNUŞ

Değerli okuyucularımız,

Altıncı yılın ikinci sayısını sizlere sunarken zamanın nasıl hızla akıp geçtiğini bir kez daha fark ediyoruz. Nüsha dergisini yaşatmak için altı yıldır verdiğimiz yorucu, zorlu, ama bir o kadar da tatlı uğraş sevincimizi ve kıvancımızı artırıyor. Nüsha dergisinin şarkiyat araştırmaları alanında önemli bir boşluğu doldurduğuna inançımız artarak devam ediyor.

Bu sayımızda Arap dili ve edebiyatıyla ilgili yedi, Fars dili ve edebiyatıyla ilgili üç makale ve iki tanıtım yazısını görüşlerinize sunuyoruz.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle selam ve saygılarımızla...

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

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

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

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

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları 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 kâğıdı 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

Şerafettin Yaltkaya/Musa Yıldız	
Türklerle İlgili Arapça Şiirler	7
Atila Yargıcı	
II. Abbasî Döneminde Tasavvuf şairleri ve Şiirlerinden Örnekler	31
Mehmet Mesut Ergin	
Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar	41
Candemir Doğan	
Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri	69
Ömer Ünal	
Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi	89
Salih Tur	
Eski Arap Şiirinin Güvenilirliği	111
Derya Örs	
Türkoloji Araştırmalarında Fars Dilinin Yeri	129
Hasan Almaz	
Şehriyar'ın Türkçe Divanı ve Haydar Baba'ya Selam Şiiri Üzerine Bir Değerlendirme	135
Asuman Gökhan	
Fars Edebiyatında Saç	147
A.A. Duri/H. İbrahim Gök	
Irak Tarih Ekolü	165
Ali Temizel	
Mevlânâ Bibliyografyası (Tanıtım)	175
Necdet Şengün	
Edebiyat Bilimi (Tanıtım)	181

CONTENTS

Şerafettin Yaltkaya/Musa Yıldız

Arabic Poems about Turks7

Atilla Yargıcı

Sufism Poets in the Second Abbasid Period and Some Examples of Their
Poems

.....31

Mehmet Mesut Ergin

The Social Themes in Arabic Poem in the Ottoman Period41

Candemir Doğan

Problems of Teaching Arabic Originated from Methods and Possible Solu-
tions69

Ömer Ünal

Sadi of Shiraz's Arabic Poems and His Elegy for Bagdad89

Salih Tur

Reliability of Ancient Arabic Poetry111

Derya Örs

The Place of Persian Language in Turcology Researches129

Hasan Almaz

An Evaluation on Shahriar's Turkish Diwan and His Poem "Haydar Baba'ya
Selam"135

Asuman Gökhan

Hair in Persian Literature147

A.A. Duri/H. İbrahim Gök

The Irak School of History to the Ninth Century – a Sketch165

Ali Temizel

Bibliography of Mawlana175

Necdet Şengün

Literary Knowledge181

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER*

ŞERAFEDDİN YALTKAYA**

Yayına Hazırlayan: MUSA YILDIZ***

Özet: Bu çalışmada, Şerafeddin Yaltkaya'nın *Türkiyat Mecmuası*'nda yayımlanan "Türlere Dair Arapça Şiirler" adlı makalesinin kısmen sadeleştirilerek ve notlandırılarak ilim dünyasının istifadesine sunulması amaçlanmaktadır. Adı geçen makalede Türklerin çeşitli özelliklerini konu edinen Arapça şiirler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Arapça, Edebiyat, Şiir, Zemahşerî, İbn Hayyûs.

Arabic Poems about Turks

Summary: Modernizing partly the article "Arabic poems about Turks" by Şerafeddin Yaltkaya, published in *Türkiyat Review*, by giving also footnotes, this study aims to put this collection into the use of the literary world. In this article, some Arabic poems about different characteristics of Turks can be found.

Keywords: Turks, Arabic, Literature, Poetry, Zamakhshari, Ibn Hayyus.

* *Türkiyat Mecmuası* (Cilt: 5, 1935, İstanbul-Devlet Basımevi, 1936, s.307-326)'nda yayımlanan "Türlere Dair Arapça Şiirler" ve *Atsız Mecmuası* (Sayı: 15, İstanbul, 1932, s.65-67)'nda yayımlanan "Zemahşerî Divanında Türklerle Dair Şiirler" başlıklı makalelerin kısmi olarak sadeleştirilip yayına hazırlanmış şeklidir. Bu makalelerin yayına hazırlanmasından amaç, günümüzde pek fazla bilinmeyen böyle önemli çalışmaları bu alanda çalışacakların istifadesine sunmaktır. Makalenin aslında, yayımlanmış kaynaklarda olmaları sebebiyle Arapçaları yazar tarafından verilmeyen şiirlerin metinleri, bir bütünlük oluşturmak amacıyla tarafımızdan kaynaklardan bulunarak eklenmiştir. Yayına hazırlayan tarafından eklenen notlar Y.H.N. rumuzuyla gösterilmiştir.

** Dârülfünûn İlähiyât Fakültesi, Kelam Tarihi Müderrisi (1879-1947).

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

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

Türklerle ilgili birçok Arapça şiir vardır. Bunlardan, Türklerin siyasi hâkimiyetlerine girmiş olan Arapların söylemiş oldukları şiirleri bir kenara bırakıyorum¹. Ben burada Türklerin millî, tabî ve ferdî güzellik ve hasletleriyle ilgili olan Arapça şiirlerden bulabilmiş olduklarımı yazacağım ve bunlardan yalnız basılmamış olanların metinlerini aynen göstereceğim. Basılmış olanların yerlerini göstermekle yetineceğim ve bunları yazarken tarih sıralarını gözeteyeceğim.

Subkî'nin *Tabakât*'ında görüldüğü veçhile Halife Me'mûn (813-833)'un Beytu'l-Hikmesinin müdürü olan Kutbî'nin yanında bir Türk genci, İran, Rum ve Arap gençlerine karşı kendi ulusunu şu şekilde tanımlamış ve onların kendi ulusları hakkındaki tanımlamalarına şu şekilde karşılık vermişti²:

Türkler kendi memleketlerini ve kendi merkezlerini kimseye vermemişlerdir. Bunlara kendi memleketlerinde kimse sahip olamamıştır. Ancak İranlılar, Rum ve Araplar kendi memleketlerini başkalarına kapıtmış ve kendi memleketlerinde başkalarının esiri olmuşlardır.

İşte bu; Türklerin İran, Rum ve Arap uluslarına üstün olmalarının delillerinden en açık olanlarıdır ki, bunu; gözünü haset dumanı bürümüş ve inadından gözleri kararlı veya hiç tarih okumamış olanlardan başka inkar edecek hiçbir kimse yoktur.

Bundan sonra H.430/1038'de ölmüş olan Se'âlibî'nin *Yetîmetu'd-Dehr*'inde gördüğüm Ebû 'Alî el-Hasen b. Muhammed ed-Dubey'î'nin şu şiirini yazmalıyım³:

Şu gördüğüm güzel aslan mıdır, yahut ceylan mıdır, yoksa insan mıdır?!

Daha doğrusu Türk kıyafetine girmiş bir güneş yahut ay mıdır? Onu hakkıyla tarif etmekte ben şaşım kaldım.

Bundan sonra 473/1080'de Halep'te ölmüş olan çağının önde gelen şairi İbn Hayyûs'un divanında⁴ görmüş olduğum⁵ şiirleri yazacağım. Fatimîlerden el-Mustansır (1029/1094)'ın kumandanlarından olup, Mirdasoğullarından⁶ Halep'i almış ve Rumlara indirdiği büyük darbelerinden dolayı bu halife tarafından Şerefu'l-Me'âlî, Mu'izzu'd-Devle, el-Muzaffer, Mustafâ'l-Melik, el-Emîru'l-Mu'eyyed, 'Uddetu'l-İslâm, Seyfu'l-Hilâfe gibi birçok unvan ile lakaplandırılmış olan Anuş Tegin (ö.433-1042) ve Mubârek b. Şibl hakkında bunun pek güzel şiirleri vardır.

Anuş Tegin'i överken:

Türlere haber verecek kimdir? Türkler haberdar olsunlar ki, onların beyleri ile; onların beylerinin yaptığı işler ile soy şeref kazanır (O soy ile şeref kazanmaz.) Soy onunla güzel olur...

Er o kişidir ki, yükseklikleri kendi kazanır. Kendi şerefi ile kendi yükselmeyeni soy yükseltmez.

diyor⁷ ve yine onun hakkında şunları söylüyor:

Türk yurdu koltuğunu kabartsın ki, onun toprağı kısır değildir. Soylu olmayan bir asil o toprakta yoktur. O toprak analarından daima soylu yavrular doğar.

Senin savaş gününde boyunlara indirdiğin darbeler, sende ne asil bir kan bulunduğunu gösterdi; senin damarlarının ne yüksek bir damar ve bunlardaki kanın ne yüksek bir kan olduğunu bize öğretti.

Senin ailen ile uzak doğuya öyle bir şeref gelmiştir ki, o şerefi batı kıskanmaktadır.

Bizim Halep'imize vermiş olduğun şereften, bugün Şam şehri de hisse almıştır. Sen öyle bir şeref kaynağısın ki, sana yakın bulunmak herkese; her şeye şeref kazandırır.

Eğer Muhammed (S.A.V) Mekke'den, kendi kavmi arasından, Medine'ye göç etmemiş olsaydı, şeref de Medine-Mekke'ye iştirak edemezdi.

Senin ruhen yüksekliğinde ve başını kimseye eğmemende kendi atalarının yüceliklerine şahit vardır. Evet, evladın yüceliği, atanın yücelik ve yüksekliğini gösterir...

Onlar; şayet bir fazilet ve şerefle ün salmış olmasalardı, bu soylu oğulları (Anuş Tegin) onlara şeref temin eder ve onlara üstün bir şeref kazandırır.

O aile ne bahtiyardır ki, içlerinde senin gibi birisi vardır. O aile, o ev her zaman temellerini Simâk yıldızı üzerine kurar. O aile her zaman Simâk yıldızı üzerinde yükselir⁸...

Yine Subaşı Emîru'l-Cuyûş Anuş Tegin'i överken, genellikle Türkler hakkında şöyle söylüyor:

O gözleri çekik ve dar olan bir kavimdir. (Türk) ki onlardan kerem ve ihsan istenilecek olursa, yağmur gibi yağdırırlar ve her yaptıkları işi de, herkesten iyi yaparlar.

Onun ulusu öyle bir ulustur ki, onlar daima merdivenleri kılıçların, kargı ve harbelerin uçları olan yüceliklere yücelir ve yükselirler.

Ve savaş yerlerinde ölüm deryaları taşıdığı vakit, onlar bu deryalara dalarlar ki, o vakit dökülen kanlardan kara atlar kıpkırmızı kesilirler.

Onlar kurmuş oldukları şeref yapıları ile iftihar ediyorlardı. Fakat muzaffer Anuş Tegin'in şerefi, onlara o şeref yapılarını ihmal ettirdi.

Bir gencin yaptığı işler, kendisini aşağıya düşürürse, atalarının yüceliği onu yüceltmez⁹.

Yine muzaffer Anuş Tegin hakkında:

Bütün Araplar, İslam'dan evvelki devirlerde kıtlık olunca, develerini keserek halka yedirmeyi kerem sayarlardı.

Çünkü onların zamanında senin gibi kimse yoktu, sen yoktun. Eğer onlar senin devrinde bulunsalardı. Ne devesini kesmeye mecbur olurlardı ve ne de kestikleri develeri parçalara ayırıp, bunların üzerlerinde bir nevi kumar oynamağa lüzum görmezler ve bunu helal kılmazlardı.

Padişah gibi olan sen ve senin keremin ve bol bol inciler vermen onları deve kesmeye muhtaç bırakmazdı.

Aynı zamanda sen ölmüş olan Hak ve adaleti dirilttin, orta yere koydun. Öyleki aramızda bunun diriltilebileceğini ve meydana çıkarılabileceğini hiç kimse zannetmiyordu.

Adaletinle sönmüş olan adalet çakmağı parladı ve parlamış olan baskı ve zulüm çakmağı ise senin korkunla söndü.

Zalimlerin zulümlerini köklerinden söktün attın; artık sevinçlerinden oynak develer gibi yan yan gidenler, geri geri gitmeye başladılar.

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

(Muzaffer Anuş Tegin) ün sahibi olmaya ve şeref, fazilet, akıl ve dirayete muzaffer olarak yaratılmıştır.

Onun yüksek fazilet ve meziyetleri elde etmesinde bahtı daima ona yaverdir. Onun öyle bir çabası ve gayreti de vardır ki, her hangi güç bir işi başa çıkarmak isterse, o güç iş derhal kolay olur.

Yücelikler onun yaptıklarıdır. Başkalarının yaptıkları onunkilerin yanında anılmaya değmez... Senin atanın başına ant içerim ki, senin yaptıklarını, soyu temiz, göğü ve damarı yüce ve yüksek olmayanlar yapamazlar.

Türkler de insan zümrelerinden bir zümredir. Fakat bunlar savaş günlerinde başka insan zümrelerine göre farklıdır. Bunlar başka insanlar gibi kırılmak bilmezler. Bunlar savaşlarda bütün insanlardan daha kuvvetli ve kırılmaya karşı daha dayanıklıdır.

Ok ve yay yapılan akçe akçe ağacın, dağın tepesinde yetişeni ile dağın eteğinde ve dibinde biteni bir değildir. Bu ağacın bu her iki kısmı akçe ağaç ve kayın ağacı ise de, bunun bir kısmı dağın yüksek yerlerinde biter (Türkler ile başka insanlar da böyledirler. Türkler yukarılarda, başka insanlar da aşağılarda bulunurlar.)

Dünyada sana benzer bir kimse arayan muradına erer... Eğer yer ile gök birleşirse...

Ant olsun ki, sen Müslümanların bayramısın. Tanrıdan dilerim sen onların üzerlerinden eksik olmayasın, onlar yükseklikler yurdundan senin çekildiğini görmesinler.

Senin kereminin yağmuru, benim şiirlerimin bahçesinin yeni yetişmiş olan çiçeklerini suladı... Suladı da, görüldüğü gibi böyle renk renk açıldılar.

Ben seni her hükümdarın başının tacı buldum. Onun için bu cevheri (şiiri) o taca koydum.

Şayet ben senden başka kimseyi övmeye kalkışsam; bu hususta kalemi yürütecek olsam ki, yürütmem, kalemim yürümez.

Yahut senin denizinden başka bir suya dalacak olsam, bu seçme incileri çıkaramazdım¹⁰.

Yine Emîrû'l-Cuyûş Anuş Tegin hakkında:

Türklerin ne yüksek damarları; kanları vardır -Felek onu tüketmesin... Kesmesin... Onların dalları ve budakları çok ve gür olan ağaçları da kurumasın...-

Ben onları izzet kanadının ön ve kuvvetli tüyleri olarak görüyorum. Onlardan başka ne kadar insan varsa, onlar o kanadın arka ve zayıf tüyleridirler.

Onlar öyle bir cemaatlerdir ki, bütün övgüler onlara aittir. Haksızlığın her türüne onlar indirilmiş birer darbedirler.

Senin övgünle onlar yeni baştan bir şan ve şeref binası kurdular¹¹.

Yine onun hakkında şunları söyler:

Ey Mustafâ'l-melik! Ey parlak yüzlü ve şanlı, şerefli zat! Ey imamın keskin kılıcı!

Tanrının sana vermiş olduğu nimetleri senden geri almak için birçok yardağçıyla beraber çalıhanların; uğraşanların umdukları boşa çıktı.

Sen üste çıktın, onlar da hak ettikleri cezaya uğradılar; iyiliğe karşı kötülüklerinin cezasını buldular.

Onlar zulüm edecek başka bir kimse; başka bir yer arasınlar, sana zulmedemezler... Senin şahsın ve makamın bundan çok yüksektir.

Ve onlar muzaffer olmaktan ümitlerini kessinler; çünkü muzaffer olmak ve düşmanları yenmek senin bayrağının altındadır.

Ve şunu da iyice bilsinler ki, soy temizliği bir haslettir ki, Tanrı onu yalnız Türklere vermiştir¹².

Yine onun hakkında 423/1031'de şöyle söylüyor:

Senin soy temizliğin vesaire gibi, şahsî olmayan meziyetlerin dahi olmasaydı, yaptığın işler ve şahsî meziyetlerin senin için dayı ve amcadan alacağın övgülere ihtiyaç bırakmazdı.

Bununla beraber mensup olduğun ulusun şeref ve meziyetleri de unutulur ve karşısında susulur şereflerden değildir. Onlar düşmana öyle bir kılıç atarlar ki, onların karşısındaki düşmanlar kılıç kullanmasını bilmeyen hayvanlar kesilirler...

Onlar öyle bir ulustur ki, çocukları daha buluğa ermeden ağır başlılık ve düşman karşısında sebat ve mukavemet devresine ererler.

Onlar ile düşmanlık yapacak olursa, onlar helak denizleridirler. Fakat kendileri ile güzel geçinilecek olursa, o denizlerin bu sefer lütuf ve kerem deryaları oldukları görülür.

Eğer ey Emîru'l-Cuyûş Anuş Tegin!.. Onlar için övünecek senden başka biri olmasaydı, herkes Türklere bu şeref yeter derlerdi¹³.

Bu da Emîru'l-Cuyûş Anuş Tegin hakkındadır:

Senin kılıcın insanların canlarına hâkimdir. Dilerse onları öldürür, dilerse onları azat eder.

Şayet senin atalarının oğullarının cömert olmadıklarını kabul etsek bile, senin onlardan olman onların herkesten üstün olmalarına yeter.

Biz seni; eskiden gelip geçmiş olan kumandanlara; onların izlerine tabi zannediyorduk. Fakat senin gösterdiğin harikalar, senin ayrı bir ilhama mazhar olduğunu gösterir.

Senin yüzün savaş meydanlarında tozdan bir peçe örtmedikçe, hak ve hakkaniyet yüzündeki örtüyü ebediyen açmaz.

Sen bir kabileyi vurmaya kurduğun vakit, o kabile içinde hemen yetim çocuklar ve dul kadınlar çoğalır.

Senden inlerindeki aslanlar; yer altındaki ejderhalar dahi korkar.

Muzaffer Anuş Tegin öyle bir zattır ki, zaman onun çizmiş olduğu çizgiden dışarı çıkmaz.

Hilâfetin kılıcı (Anuş Tegin) azmedince, isterse yeniden bir devlet ve hükümet kurar ve istediği devleti yıkar.

Sen daima neticelerin onun dediği ve istediği gibi çıktığını görünce, onun dediklerinden astroloji bildiğine kanaat getirirsin..

Savaş somurttuğu ve somurtkanlığı uzun sürdüğü vakit, yalnız onun yüzünü senin fetihlerin güldürür ey Anuş Tegin!..

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

Rumların da uykularını kaçırdın. Onların gözlerine uyku girmiyor. Uyuyanları da rüyalarında senin askerlerinin hücumlarını görerek uykularından korku ile uyanıyorlar.

Sen onlara yaklaşıncı başlarına gelecek felaketlere akılları erdi. Fakat ne yapınlar... Bunu bildikleri hâlde zarurî yiğitlik taslamak istediler.

Yetiştirmiş olduğun yiğitlerini ve düşman pazarlamayı öğretmiş olduğun aslanlarını Irak üzerine sal. Deylemiler (Büveyhoğulları)¹⁴'in orayı istilaları uzadı.

Oraya aslanlarını gönder de, dünyanın gözü Türk Adudu'd-devle¹⁵ liği nasıl olur görsün!..

Dünyadan her nereyi istiyorsan iste... Al!.. Halep dünya memleketlerinin hepsine bir merdivendir¹⁶.

Bu da Emîru'l-Cuyûş Şerefu'l-Me'âli hakkında:

Ey Şerefu'l-Me'âli! Sen herkesten ileri geçerek, şan ve şeref yularını eline aldın. Şan ve şerefyuları yalnızca sana verildi.

Gösterdiğin güzellikler ve büyüklükler bizim bu konuda iştirip de şüphe etmiş olduğumuz, olacağına ve bulunabileceğine ihtimal vermediğimiz büyüklükler, haberlerinin doğruluğunu bize kabul ettirdi ve şüphemizi ortadan kaldırdı.

Bundan evvel biz eski padişahların haberlerini işittikçe omuz silker geçerdik; bunlar olamaz derdik.

Fakat sen geldin, bize öyle harikalar gösterdin ki, şimdiye kadar duyduğumuz en büyük haberler senin bize gösterdiklerinin yanında pek küçük kaldı¹⁷.

Bu da onun hakkındadır:

Onun yüksek himmetleri Simâk yıldızının üzerindedir.

Ve onun erdemlerini (menkıbelerini) düşmanları saklayamamaktadırlar. Güneş gizlenilebilir mi?

Asker onunla, onun askere vermiş olduğu hamaset ve şecaatle kıymet kazandı, zamanla herkes tarafından yeriliyorken, onun yüzünden övülmeye başladı.

Sana insanlar rütbece nasıl denk olabilirler ve seninle nasıl eşitlik iddia edebilirler ki, sen onlar uyurken, uyumayarak yol almış ve ilerlemiş bulunuyorsun¹⁸.

Bu da Muzaffer Anuş Tegin hakkındadır:

Sana düşmanlık taslayanlar ellerinden bütün kuvvet ve kudretlerinin gideceğine hazırlansınlar. Ve karşına çıkanlar da yenileceklerini bilsinler.

Rumlar seninle hemen anlaşmaya ve senden derhal eman istemeye karar verirler ve bu hususta hiç de fena yapmadılar.

Onların deniz gibi orduları çalkalanıyor ve dalgalanıyordu. Fakat her denizi ufak bir ark gibi bırakan koca derya (Anuş Tegin) ona hiçbir önem vermedi.

Günler ki; geçmiş zamanlarda nice bin kahramanları görmüş ve onun gözünün önünden nice bin yiğitler geçmiştir. Ona "Muzaffer Anuş Tegin gibi gördün mü?" diye sorulacak olursa, "Hayır!" diye olumsuz cevaplar verecektir.

Ey muzaffer! Ben seni öyle bir yüce rütbede görüyorum ki, İran'ın gelip geçmiş olan Kıs râlarından hiçbiri onun en aşağı derecesine bile yetişememiştir¹⁹.

Bu da onun hakkında 430/1039'de Şeker Bayramı tebriğidir:

Senin mensup olduğun ulustan başka bir ulusta katiiyen senin gibi bir kimse gelmiş değildir. Senin ulusun seninle istediği gibi iftihar etsin.

Bütün padişahlar senden korkmaktadırlar. Korkularından onların elçileri daima gelip, senin huzurunda ayakta durmaktadırlar.

Bazen bu korku; senin huzurunda o elçiler ile kendi hükümdarlarını da toplamaktadırlar.

Etrafa saçtığın keremlerinle sağanak yağmurları utandırdın. Bu keremlerin gösteriyor ki, sen cömert olan kimselerin oğlusun.

Dalların verdiği meyveler o dalların köklerini gösterir. Bak yağmurlar olmasa sel olur mu?

Senin mensup olduğun kavmin şan ve şerefi gizli değildir. Senin yaptığın her güzel ve yüksek iş, senin kavminin büyüklüğünün ve yüksekliğinin ayrı bir delilidir.

Sen, övgüleri daima kendisinden evvel gelip geçmiş olan atalarına borçlu olanlardan değilsin.

Senin şahsî olan faziletlerin vardır ki, onlar en yüce dereceye varmıştır. Öyle ki, en ufağı bile en büyük faziletlerden büyüktür.

Bir ufak işaret ve bir ufak söz ile uzun hutbelerin; nutukların yapamadığı etkileri yaparsın. Ve ufak bir sözle en büyük davaları çözersin.

Senin ayağının basmasıyla topraklarımız aziz oldu. Öpülmeye layık oldu.

Şam'ın dünyada eşi yoktur. Senin de padişahlar arasında eşin yoktur²⁰.

Mubârek b. Şibl'i överken de bütün Türkler hakkında şöyle söylüyor:

O, öyle bir ulustandır ki: Düşmanlar; zirhlardan, kalkanlardan yardım dilenirlerken, onların yardımcıları yalnız ellerindeki kılıçlardır.

Düşmanların kanlarına kanmış olan kargularıyla kazanmış oldukları ganimetleri, zengin olsun, yoksul olsun herkese verirler. Kendilerine bunlardan bir nesne bırakmazlar.

Onların yüzlerine bakacak olursan, cengaverliğin ve kahramanlığın parlaklıklarını görürsün. Keskin kılıçlar da böyle değil midir?..

Keremde onları bereket yağmurları ve kahramanlıkta savaş aslanları bulursun.

Onların savaş aletleri Hat denilen yerde yapılan kargulardır ki, bu kargular onların gittikleri yerlere havada onlarla beraber giden ve onun askerlerinin üzerlerinde çark vuran, bazen de yere inip kanatlarını toplayan akbabaların rızklarını garanti ederler (Düşmanların kılıçtan ve kargıdan geçirilen leşlerini yerler.)

Aynı zamanda bunların ellerinde Hindistan'da yapılmış kılıçlar da vardır ki, bunlarla düşmanların başlarını gövdelerinden ayırırlar²¹.

Yine Mubârek b. Şibl hakkında şöyle söylüyor:

Senin izzetinin önünde korkularından bütün kabileler boyun eğdiler. Korkağın boyun eğmesi, yapacağı işlerin en doğrusudur.

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

Padişahlar sana secde ettiler. Öyle padişahlar ki, senden başkasına bunların değil secde etmeleri, boyun eğmeleri bile mümkün değildir.

Senin nail olmuş bulunduğun noktaya kimse yetişemez. Emeller onun gerisinde kalır. Oraya kadar çıkmakta bütün ayaklar topaldır.

Sen erdem elbisesini giyinmekten çekinirsin. Meğerki bu libas övgü cevheriyle süslenmiş ola.

Yeryüzünün ahalisi her taraftan dileyerek, isteyerek sana gelmektedirler. Senin kerem ve ihsanın onlara kendisini duyurdu.

Ey adımlar kısalttığı zaman (savaş kızışıp herkes ileri gitmekte adımlarını kısalttıkları vakit) adımları ve kılıçları ve kolları uzayanların oğlu olan kahraman!..

Sen kendi kavmini erişilmez bir rütbeye kadar çıkardın. Evet gökteki Samanyolu bir çayır ise de, onlar ebediyen kimse tarafından otlatılmaz.

Türklerin şerefleri yüce oldu. Çünkü sen onlardansın. Onların senden dolayı, seninle başka hiçbir ulusun iddia edemeyeceği derecede büyük şerefleri ve maharetleri vardır.

Senin hükümüne bütün dünya korkusundan boyun eğdi. Sen oturduğun yerden dünyanın dört köşesine hükmetmekteisin.

Senin adın dünyanın her tarafına çabucak yayıldı. İntikamının korkusundan boş bir yer bırakmadın²².

Kendi çağının önde gelen şairlerinden olan İbn Hayyûs, divanındaki 117 kasidenin 35 tanesini Anuş Tegin için yazmıştır. Dört tanesini de Mubârek b. Şibl için yazmıştır. Bunlardan Halep'te hüküm sürmüş olan Mirdasoğulları hükümdarları için yazmış olduğu kasideler, Anuş Tegin için yazmış olduklarının yarısı kadardır.

524/1129'da ölen Gazzeli İbrâhîm b. 'Usmân b. Muhammed Ebû İshâk adındaki şair de bir kasidesinde Türkleri şöyle över:

Türk askerlerinden bir zümre ki, bunların saldırmaları gök gürlmelerinin korkunç seslerini unutturdu ve o seslerin hiçbir önemi kalmadı.

Bunlar öyle bir kavimdirler ki, kendileriyle konuşulurken güzellik ve iyilikte melekler gibidirler. Fakat savaş vakitlerinde bu melekler birer ifrit olurlar²³.

538/1143'de vefat eden Zemahşeri²⁴ de divanında (Âşir Efendi Kütüphanesi, nu: 330)²⁵ Türkler için şöyle söylemektedir²⁶:

Tanrı benim yardımcım olsun, ben ahu Türklerin ellerinden neler çekmekteyim. Bütün felaketlerin sebepleri onlardır. Bana her fenalık onlardan gelmiştir.

Onların yüzünden ben kendimi şaşırdım, aklımı kaçırdım. Öyle ki yer ile göğü ayırt edemiyorum.

Onların yüzü nazik ve ince ise de, huyları öyle değildir. Onlardan benim vefa ummam boştur.

Onlardan her ne zaman vefa ümidine kapılıyorsam, bu ümidim boşa çıkıyor.

Onların bana vermiş oldukları ahde vefa etmeleri mümkün müdür?!. Siz Türk dilinde vefayı ifa eden bir kelime duyduunuz mu?!.

Ben o susuz kalmış insana benziyorum ki, kovasını kuyuya salmış ise de, kuyuda bir içim su yoktur.

Bu dünyada bir çok felaketler varsa da, bunların en büyüğü ve en müşkülli aşk ve sevdadır.

Öyle hasta gözlü, öyle yarı kapalı bakışlı güzeller vardır ki, onların bir bakışına rast gelersen, o hasta sana şifalar verir.

Şarap da böyle değil midir? Kendi sersemliğini kendisi defetmez mi? Kendisinin ilacı kendisi değil midir? O hastalıkların en kötüsü veya devaların en hayırlısı değil midir?

O güzel gözler insanın ciğerine geçmekte ok gibidir. O güzel gözlülerin boy bosları da doğrulukta kargılara benzer.

Onların yüzlerinin güzelliğini siyah saçlar bir kat daha süslemiştir. Onlar sabah ile akşamı bir yerde toplamıştır.

Ah bilsem onlardan birine malik olmak benim için mukadder midir?²⁷

Yine Zemahşeri²⁸ şöyle diyor:

O ne kutlu bir gündü ki, güzel Yafes kızlarından oynak ve cilveli bir kız bana hediye edilmişti.

O güzel kızın gözleri her ne kadar dar ise de, sihir ve efsunkârlığı bakımından pek geniştir.

Bakışlarında gözlerinin karaları görünür ise de, güldüğü zaman bu siyahlığın hepsi kapanır idi.

Ah onunla bulunduğum günler ne güzel idi.

Onu her anıuşımda güzellik içinde kalıyorum. Ondan sonraki geçirdiğim hayatımın hiç tadı yoktur²⁹.

Zemahşeri şu şiir ile de Yafesoğulları Türkleri methediyor:

Ruhlara sevinç ve neşe veren güzel yüzler ve güzel yüzlülerdir.

Güller, nergisler, papatyalar ve bu çiçekleri ihtiva eden bahçeler hep onlardır.

Kanatlan... Durma... Onlara doğru koş, uç!..

Ta ki her sabah onların güzel yüzlerini doya, doya temaşa et.

Baharı ve baharın gösterdiği türlü türlü güzellikleri anma!..

Sana bu güzellerden gördüğün bahar yetmez mi?

Bu Yafes'in oğlu olan güzeller sabah gibidirler. Bunlara bakınca başka güzeller gece gibidirler.

Bunların gözleri nice sağlam kalpleri hasta etmiştir.

O gözler her ne kadar geniş ve büyük değil ise de, onların açtıkları yaralar büyüktür.

Onlar silahsız savaş ederler. Gözleri onların en güzel silahlarıdır.

Ben bu gözlerin aşk ve muhabbetlerinin esiriyim.

Aşk ve sevdalarından vazgeçemem.

Ve bu hususta kulağıma hiçbir nasihat girmez.

Dedikoducular, rakipler bana ne yaparlarsa yapsınlar. Hiçbirisi umurumda değil...

Ey canları yağma etmek için yaratılmış güzeller!

Allah için olsun beni öldürmeyin; ben salihler ve zahitlerdenim.

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

*Benim gibileri öldürmek haramdır, mübâh değildir (Savaşlarda kadınlar, çocuklar, zahitler, ihtiyarlar öldürülmez)*³⁰.

Zemahşeri bu şiirde de Türk güzellerini övüyor:

Bana vermiş olduğun sözü yerine getirdin ve hediyemi gönderdin. Hür insan vermiş olduğun sözü yerine getirir.

Bu hediyen Türk kızlarından bir kızdır ki, onun gözleri ahuların gözlerini andırır.

O gözler insanın kalbini parça parça doğramakta kılıca benzer. Güldüğü vakit bu gözler kılıç kınına girdiği gibi, kınına girer, görünmez olur.

*Onun göğsünün hacimleri henüz meydana çıkmamıştır; evet çıkmıştır. Fakat çıksa da çıkmamış gibidir*³¹.

Bu da Zemahşeri'nin Türk güzelleri hakkındaki şiirlerinden birisidir:

*(Su'dâ)*³² ya şöyle söyle: bizim sana ihtiyacımız yoktur. Bizi iri ve geniş gözler (Arap maşukalarının gözleri) çekmez.

Çünkü dar gözler (Türk güzellerinin gözleri) ve gözlüler bizi bizden almışlardır. Bizim aklımız ve fikrimiz onlara bağlıdır. Onlar bizim düşüncelerimizi ve hayallerimizi doldurmuşlardır.

Onlar baktıkları vakit yalnız gözlerinin siyahlıkları görünür ve gülecek olursa göz kapakları siyahlıkları örter. O siyahlıklar görünmez olur.

*Türk yüzleri ki –Tanrı onları kem gözlerden esirgesin– gökteki donunaylardır, uğurlarında kimseler harç ve sarf edilecek ve yüzlerce altın verilecek yüzler bu yüzlerdir*³³.

Türk güzellerinin yüzlerinde insanı mest edecek noktalar vardır. Bunlardan dolayı başka güzellere bakmayın, gözlerinizi bunlara döndürün.

Tanrının yaratmış olduğu ince ince güzellikler bunlardadır. Bunların yüzlerindedir ki, insan bunlara baktıkça Tanrının kudret ve kuvvetine hayran olur.

Aynı zamanda bunlar paralayıcı aslanlardır ki, açtıkları yaralardan mesul olmazlar.

Nazarları kuvvetli olmakla beraber, bakışlarında bir tatlılık ve aynı zamanda bir kırıklık bulunan o güzellere canım kurban olsun.

Garip değil midir ki, gözlerinin kırık olmaları kuvvetli ve etkileyici olmalarıdır. Gözler kırık ve durgun olurlarsa, kuvvetli ve etkileyici olurlar.

O güzelin gözleri daralmış ise de, baktığı vakit bakışlarının gönülde açtığı yara geniştir. Zayıf olan gözler kanlar dökmektedir. Evet zayıfın kudret sahibi olmasından Tanrıya sığınmalıdır.

*O pek güzel bir dilber ise de, cefalarının sonu yoktur. Evet dünyada ceфа ile sefa birbirinden ayrı değildir. Bacakları kısa ise de, gövdesi ve arkası uzundur*³⁴. Boyu da kısa olmadığı gibi uzun da değildir.

*Onda birbirine zıt olan iki nesne bir yerdedir. Saçları pek uzun ve geniş, beli ise ufak ve incedir. O güzel soyunacak olursa, sarktığı saçlarından bir libas giyebilir*³⁵.

Bir bahçede bir havuzun yanında ona aşkı ilan ettiğim hiç aklımdan çıkmaz.

Ben ona yanağının güllerini kastederek bana bir gül ver dedim.

O bunu anlamadı, "bir saniyecik bekle, şimdi sana bir gül getiririm." dedi. Ben de ona cevaben "Ne mümkün! Ben bir saniyecik de bekleyemem!" dedim.

Cevaben "hazırda yanak gülünden başkası yok." dedi. Ben de ona "bu hazıra kanaat ettim ve razıyım." dedim.

Onun seher zamanında ağzını ve dişlerini öpmek ne hoştur. Onun fidan gibi boynunu sarmak ne güzeldir (Tam karşılığı tercümesi: Onun yeni sürmüş hezaren dalı gibi salınan boyunu sardığımı gördüğüm vakit, ne güzel vakittir)

Bu da Zemahşerî'nin Türklere ve Türk güzellerine dair bir şiiridir:

Türk neslinden bir güzel kız beni kendi isteğimle ölüme doğru götürmektedir.

O kızın kendi fettan, gözü de öldürücüdür. Zaten Türkün öldürücülüğü meşhur değil midir?

Bu kızın oğlan kardeşinin kılıcı her ne kadar öldürücü ve kesici ise de, bu hususta kendisinin gözü erkek kardeşinin kılıcından daha etkili ve daha keskindir.

Erkek kardeşi aldığı esirlerini azat ederse de, bunun esirleri azat kabul etmez.

Erkek kardeşi bazı insanların kanlarını döker. Bu ise herkesin kanlarını dökmektedir.

Bu kızdan yay Müslümanların başına, erkek kardeşinden de yay kafirlerin başına.

Ben o kızın hicranından ağladıkça bana güler ve güldüğü vakit gözlerinin aldığı başka bir güzellik benim gönlümü parça, parça eder.

O güzel benim hayalimde yaşattığım ülküdür. Ah keşke ben ona malik olsam³⁷.

Oxford Üniversitesi profesörlerinden Margoliouth (1858-1896), 1903 yılında Mısır'da Sibte b. et-Te'âvîzî'nin divanını bastırmıştır.

Anuş Tegin adlı bir Türkün oğlu olan bu şair, kendisine tekaddüm eden iki asır içinde, Arapça şiir âleminin tek bir yıldızı olarak yaşamış, Arap diline ve Arap şiirine güzellikler vermiştir. Bağdat'ta Mukâta'ât Katipliği yapmış olan bu şair, ömrünün sonlarında gözlerini kaybetmiş ve bu acısını birçok şiirinde saymış ve dökmüştür.

Şiirlerini en güzel kelimelerle yazar ve bunlarla ince ince manalar terennüm ederdi.

Gözlerini kaybetmeden önce divanını kendisi bir yere toplamış ve bunu dört fasla ayırmıştı. Bu fasılardan sonra yazdığı şiirlere *Ziyâdât* adını vermişti. Divan nüshalarının bazılarında bu *Ziyâdât* yoktur. *el-Hucbetu ve'l-Huccâb*³⁸ adlı on beş formalık bir başka eseri varsa da nüshası pek nadirdir. Kendisi 519/1125'de doğmuş; 583/1187 veya 584/1188'de ölmüştür. Bu şair 576/1180 yılında Abbasî Halifesi Nâsır Lidînillah'ı överken Türk gençlerini şöyle tanımlıyor:

Savaşlarda onun etrafını ay parçası gibi güzel Türk gençleri kuşatırlar. Başlarına daima tolga giymelerine rağmen, onların saçları dökülmüş değildir. Onların keman gibi kaşlarından atıkları oklar, kalplere isabet

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

*etmekte hata etmez. Onlar ne kadar pek giyimli ve aynı zamanda fidan boylu iseler de, savaş ateş saçmaya başlayınca kaplan kesilirler. Zırhların içinde aslan olan bu güzel gençlerin yüzleri, tolğanın içinden ay gibi görünür, savaşa giderlerken hiçbir korku duymazlar. Çünkü korku kendileridir. Tutuşan ateşin kıvılcımları onlardır*³⁹.

Bundan bir yıl sonra 577/1181 yılında aynı halifeyi methediyorken, Türkler hakkında şöyle söylüyor:

*Senin ordundaki Türk aslanları, kargıların teşkil ettiği ormanlardan başka orman bilmezler. Onlar ceylanlar gibi iseler de, hücum ederken ürkütülmüş kurtlar gibi hücum ve hamle ederler. Ellerinde kınlarından sıyrılmış olan kılıçların yeşilimtırak yüzleri bir bahçe gibidir. Kendileri de havuzlardan bir zırh giymişlerdir (Havuzların yüzeyinde hafif rüzgârlardan meydana gelen ufacık dalgacıkların zırha benzetilmesi eskiden pek revaçta idi.) Savaş kızışınca bunlar orman aslanıdır. Barış zamanında da ovanın ceylanıdır*⁴⁰.

Bu divandan başka Ayasofya Kütüphanesinde 4135 numaralı *Tarâ'ifu't-Turaf* adlı kitapta Ahmed b. Muhammed b. Ehî denilen milliyetperver bir Türkün Arapça şöyle bir şiiri okunur:

Ben burunlarının ortası tümsek olan kavim ile koltuk kabartmakta isem de, kendim burunları yayvan ulustanım.

Biz, yumuşak başlılıkta deve gibi isek de, savaş değirmeni dönmeye başlayınca her birimiz bir kaplan kesiliriz.

Gözü kızmış ve kükremiş aslanların yakaladıkları avları paraladıkları gibi, düşmanlarımızı paralasak da hoşnutluk zamanında ruhbanlar gibi yavaş olur ve kan dökmekten çekiniriz.

Biz öyle padişahlar ve öyle padişah oğullarıyız ki, gökler dahi bizim dilediğimiz gibi döner.

*Çocuklarımız derneklerde iken periler gibidirler. Fakat savaş için akladıkları vakit o periler birer şeytan yavrusu olurlar*⁴¹.

*Cihângüşâ*⁴² sahibi Alâ'u'd-dîn 'Atâ Melik el-Cuveynî de bir Türk güzeli için şöyle söylüyor⁴³:

Ey Arap çölleri! Benden uzaklaşın; benim bağlarım Türk şehirlerine bağlıdır.

*Ve ey iri gözlü olan güzeller, kendi kavminizin yanına gidin. Çünkü beni deli eden iri gözler değil, dar ve çekik gözlerdir*⁴⁴.

Hicrî 648/1250'de ölen Eydemir/İyidemir'in Arapça divanı üzerine Kemâlu'd-Dîn 'Umer b. Ahmed b. el-'Adîm şöyle yazmıştı:

Ben, Türklerin yalnız gözlerinde sihir olduğunu zannedirdim.

Fakat bu şairin divanını görünce, ondaki sihri helalin ta kendisi olan şiirleri okuyunca;

*Anladım ki, sihrin hepsi –gerek göz ile gerek söz ile – onlara mahsusmuş!..*⁴⁵

ed-Dureru'l-Kâmine'de görüldüğü veçhile, 'Abdullah b. Abdolvâhid adlı bir kimse de şöyle söylüyor⁴⁶:

Benim Türk oğullarından efsunkâr bir geyiğim vardır ki, onun yanaklarının gülleri tan yerinin kırmızılıklarını andırır.

Güzel ve parlak yüzle onun siyah saçları gecenin karanlığı arasındaki ayın aydınlığına benzer.

Onun yüzünü gören, ay doğmuş zanneder ve salına salına yürürken boyunu gören ona bir fidan der.

Gönlüm ateşler içinde tutuşuyorken ve gözüm gözyaşları içinde boğuluyorken o cefakâra:

“Aşkından, derd ve gamından eridim. İşte son demimi yaşıyorum. Beni visaline nail eyle...” diye yalvarırım.

Bana gözlerini süzerek “boyun boyuna gelmek günah değil midir?” dedi. Ben de bu sözlerin karşılığında “Boyun boyuna gelmek günah ise, bu günah benim boynuma olsun.” dedim.

¹ Ebû ‘Abdillâh b. Nasr, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Munîr, Muhammed b. Nasr el-Kayserânî ve başkalarının şiirleri gibi ki, bu adlarını saydıklarım (Nuriddîn-i Şehîd) devrinin şairleri idiler. Bunların Nuriddîn hakkında pek çok ve pek güzel kasideleri vardır. Şunu da ilave edeyim ki, bu şairlerin, her türlü tarifi üstünde olan (Nuriddîn) hakkındaki şiirleri, hükümdarlar hakkında daima görüldüğü gibi resmî ve donuk kasideler değil, candan kopma ve içten gelme gayet güzel ve samimî şiirlerdir.

²

والفرس قد ملكوا والروم والعرب
ألا حسود عنيد ما له أدب

الترك لم يملكوا في دار ملكهم
هذا لعمرى فضل ليس يجده

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

3

شمس تَرَيْتِ بِرَيِّ التُّرْكِ أُمَّ قَمَرٍ
لَقَدْ تَحَيَّرَ وَصْفِي فِي حَقِيقَتِهِ

أَضِيغَمِ أُمَّ غَزَالِ ذَاكَ أُمَّ بَشَرِ

كَمَا تَحَيَّرَ فِي أَجْفَانِهِ الْحَوَرِ

es-Se‘âlibî, *Yetîmetu’d-Dehr fî Mehâsini Ehli’l-‘Asr*, Beyrut 1983, III/474 (Y.H.N.).

⁴ İbn Hayyûs’un divanı, Halîl Merdem Bek tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Bkz. *Dîvânu İbni Hayyûs*, I-II, Dâru Sâdir, Beyrut 1984; hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Yıldız, “İbn Hayyûs”, *TDVİA*, İstanbul 1999, XX, 38-39 (Y.H.N.).

⁵ Bu divan Âşir Efendi Kütüphanesi, nu: 949’dadır. Âşir Efendi şu anda Süleymaniye Kütüphanesindeki bir koleksiyonun adıdır (Y.H.N.).

⁶ Mirdasoğulları/Mirdasiler: 1024-1080 yılları arasında Halep’te hüküm süren Müslüman bir hanedandır. Mirdasilerin ismi Bedevî Kilâb kabilesinin reisi olan Sâlih b. Mirdâs’tan gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sobernheim, “Mirdasiler”, *İA*, VIII, 360-361; Erdoğan Merçil, “Mirdasiler”, *TDVİA*, XXX, 149-151 (Y.H.N.).

من مبل غ الأترك أن أميرهم
والمرا من كسب العالي لم ترفع ال

بفعاله تتجمل الأنساب
أنساب من لم ترفع الأحساب

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, I, 63.

8

فلتعلُّ أرض الترك أن ترابها
ولقد أنبت لنا بضريرك في الطلى

ما حاز أصلاً فرعه لا ينبج
يوم الوغى في أى عرق تضرب

للمشرق الأقصى بيتك مخفر
ودمشق فهى لنا الغداة قسيمة

قد ظل يحسده عليه المغرب
إن المعالي من حوارك تكسب

لولا انتقال محمد عن قومة
وما شاركت في الفخر مكة يثرب

وبفضل قومك من آبائك شاهد
إن الأباء عن الأبوة يعرب

ولو أنهم لم يشه
روا بفضيلة

أهدأ على ظهر السماك مطب
فليهن بيت أنت منه إنه

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), I-II, Dâru Sâdir, Beyrut 1984, s.86.

9

من أسرة شوس إذا سئلوا الندى
من كل صعاد إلى رتب العلى

جادوا وإن صنعوا الصنيع أحادوا
درجاته أبدأً ظى وصعاد

وراد أحواض المنون إذا طغت
والدهم من علق النجيع وراذ

فخروا بما شادوا فمنذ بدالمهم
مجد المظفر أهملوا ما شادوا

وإذا الفتى هبطت به أفعاله
لم يعله الأباء والأجداد

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, I, 218.

والجاهلية كلها كانت ترى
 إذ لم تكن في عصرهم ولو أنهم
 وكفاهم عقر القلوص مملك
 ونشرت من كشف المظالم ميتة
 فورى بعدلك زند عدل قد كبا
 وحسمت ظلم الظالمين فعاد من
 خلق المظفر بالفضائل والنهى
 جد يشايحه على حوز العلى
 وهو العلى وأبيك ليس يجوزها
 والترك بعض الناس إلا أنهم
 والنبع كالشريان إلا أن ذا
 باغى نظيرك فائز بمراده
 فلا ت عيد المسلمين فلا رأوا
 ونداك روى روض شعري بارضا
 إني وجدتك تاج كل مملك
 ولو أنى أجري ولست بفاعل
 أو كنت غائص غير بحرك لم أكن

عقر القلوص ندى إذا الخل اعترأ
 شهدوا زمانك ما استحلوا الميسرا
 بعطية الدرر الثمينة موفرا
 ما كان يأمل أمل أن تنشر
 وكبا بخوفك زند جور قد ورا
 يمشي العرضة وهو يمشى القهقرا
 والجد والذكر الجميل مظفرا
 جد إذا طلب العسير تيسرا
 من لم يطب أصلا ويكرم عنصرا
 أقوى وأصلب في الكريهة مكسرا
 نبت الوهاد وذاك نبت في الذرا
 لكن إذا التقت الثريا والثرى
 ربع المعالي منك يوماً مقفرا
 حتى لصار كما تراه منورا
 فكسوت هذا التاج هذا الجوهرا
 قلما بمدح في سواك لما جرى
 مستخرجاً ذا اللؤلؤ المنتخيرا

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, I, 267-269.

ما لعرق الأتراك لا اجتهت الدهر
 فأراهم قوادماً في جناح العز
 معشر ينسب الفخار إليهم
 شيدوا فخرهم بفخرك لما

ولا مال دوحه لانقصاف
 زو الناس دوخهم كالحوافي
 فتكات لكل ضميم نواف
 عابنوا المجد ظاهرأ غير خاف

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, I, 279.

يا مصطفى الملك الأغر وعدة ال
 خاب الذين رجوا بأعداء الهدى
 بغياً عليك وتلك عقي معشر
 فليطلبوا للضميم جنباً لنا
 وليأسوا النصر العزيز فإنه
 وليعلموا أن النجابة حلة

مولى الإمام وسيفه البنكا
 أن يسترد الله ما أعطاك
 كفروا الجميل وهذه عقباكا
 حاشاك مما أملا حاشاكا
 لك دوخم مذ سار تحت لواكا
 خص الإله بنيلها الأتركا

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 416-415.

ولو لم يكن لك إلا الفعال	لا غنا ك عن فخر حال وعم
على أن معشرك الضاريو	ن هبراً حيال حيال النعم
هم القوم يبلغ مولودهم	مدى الحلم قبل بلوغ الحلم
إذا خوشنوا فيحار الردى	وإن حوسنوا فيحار الكرم
ولو لم يكن لهم مفخر	سواك لقال الورى حسبهم

Dīvānu İbni Hayyūs (Tah.Halil Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 544.

¹⁴ Būveyhoğulları/Būveyhiler: 932-1062 yılları arasında İnan ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı hânedan. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, "Būveyhiler" *TDVİA*, VI, 496-500.

¹⁵ Būveyhoğullarının meşhur hükümdarı (936-983).

أما وسيفك في النفوس محكم	فالعز أجمعه إليك مسلم
لو لم يعز بنو أبيك ويكرموا	طالوا الورى شرفاً بأنك منهم
لن يكشف الحق الجلي لثامه	إلا ووجهك بالعجاج ملثم
وإذا عظمت على اجتياح قبيلة	كثر اليتيم بجيها والأثم
يخشى عواديك الهزير بغ	ويخافها تحت التراب الأرقم
إن المظفر من أبت فتكاته	أن تخرج الأيام عما يرسم
وإذا امتطى سيف الخلافة عزمه	فلدولة تبنى وأخرى تهدم
وإذا نظرت إلى عواقب رأيه	أيقنت أن ظنونه تنتجم
وإذا الوغى عبست وطال عبوسها	عند النزال فعن فتوحك تبسم
والروم بين مؤرق سلب الكرى	أو ن اثم بمجوم جيشك يحلم
يتجلدون ضرورة مع علمهم	لما دنوت بأى داهية رموا
فاندب للمملكة العراق ضراعماً	عملتهم فرس العدى فتعلموا
كيما ترى عضدية تركية	قد طال ما استولت عليه الديلم
رم أى مملكة أردت فإنما	حلب إلى كل الممالك سلم

Dīvānu İbni Hayyūs (Tah.Halil Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 549-554.

لقد أوتيت يا شرف المعالي	عنان المجد دون العالمينا
فعاود شكنا فيما سمعنا	بما تبديه من حسن يقينا
وكنا ذاهلين إذا سمعنا	بأنباء الملوك الأولينا
وجئت فصار أعظم ما رأ	هباءً عند أيسر ما ترينا

Dīvānu İbni Hayyūs (Tah.Halil Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 664.

بالجود والإقدام يسمو من سما	هم علون على السمك وإنما
والشمس أظهر أن تسر وتكتما	ومناقب أعيا الأعدادي كتمها
والدهر محموداً وكان مذمماً	غدت ا لجيوش عزيزة بأمرها
أدجحت تطلبها وياتوا نوما	أنى يشاركك الورى في رتبة

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 539-540.

19

وعمن أردت لقائه أن ينكلا	احدر بمن عاذاك أن يتذلا
طلب الأمان مخافه أن يعجلا	ما فال رأى الروم لما عاجلوا
بحر يغادر كل بحر جدولا	قد ماج بجرهم فلم يجفل به
هل كالمظفر في الأنام لقلن لا	لو قيل للأيام وهي خبيرة
ما نال أذناها الأكاشر	وأراك محموداً مبلغ رتبة

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 520-523.

20

فليفخرن ماشاء هذا الجليل	ما كان مثل ك قط في جيل مضى
عن رهبة أبدأً إليك مثول	خافت عواديك الملوك فرسلها
بجناب ملكك مرسل ورسول	ولطا لما زاد التخوف فالتقى
تخبرن أنك للكرام سليل	أحجلت منهمر الحيا بمكارم
أ يكون من غير العيوث سيول	ثمر الغصون يجزن عن أعراقها
تأتيه من حسن له تأويل	ما مجد قومك غامضاً وجميع ما
فعلى مأثر أوليه يجيل	لا كالذي أن عد يوماً فخره
لأقلها يستوجب الفضيل	بلغت بك الأمد البعيد فضائل
ما الخطب يقصر عنه وهو طويل	كم قد فصلت بلحظة أو لفظة
أن يستقل بترها التقييل	شرفت بوطنك أرضنا فيواجب
وكذاك مالك في الملوك عدل	فدمشق ليس لها نظير في الدنيا

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, II, 435-437.

21

إذا المانعون استنصروا بالمقانع	من القوم لا يستنصرون سوى الظلي
بما كسيوه بالرماح الشوارع	وما استأثروا عن كل عاف وزائر
وتلك سجيات السيوف لقواطع	يروقك مرأهم مضاءً ورونقا
غيوث العطايا أو ليوث الوقائع	وتلقاهم في نائل وحمية
برزق نسور حوم وجوامع	عتادهم خطية قد تكملت
يفرق ما بين	وهندية في كل يوم كرهية

Dîvânu İbni Hayyûs (Tah.Halîl Merdem Bek), Dâru Sâdir, Beyrut 1984, I, 330.

ومن الصواب لمهرب أن يخضعا	حضعت لعزتك القبائل رهبة
ويعزان تلقى لغيرك ركعا	ظلت تحر ملوكها لك سجداً
ولو أنها أمته عادت ظلعا	تقاصر الآمال عما نلته
حتى تراه بالثناء مرصعاً	لأبيت أن تجتأب ثوب مناقب
رغياً لقد نادى نداك فاسمعا	فأتاك أهل الأرض من آفاقها
طلالوا خطى وظلبي هناك وأذرعاً	يا ابن الدين إذا تقاصرت الخطى
إن الهجرة روضة لن ترتعاً	أحللت قومك رتبة لا ترتقى
فلهم بك الشرف الذى لن يدعاً	فليعل قدر الترك أنك منهم
فحكمت في أقطارها مترعاً	قد دانت الدنيا لحكمك هيبه
لم تخل من خوف انتقامك موضعاً	ذكرك موضعاً
	قد سار في الأفاق

Dívānu İbni Hayyūs (Tah.Halil Merdem Bek), Dāru Sādir, Beyrut 1984, I, 335-336.

23

للرعد كراهم صوتاً ولا صيتاً	في فتيه من جيوش الترك ما تركت
حسناً، وإن قوتلوا كانوا عفاريتاً	قوم إذا قولوا كانوا ملائكة

İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Mısır 1301, X, 284.

²⁴ Harzem yahut Hârezm'in meçhul bir köyü iken, doğduğu yer olan Zemahşer'i ve hatta bütün Harzem kitabını aydınlatmış olan Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer (H.467-538/M.1075-1144), Arapçanın edebî kaidelerine ve güzelliğine herkesten çok nüfuz ederek bu lisana yeni bir ruh vermiştir. Zemahşerî'nin Arap diliyle yazmış olduğu edebî ve hikemî eserleri, Doğunun bütün edebiyatçıları tarafından belagat örneği sayılmış, Kuran'a dair yazmış olduğu tefsiri ise, Kuran'ın belagatına en çok yaklaşmış bir eser olarak kabul edilmiştir.

Tefsir, hadis, fıkıh, lügat, nahiv, meânî ve beyân vb. ilimlerde çağdaşları bulunan âlimler, Zemahşerî'nin öğrencisi olmayı kendileri için şeref sayıyorlar ve bu büyük âlime fevkalade hürmet gösteriyorlardı. Hatta Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı meşhur tefsirinin mukaddimesinde adını zikretmiş olduğu Mekke Şerifi 'Alî b. Hamza bir şiirinde, "Eğer fazilet sahibi bir kimseye şerefinden dolayı tapılsaydı, İslam'ın allâmesi olan Zemahşerî benim mabudum olurdu." diyor.

Mekke'de mücaveretinden dolayı "Cârullah" (Allah'ın Komşusu) denilen Zemahşerî, meşhur muhaddis Hâfiz-ı Silfi (H.472-576/1079-1180)'ye müracaatla telif etmiş olduğu muhtelif kitaplar ve rivayet etmiş olduğu hadisler ve yazmış olduğu şiirleri rivayet etmek için kendisinden izin istemiştir.

Talebeleri arasında "hatiplerin hatibi" namını almış olan Mekkeli Muvaffak b. Ahmed gibi halis Araplar da vardı ki, bu zat dahi Zemahşerî'nin Arap olmayan diğer öğrencileri arasında Arap dilinin sarf ve nahiv kurallarını, meânî ve beyân ilimlerini ve nihayet Kuranın meziyetlerini bu büyük üstattan öğreniyordu.

Türk, Arap, Acem diyarının her tarafından Zemahşerî'nin bulunduğu yere öğrenci geliyordu. Kendisine her taraftan öğrenci geldiğinden, rihlet ve seferden maksat kendisi olduğundan, "rahle" diye isimlendirilmiştir.

Zemahşeri'nin talebeleri arasında bulunan Harzemli Bayçul/Bayçuk (1098-1166) Zemahşeri'den çok istifade edenlerdendi. Zemahşeri'nin en büyük öğrencisi olmakla ölümünden sonra bihakkin bu üstadın kürsüsünü işgal etmiş olan Bayculun ve meşhur edebiyatçı Belhli Reşîdüddin Vatvât'ın da Zemahşeri hakkında çok tazimkârane bir şiiri ve büyük üstada göndermiş olduğu bir mektubu vardır.

Hanefî ve Mutezilî olan Zemahşeri, mutezilenin ekserisi gibi ilmiyle amel eder ve gûnahtan son derece çekinirdi. Asla yalan söylemez, kimseyi çekiştirmez, kimsenin hakkına tecavüz etmez, daima ciddiyet ve vakarını muhafaza ederdi.

²⁵ Divanın tenkitli neşri Azmi Yüksel tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bkz. *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Diwân* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Durham Üniversitesi, Ocak 1979. Divanın başka nüshaları da vardır: Bunlar: Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Edeb, Nu:529; Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, ez-Zekiyye, Nu:22; Şam, Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, Nu:4164. Ayrıntılı bilgi için bkz. Azmi Yüksel, *a.g.e.*, s.92-103 (Y.H.N.).

²⁶ Bunlardan bazılarının yalnız Türkçeleri *Atsız Mecmûasının* on beşinci sayısında çıkmış idi (Bkz. Şerafeddin Yaltkaya, "Zemahşeri Divanında Türklere Dair Şiirler", *Atsız Mecmua*, Sayı 15, İstanbul 1932, s.65-67). Bu makalenin de, ayrı bir çalışma olarak, tarafımızdan yayına hazırlanması düşünüldürken, içinde yer alan şiir tercümeleleri bu makalede de yer aldığından tekrarı önlemek için, sadece Zemahşeri'nin hayatıyla ilgili makalenin başlangıç kısmı burada sonnot olarak verilmiştir. Bkz. Sonnot 24 (Y.H.N.).

²⁷

كل شر جائني من هؤلاء	أستغيث الله من ترك الأطباء
أى فرق بين أرضى وسماء	أدهشوا عقلي حتى لست أدري
لا أدري في خلقهم غير الجفاء	رقت الأوجه منهم غير أنى
بوفاء سودوا وجه رجاء	كلما رحيت منهم ان يجودوا
في لسان الترك باسم للوفاء	كيف يوفون بعهدى هل سمعتم
جوف يتر ما بما قطرة ماء	أنا كالعطشان أدلى دلوه
ء والهوى أعظم أصناف البلا	و بلايا هذه الدنيا صنوف
لحظة كانت دواء وهى داء	وسقيم الجفن إن صادفت منه
فئى شر الداء أو خير الدواء	وكذاك الراح بالراح تداوى
وقوام كفتاة في استواء	مقلة مثل سنان في مضاء
جمعت بين صباح ومساء	زيتت غرته طرته اذ
مثله عن هبة أو عن شراء	ليت شعرى هل أرى ملك يمينا

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Diwân*, Divan, s.4.

²⁸ Zemahşeri'nin Arap Dili ve Edebiyatına hizmetleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri, Harzem Dil Okulu*, Konya 2004, s.45-70; hakkında yapılan bir başka çalışma için bkz. İnci Koçak, "az-Zamahşari'nin Atvâk az-Zahab Adlı Eserinden Örnekler", *DTCF Dergisi*, C.XXXI, S.1-2, Ankara 1987, s.293-305 (Y.H.N.).

²⁹

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

من الياقثيات الملاح لعوب	ويا ربّ يوم أهديت لي وصيفة
بجال لسحر البابلي رحيب	تضايقت العينان منها وفيهما
وئي ضحكها كل السواد يغيب	يلوح لنا بعض السواد بلحظها
ألا إن عميشي بعدهن جديب	فيا طيب أيام ويا طيب ذكرها

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.11.
30

هي الوجوه الصباح	الأرواح	مسرة
ونرجس وأقاح		هي الرياض فورد
وطر خفوق الجناح		فسر إليها وبادر
في غدوة ورواح		حتى تنزه فيها
كل رُوح وراح		دع الربيع ودع فيه
بمؤلاء الملاح		أما كفك ربيع
يافت كالصباح		الناس ليل وأبناء
من القلوب الصباح		عويّهم كم أعلت
فهن نجل الجراح		إن كرت لسن بنجل
غزوا بغير سلاح		عويّهم حسبيهم لو
بحد الأشباح		إني أسير غرام
ولا يلين جماعي		لا أرعوي لنصح
وإن لحاني لاح		وإن وشي لي واشي
لين للأرواح		يا معشرًا خلقوا سا
إنني امرؤ ذو صلاح		بالله لا تقتلون
في الدين غير مباح		وقتل مثلي حرام

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.52.
31

عاد	والحر ليس له خلف لمي	أبحرت وعددي وأهديت الوصيفة لي
	ظباء وجرة بالعينين والهاد	وصيفة من بنات الترك واصفة
	همت بضحك تولته بإعماد	تسلّ باللحظ سيفًا باتكا فإذا
	بلى بدا لهما حجم كلا باد	رقناتنا صدرها لم يبد حجمهما

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.76.
32 Arap sevgililerinin adı.
33

ألا قل لشعدى ما لنا فيك من وطر
فإن العيون الضيقات وأهلها
إذا نظروا لم يبد إلا احورارها
وإن وجوه الترك والله جارها

ولا تطيبنا النجل من أعين البقر
بهم غلقت منّا الضمائر والفكر
وإن ضحكوا ضتموا الجفون على الحور
بدور إلى أثمانها يصرف البدر

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.108.

³⁴ Bacak kısalığı ve gövdenin uzunluğu Türklerce makbuldür.

³⁵ Eski Türk erkeklerinde de saç bırakmak âdeti vardı. Türklerin saç bıraktıklarını aşağıda Sibte b. et-Te'âvîzî divanından tercüme ettiğimiz birinci şiirden anlıyoruz.

36

و في صور الترك العجائب فلتكن
دقائق خلق الله أبلغ فيهم
أعاجم أشباه الوحوش أوابد
بنفسي قوي لحظه وهو فاتر
تضايقت العينان منه وإنه
ويقتل بالجنف الضعيف ولم أزل
مليح ولكن عنده كل جفوة
تناصر ساقاه ولكنّ منته
وقد جُمع ال ضدان فيه فردفه
متى يتجرد من شعار وأرخيت
ولم أنس إذ غازلته قرب روضة
وقلت له جئني بورد وإنما
فقال انتظري رجوع طرف أجمي به
فقال فلاورد سوى الخد حاضر
فيا حبذا تقبيل فيه ورشفه
ويا حبذا وقت أرائي معانقا

عيونكم صوراً إلى هذه الصور
وفي ذاك للألباب ذكرى ومعتبر
إذا جرحوا كانت جراحهم هدر
كذا اللحظ أقوى ما يكون إذا فتر
يوسّع في القلب الجراح إذا نظر
أعوذ ب ربي من ضعيف إذا قدر
ولم ار في الدنيا صفاء بلا كدر
طويل فما في القدر طول ولا قصر
على غاية الإطباب والمخصر مختصر
غدائه بلبس شعاراً من الشعر
إلى جنب حوض فيه للماء منحدر
أردت به ورد الخدود وما شعر
فقلت له هيهات مالي منتظر
فقلت له إني قنعت بما حضر
وبرد ثاباه إ ذا برد السحر
لقد كخوط الحيزران إذا حطر

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.108-109.

37

TÜRKLERLE İLGİLİ ARAPÇA ŞİİRLER

تقودني طوعاً إلى الهلك	جارية من طينة الترك
والترك موصوفون بالفتك	فاتنة فاتكة عينها
ولحظها أبلغ في البتك	سيف أحيها باتك حدّه
ينفك أسراها بلا فك	يفك أسراه أخوها وما
عمت جميع الدم بالسفك	يفسك بعض الدم لكنها
ومن أحيها لذوي الشرك	وي لذوي الإسلام من مثله
تضحك مني كلما أبكي	أبكي من المحرر ولكنها
ضمتها في ساعة الضحك	تكسر عينها فؤادي إذا
يا ليتها تحصل في ملكي	قد أصبحت غاية أمنيّتي

Azmi Yüksel, *al-Zamakhshari's Life and a Critical Edition of his Dîwân*, Divan, s.184.

³⁸ Yazma eser hâlinde olduğu belirtilen bu kitap, yapılan araştırmalar sonunda bulunamadığından, oradan alınan şiirlerin Arapça metinleri verilememiştir. Ayrıca bu kitabın yayımlandığına dair bir bilgi de elde edilememiştir (Y.H.N.).

³⁹ S.159, yirmi ikinci beyitten otuz üçüncü beyte kadar.

⁴⁰ S.165, elli dördüncü beyitten elli sekizinci beyte kadar.

⁴¹

فأخرت بالعشر الشم العرائن	إني لمن معشر فطس الأنوف لئن
دارت رحا الحرب أشبا المخانين	ونحن في الحلم أشباه الجمال وإن
كما لنا في الرضا نسك الرهايين	لنا لدى الحرب فتك الأسدان غضبت
كما أردنا وأبناء السلاطين	نحن السلاطين والأفلاك دائرة
إلى الحروب فأولاد الشياطين	أولادنا الجن في النادي وإن ركبو

Ahmed b. Muhammed b. Ahî, *Tarâ'ifu't-Turaf*, Ayasofya Kütüphanesi, nu:4135.

⁴² Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, Çev.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.

⁴³

بماضرة الأتراك نبطت علاقتي	أ بادية الأعراب عني فإني
جنتت بهذا الناظر المتضايق	وأهلك يا نجل العيون فإني

⁴⁴

لهم إن وقت بالسحر فيما وأحفان	وكنت أظن الترك تختص أعين
قواف هي السحر الحلال وديوان	إلى أن أتاني من بديع قريضهم
فقولهم هاروت فيه وسحيان	فأيقنت أن السحر أجمعه لهم

Ebu'l-Fidâ, el-Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer, Târîhu Ebi'l-Fidâ, Mısır ts, IV, 16.

⁴⁵ Millet kütüphanesi Râşid Efendi kitaplarından Makrizî'nin 496 numaralı *Mukaffâ'*'sının Eydemir maddesi.

⁴⁶ İbn Hacer Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, Hayradâbat ts, II, 272.

شقيق حديفة يحكى حمرة الشفق
ضوء منيرا نبدي في دجى الغسق
وان تثنى فغصن الباته الودق
والطرف في غرق والقلب في حرق
وأعطف بوص لك هذا آخر الرمق
إن العناق لائم قلت في عنقي

بي من بني التراك ظلي ساحر الحدق
يريك من خده الزاهي وطرته
إذا تبدى فيدرج السعود بدا
ناديته حين أبدي جفوة وقلبي
صلبي فقد ذبت من وجددي ومن كمدي
فقال لي بفتود من لواظظه

ATILLA YARGICI

II. ABBASÎ DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞAİRLERİ VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

ATILLA YARGICI*

Özet: Tasavvuf saf olmak, güzel ahlaka sahip olmak, kâmil insan olmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu çalışmada tasavvufun tarihçesi, bazı tasavvuf terimleri, II. Abbasî Döneminde Tasavvuf Şairleri ele alınmış ve şiirlerinden örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, ahlak, vecd, nefis, Allah, yakınlık, uzaklık, visal, fîrak, aşk, sevgi, ölü.

Sufism Poets in the Second Abbasid Period and Some Examples of Their Poems

Summary: Sufism means being purity, good morality, being perfect man. In this article, we took up history of sufism, some sufism terms, examples of sufis poets in the Second Abbasid Period. Beside we gave examples about poems of those poets.

Keywords: Sufism, morality, ectasy, flesh, The God, closness, remoteness, union, separation, passion, love, dead.

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

II. ABBASİ DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞAİRLERİ

A. Tasavvufun Anlam Çerçevesi ve Tarihçesi

Tasavvuf, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak, güzel ahlak ile ahlaklanıp kötü ahlaktan vazgeçmek, Hakka bağlılık,¹ gerçekleri almak, mahlukatın elinde olan şeylere gönül bağlamamak,² zamanın en uygun vaktinde kulun her an Hak ile meşgul olması³ gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında, sof(yün) giymek, saf olmak, ilk safta bulunmak, suffe ashâbı gibi yaşamak, kimseden incinmemek, kimseyi incitmemek, nefsinde fânî, hak ile bakî olmak, kamil insan olmak mânâlarında⁴ kullanılmaktadır.

H.İkinci asırda zühde sarılanlara “sufî” deniliyordu. Çünkü bu zahidler yün giymeye çok rağbet gösteriyorlardı.⁵ Sufî lakabını taşıdıklarında şüphe olmayan Ebû Haşim es-Sufî (H. 153.), Rabiâtü'l-Adeviyye (H. 135) ve Şakik el Belhî (H. 153) hep aynı devrin insanlarıdır. Başta Basra olmak üzere İslam âleminin muhtelif yerlerinde gruplar halinde görülen bu insanların meslek ve meşreplerine ad bulmak ihtiyacı hissedilmiş ve sufîliklerinden ilham alınarak, “tasavvuf” kelimesi seçilmiştir. Tasavvuf kelimesinin Ashâb-ı Suffa, Benu Sufe, Safevî, Yunanca hikmet mânâsına gelen sophia kelimelerinden doğduğu ileri sürülmüş, ancak “suf” yani “yün” üzerinde daha fazla durulmuştur.⁶

Suf ismi Hz. Muhammed döneminde yoktu. Bu kelime tabiîn döneminde söylenmeye başlandı. İslamiyet ilk zamanlarında nefislerini riyazet ve zahidliğe vakfedenlere “zahid, abid” gibi isimler veriliyordu. Daha sonraları ise, zahidâne hayata sulûk etmiş kimselere “sufî” dendi.⁷

Tasavvufun gayesi ahlâkın kemal mertebesine varmak için, her hususta Hz. Muhammed'in gittiği yoldan gitmek ve ruhun, cismin üzerine galibiyetini temin için alınan tedbirlerdir.⁸

Tasavvufun konusunu, nefsini bilmek, kalbini bilmek, nefsini temizlemek, kalbini temizlemek, mükâşefe, müşâhede, makamlar, kurb, vusul(visal), fena, baka, sekr, işaret ve ilham gibi kavramlar oluşturmaktadır.⁹

B. Tasavvuf Şairleri

1-Hüseyin b. Mansur el Hallâc

Hüseyin Mansur b. Hallâc'ın, M. 857 yılında Horasan'da, Merv'de, Nisabur'da, Rey veya Cibâl'de dünyaya gelmiş olabileceği rivayet edilmektedir.¹⁰ Genç yaşında sufilerden Sehl Tüsterî ile Amr Mekki'nin yanlarında kendisini tasavvufa verdi, pek sıkı ve şiddetli bir itikâf hayatına kapandı ki bu hayat bir müddet sonra vaaz ve irşad seyahatleri ile fasılalara uğramıştır. Üçüncü haccı sırasında (H. 288) Arafat'ta vakfede iken, kendisinin tezlil edilmesini ve nefsine azap olunmasını halktan alenen talep etmişti. Daha sonra Bağdat'a giderek şehir sokak ve pazarlarında şeriat ahkâmına göre kesilen hayvanlar gibi, kurban edilerek bütün Müslümanlar

namına canını feda etmek istediğini söylemiş ve oraya yerleşmiştir. El Mansur camiinin içinde cemaate hitap ederek, “Allah benim kanımı sizlere helal etti, beni katlediniz, beni öldürmek Müslümanlara farz olmuştur” şeklinde sözler söylediği rivayet olunmuştur.¹¹

Bir gün de, “Ben Hakkım” demiştir. Bir başka seferde, “Bu cübbede Hak vardır” diyerek, zahiren dine uygun olmayan sözler söylemiştir. Hallacın bu ve benzeri sözleri zamanındaki insanları iki gruba ayırmıştır. Bazıları onu tekfir ederken, bir kısmı da onun büyük bir insan olduğunu söylemişlerdir.¹² Mutasavvıfların bir kısmı da onu kendilerinden saymamaktadırlar. Ancak onu Rabbanî bir âlim, Nebî ve siddiklerden sonra gelen “muvahhid” olarak vasıflandıranlar da olmuştur.¹³ Onun kâfir olmadığını söyleyenler, Hallac’ın bu sözlerinin şiddetli muhabbetten ve vecdden kaynaklandığını ifade etmektedirler.

Hallac ilk dönemlerinde zâhid ve sufi idi. Birçok kerametleri vardı. Yaz meyvelerini kışın, kış meyvelerini yazın keramet olarak çıkarıyor halka yediriyor, elini havaya kaldırıp indirdiğinde avucunun içinde, “Allah birdir” yazan paralar bulunduğu görülüyordu. İnsana ne yaptıklarını, evde ne yiyip içtiklerini, içinden geçirdiklerini haber veriyordu. Bu sebeple ona “Hallac” isminin verildiği söylenmektedir.¹⁴

Etrafında toplanan insanlardan bir kısmı Allah’ın onda hulul ettiğine inanmaya başlamışlardı. Bazı insanlar ise onun “veli” bir kul olduğunu, bir kısımları da “sihirbaz” olduğunu ileri sürüyorlardı.¹⁵

H.309 (M. 992) yılında ayakları ve elleri kesilerek öldürülen Hallac’a yöneltilen suçlama onun Allah olduğunu ve İslam’ın mümin için farz kıldığı ibadetlerden muaf olduğunu söylediği iddiası ise de, onun işkence ve idamında siyasî fitnenin kesin amel olduğu da bildirilmektedir.

Hüseyin b. Mansur el Hallac, üzerinde çeşitli spekülasyonlar yapılan bir mutasavvıf olmasının yanında, aynı zamanda bir tasavvuf şairidir.¹⁶ Onun şiirleri tasavvufu ilgili olduğundan derin mânâlar taşımaktadır. Hallac’ın inceleyebildiğimiz şiirleri arasında tasavvufun dışında hiciv, medih, gazel gibi her hangi bir şiir türüne rastlanmamıştır. O şiiri duygu ve düşüncelerinin bir aracı olarak kullanmıştır.

İbn-i Nedim, onun “Şia”ya mensup olduğunu söylemektedir.¹⁷ Üçüncü Mekke ziyaretinden sonra Hallac, tamamen değişmiş olarak Bağdat’a döndü. Bu değişimde onun Allah ile aynılaşma duygusu daha da pekişmiş gibidir ki, Allah ile daha yakın şahsî ülfete girmiştir. Ayne’l-cem’ adı verilen bu ben-sen arasındaki şahsî ünsiyet halinde sufnin bütün fiillerine, düşüncelerine ve emellerine Allah tamamen sirayet etmiştir. Fakat ona göre, bu ittihad Bestamî’nin görüşünde olduğu gibi, zatın bütünüyle ifnası ya da iptaliyle sonuçlanmaz, bilakis onun yükselmesi ve sevgiliyle ittisali ile sonuçlanır.¹⁸

II. ABBASİ DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞAİRLERİ

Hüseyin b. Mansur el Hallac'ın Tasavvufla İlgili Şiirlerinden Örnekler.

Hallac dünya, hulul, vecd gibi hususlarda değişik kaynaklarda beyitlerine rastlanmaktadır.

Dünya ile ilgili bir şiirinde Hallac şunları söyler:

“Mugalata yapıyor dünya hep bana/ Bilmiyor muşum gibi sanki halini./ sakındırdı haramından beni Allah / Ben de helaline de dedim illallah.

Buldum kıvranırken ihtiyaçtan onu/ bağışladım lezzetini dünyaya.”¹⁹

Şairin bu mısralarında tasavvufun ileri bir boyutunu görüyoruz. O da “helallerden de uzak kalma” düşüncesidir. Bu düşüncenin İslam inancında “ifrat” bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

Bir başka beytinde ise daha da ileri gider ve şöyle der:

“Yok ihtiyacım dünyaya da benim, yok./Ulaştım her şeye, terk edip dünyayı çok.”²⁰

Şairin burada tasavvufî bir tabir olan “vasl”ı kullandığını görüyoruz. Vasl, Gâib olan Allah’a ulaşma, sevgiliye kavuşma, ona erme, onunla olma anlamlarına gelmektedir.²¹ İnsanın Allah’la vuslata ermesi tasavvufta bir mertebedir. O mertebeye ulaşan bir kimsenin, Allah’ın dışındaki şeylere hiçbir kıymet vermediği anlaşılmaktadır. Halbuki tasavvufî bir gözle değil de normal bir gözle baktığımızda insanın hem hayatını devam ettirmek, hem de âhireti kazanmak için dünyaya muhtaç olduğu anlaşılmaktadır.

Hallac, tasavvuftaki hulul nazariyesine inanmakla itham edilmektedir. Bu ithama sebep olan bir şiirinde şöyle der:

“Severim ben birini; severim kendimi;/ İki ruhuz biz, hulul eden bir bedene/. Beni gördüğünde, görürsün sen hep O’nu/ O’nu gördüğünde de görürsün hep beni.”²²

Hulûl, bir şeyin diğer bir şeye girmesi anlamına gelmektedir. Tasavvufta bu kavram, Allah’ın bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancı mânâsında kullanılmaktadır.²³

Hulûl konusunda Hallac şu beyitleri de söylemiştir:

“Hani amber miskte olur ya/Ruhumda sen varsın öylece /Hani siner ya şarap suya,/ ruhun bana siner öylece”

Hallac, vecd ile ilgili de şunları söyler:

“İstemem sevap için seni / Ya Rab ver azabımı bana./Tattım ben bütün lezzetleri /Vecd ile azabın dışımda.”²⁴

Şairin burada zikrettiği vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın tasavvuf yolunda giden bir kimseye gelen ve kalbine tesaduf eden, onu kendinden

geçiren bir durumdur.²⁵Şairin bu beyitleri, manevi olarak kendisinden geçtiği bir zamanda söylediği anlaşılmaktadır. Yoksa normal düşünebilen bir insanın Allah'ın azabını istemesi mümkün değildir.

2. Ebu'l-Kasım el Kuşeyrî

Abdülkerim b. Havazin b. Abdilmelik b. Talka Ebu'l-Kasım el Kuşeyrî'nin H. 376'da Nişapur civarındaki Ustuva mahallinde dünyaya geldiği ve H. 465'de²⁶ yahud 416'da vefat ettiği bildirilmektedir.²⁷

Arapların büyük Kuşeyr kabilesinden olduğundan dolayı bu lakabı alan Ebu'l-Kasım el Kuşeyrî, küçük yaşlarda Arapça öğrendi ve edebiyat tahsili gördü. Daha sonra Ebû Ali Hasan Ali ed-Dahhak'a intisab ederek tarikata girdi. Hocasının tavsiyesi ile devrin önemli âlimlerinden fıkıh, kelam, hadis, tefsir, şiir, kitabet, tasavvuf ve edebiyat gibi ilimleri öğrenen el Kuşeyrî, kısa zamanda tasavvufta en yüksek bir üstat mevkiine ulaştı. Edebiyat ve hitabet konusunda onun yüksek meziyetlerini öven bir zatin, "İblis onun vaaz ve nasihat meclisinde bulunsa idi, muhakkak tövbe ederdi" demiştir.²⁸

Bütün kaynakların bildirdiğine göre, Kuşeyrî, ilim ve tasavvuf sahasında elde ettiği meziyetlerin dışında, cesaretli olmak, iyi bir binici olmak, çok iyi silah kullanmak, Arapça çok iyi şiir nazmetmek ve nesir yazmak gibi şahsî meziyetlere sahipti.

Selçuklu devletinin kuruluşu ve İran'ı istilası sırasında Nişapur'da bulunan Kuşeyrî, Bu devletin kurucu olan Tuğrul Beyle birçok defalar görüşmüş, ona nasihat etmiş, ancak onun döneminde veziri Amir el Mülk el Kundurî'nin siyasî ihtirasları ve hükümdarı kıskırtması ile hapse atılmıştı. Hapisten kurtulduktan sonra Hacca gitmiş, Sultan Alparslan'ın hükümdar olmasından sonra da tekrar memleketine dönmüş, ömrünü hadis yazdırıp eserlerini okutmakla geçirmiştir. Altı oğlu olan Kuşeyrî'nin 13 eserinin bulunduğu, küçük risaleleri ile birlikte kütüphanelerde 20'ye yakın eserinin mevcut olduğu bildirilmektedir.²⁹

Kuşeyrî, tasavvuf tarihi bakımından birinci derecede önemli olan isimlerden birisidir. Onun tasavvuf anlayışı şu şekilde ifade edilebilir: Oldukça mistik, ama daha çok dogmatik. Azamî derecede sufi lakin daha fazla müteşerri... Mümkün olduğu kadar batınî bilgilere aşına olan bir arif, ama daha çok zahirî ilimlere vakıf bir âlim... Onun risalesi sayesinde zahir-batın, şeriat-hakikat, tasavvuf ve nakil barışmış ve kucaklaşmıştı.³⁰

Kuşeyrî'nin Tasavvufla ilgili Şiirlerinden Örnekler:

Kuşeyrî'nin şiirlerinde Hallac'ın şiirlerinde olduğu gibi vecd halinde söylenen anlaşılması zor ifadeler görülmez. Onun şiirleri sade ve anlaşılır ifadelerle nazmedilmiştir.

Nefis ile alakalı olarak şöyle der:

"Alkoyman nefisini kötülüklerden /daha hayırlıdır senin için, sabret./

II. ABBASİ DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞAİRLERİ

Masiva sevgisiyle olmak imtihan,/ancak getirir sana hakaret, zillet./

Sakın onlardan, sakın sen, an Allah'ı/.

Daha evla, daha büyüktür sevabı.”³¹

Şaire göre insanın Allah'a isyan etmemesi ancak nefesine sahip olmakla mümkündür. Nefse sahip olmak da sabırla gerçekleşir. Bu yüzden nefse değil, Allah'a itaat etmek gerekir. Allah'ın vereceği ecir, insanın isyan ile aldığı lezzetten büyüktür.

Kuşeyrî, uzun emeller ile alakalı olarak da, “Uzun emel besleyen, ulaşamaz ona. Teselli olmak için bakar tadına./ Ben o tesellinin ömrümde bakmadım tadına.”³²

Kuşeyrî, sahip olduğu arzularının çoğunun da gelip geçici olduğunu şu mısralarla terennüm eder:

“Erdim vuslatına nelerin, nelerin,/Şimşek gibi çakıp geçti emellerim.”³³

Tasavvuftaki visal ve hicran kavramlarını da şu şekilde dile getirir:

Kızların boynunda gerdanlık gibi,/ Uçtu gitti, güzel visal günlerim.

Hemen ardından visal gecelerinin/geldi, beyaz kıl gibi, hicran günlerim.”³⁴

Kuşeyrî bu beyitlerinde visal gecelerini, genç kızların boyunlarındaki inci gerdanlığın güzelliğine, hicran, firak günlerini ise, örgülü siyah saçların arasında çirkin görünen beyaz kıllara benzetir. Yani Allah'a ulaşmak güzeldir, ama ondan ayrı olmak pek çirkindir.

3. Ebu Bekir eş-Şiblî

Ebu Bekir eş-Şiblî, H. 247'de (M. 861) senesinde Bağdat'ta³⁵ veya Samarra'da³⁶ doğmuş, H. 334 (M. 945)'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Kendisine Cafer b. Yunus³⁷ veya Dulaf b. Cahdar denildiği de kaydedilmektedir.³⁸ Aslen Horasanlı olan bu zata “Şiblî” denmesinin de, sülalesinin Horasan'da “Şible” köyünden olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.³⁹

Önce memurluk yapan Şiblî, sonra Hayrî'n-Nessac'dan tövbe almış ve sufiliğe adım atmıştır.⁴⁰ Zengin arkadaşlarından ve makam sahiplerinden uzaklaşan⁴¹ ve fakirlerle dostluk kuran Şiblî, sonra toplumun ileri gelenlerinden olmuştur. Cüneyd-i Bağdadî onun için, “Şiblî onların tacidir” demiştir.⁴² Şiblî, tövbeden sonra Cüneyd'in halkasına dâhil olmuş ve ondan çok istifade etmiştir.⁴³

Şiblî fakih bir âlimdi. Yirmi sene hadis yazdığı, hatta İmam Malik'in Muvatta isimli hadis kitabını ezbere bildiği nakledilmektedir⁴⁴. Şiblî eser bırakmadı ise de, onun ifrat olan sözleri, telmihleri, gariplikleri, uykuya mani olmak için gözlerine tuz serpmek gibi sıhate zararlı hareketleri, şataha dair klasik mecmualarda muhafaza edilmiştir.⁴⁵

Malikî mezhebine mensup olan⁴⁶ Şiblî'ye göre tasavvuf veya sofiyye, Allah'a yönelmek ve O'na yaklaşmak demektir. Bu da onun şehvetlerinden, nefsin kötü arzularından kaçınıp, şahsiyetini Rabbanî ahlak havuzunda eritmesini, hevasını şeriata tabi kılmasını gerektirmektedir.⁴⁷ Tasavvufun başının marifetullah, sonun ise tevhid olduğunu bildiren Şiblî, "İnsan sadık tevhide ulaşırsa bütün kötü arzularından uzaklaşır" demektedir.⁴⁸

"Bu âlem benim hatırıma gelmiyor. Âlemin yaratıcısı hatırında olan bir kimsenin hatırına âlem nasıl gelir?" diyen Şiblî, bu sözleriyle vahdet-i vücûd görüşünü benimsediğini ortaya koymuştur.⁴⁹

Şiblî'nin Tasavvufla İlgili Şiirlerinden Örnekler:

Şiblî, vecd ile ilgili beyitlerinde ancak "vecd ile ayakta kalabildiğini" bildirir:

"Vecdsiz ölürdüm hasretinden ben./ Basardı kalbimi hafakanlar../ Gösterince vecd seni bende,/ her mekanda seni gördüm ben de."⁵⁰

Şiblî'ye Allah'ın mekândan münezzehe olduğu halde, her mekanda hazır ve nazır olduğu fikrini veren, onun vecd halidir. O Allah'ın kendi içinde de varlığını hissetmektedir.

Kurb Allah'a yakın olma, bu'd ise ondan uzak kalma halidir. Kurbdaki ilk derece, Allah'ın itaatine yakın olmak ve bütün zaman boyunca ona ibadet vasfı ile vasıflanmaktır. Bu'd ise Allah'ın emirlerine muhalefet etmekle kirlenmek, O'na karşı itaatli olma halinden uzaklaşmaktır.⁵¹

Şiblî bu konuda bir beytinde şöyle der:

"Bu'duna sabredemez senin,/ âdetindedir hep kurb O'nun."⁵²

Visal ve hicran konusunda ise şöyle der:

"Alıştırdınız beni visale, ne hoş,/ attınız beni hicrana, ne zor."⁵³

Burada şair, zahiren şeyhine visal ve ondan hicranı zikretmekte, ama asıl olarak Allah'a visal ve ondan ayrı kalmayı kastetmektedir.

Şair aşk ile ilgili de şöyle der:

"Aşığım ben insanların gözünde, doğru./Kimse bilmez ki, benim aşkım kime doğru."⁵⁴

Zühd ve tasavvuf anlayışında aşk, ilahi bir anlam taşır. Bu sebeple Şiblî, bu beyitlerde kendisinin hak aşığı olduğunu dile getirir.

Allah adına olmayan sevgilerin nasıl boşa gideceğini ise şu beytiyle terennüm eder:

"Çürümüş kemiklerim dirilir bir gün/ Boşa gider hep sevgileriniz o gün."⁵⁵

II. ABBASİ DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞAİRLERİ

Şair bu beytinde, Allah için olmayan sevgilerin nasıl havada kalacağını hatırlatıyor.

Ölmeden evvel ölmek sırrını ise şu şekilde dile getirir:

“Diri zannedersin beni sen, ölüyüm ben, ölü./ Ağlar bir yanımda öbür yanıma, hicrandan ötürü.”

Burada şairin, kendisini hayatta iken ölü farz ettiği ve nefsin kötü arzularından böylece uzak kalmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Şairlerin şiirleri ile ilgili daha fazla örnekler vermek mümkündür. Ama biz bir makale çerçevesinde bu kadarla iktifa ediyoruz.

Sonuç: II. Abbasî Döneminde tasavvuf şiirleriyle ön plana çıkan üç şahsiyet gözükmemektedir. Bu şairler tasavvufun ön gördüğü ahlaki yaşayan insanlardır. Kuşeyrînin bazı şiirlerini, Hallac ve Şibli'nin ise çoğu şiirlerini manevî sarhoşluk ya da vecd halinde söyledikleri anlaşılmaktadır. Bu yüzden ancak tasavvufu ilgilendirenlerin anlayabileceği kurb, bu'd, visal, firak, hicran, hulul gibi terimleri sıkça kullandıkları görülmektedir. Mutasavvıf şairlerin, tasavvuf şiirlerinin dışında hiciv, medih, fahr, mersiye gibi şiir örneklerine rastlanmamıştır. Şairlerin kendi ifadelerinden, tasavvufta en yüksek mertebeye ulaşan vahdet-i vücud mertebesine ulaştıkları ve şiirlerine de bu anlayışı yansıttıkları anlaşılmaktadır.

¹ Mehmet Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1985, s.4.

² Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul, 1969, s.29.

³ İz, *a.g.e.*, s.38.

⁴ Süleyman, Uludağ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 470.

⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1993, s.11.

⁶ Öztürk, *a.g.e.*, s.13-15.

⁷ İz, *Tasavvuf*, s.83-84.

⁸ İz, *a.g.e.*, s. 72-74.

⁹ İz, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁰ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Nedim, *Fihrist*, s.269, Beyrut, tarihsiz.

¹¹ Lois Massignon, “Hallac”, MEB İslam Ansiklopedisi V;I, 168.

¹² İbn-i Esir, *el Kamil*, VIII, 76.

¹³ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 132.

¹⁴ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 133.

¹⁵ İbn-i Esir, *el Kamil*, VIII, 126.

¹⁶ Ahmed El İskenderî vd., *el Mufasssal fî Tarihi 'l-Edebi 'l-Arabî*, Darü'l-İhyai ve'l-Ulûm, Beyrut, 1994, s. 234.

¹⁷ İbn-i Nedim, *Fihrist*, s. 270.

¹⁸ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.221.

¹⁹ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 134.

²⁰ İbn-i Kesir, *a.g.e.*, XI, 136.

²¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.512.

²² İbn-i Hallikan, *Vefayâtü 'l-A'yan*, Beyrut, tarihsiz, III, 141.

²³ Louis Massignon, “Hulul”, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1950, V/I, 584-585.

- ²⁴ İbn-i Kesir, *a.g.e.*, XI, 134.
- ²⁵ Abdülkerim b. Hevâzin El Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (trc. Süleyman Uludağ) İstanbul, 1981,189-190.
- ²⁶ İbn-i Hallikan, *Vefeyât*, III, 207.
- ²⁷ İbn-i Esir, *el Kamil*, IX, 327.
- ²⁸ Ahmet Ateş, “*Kuşeyrî*”, MEB, İslam Ansiklopedisi, VI, 1035-1038; İbn-i Hallikan, *Vefayât*, III, 205-206.,
- ²⁹ Ahmet Ateş, “*Kuşeyrî*”, İslam Ansiklopedisi,, 1036.
- ³⁰ El Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (trc. Uludağ), s. 20-21.
- ³¹ Muhammed b. Şakir El Kutübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, Beyrut, tarihsiz, s.311.
- ³² İbn-i Hallikan, *Vefayât*, III, 207.; İbn-i Kesir, *Bidaye*, XII, 107.
- ³³ İbn-i Hallikan, *a.g.e.*, III, 207.; İbn-i Kesir, *a.g.e.*, 107.
- ³⁴ El Kütübî, *Fevâtü'l- Vefayât*, II, 312.
- ³⁵ Lois Massinon, “*Şibli*”, EB İslam Ansiklopedisi, XI, 317.
- ³⁶ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 214-215.
- ³⁷ Ebu'l-Felah Abdi'l-Hay b. el İmad El Hanbelî, *Şezarâtü'z-Zeheb*, yayın yeri yok, 1979, II, 338.; Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali el Bağdadî, *Tarih-u Bağdat*, Beyrut, tarihsiz, XII, 389.
- ³⁸ İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 214.
- ³⁹ İbn-i Kebir, *a.g.e.*, XI, 214.
- ⁴⁰ İbn-i Hallikan, *Vefayât*, II, 251-252.(Hayrû'n-Nessac, 120 sene yaşamış bir sufi şeyhidir. Asıl adı Muhammed. b. İsmaildir. “Korku Allah'ın kırbağıdır. Onunla kötü ahlaka alışmış nefislerimizi hizaya getiririz.” Sözü meşhurdur.Bkz. el Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Kahire, tarihsiz, s. 35.)
- ⁴¹ Abdulhalim Mahmud, *Ebû Bekir eş-Şibli*, Kahire, tarihsiz, s. 29-30.
- ⁴² Lois Massignon, “*Şibli*”, MEB İslam ansiklopedisi, XI, 316.; İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 215.
- ⁴³ Abdulhalim Mahmud, *eş Şibli*, s. 31-33.
- ⁴⁴ El Hanbelî , *Şezarâtü'z-Zeheb*, II, 338.
- ⁴⁵ Lois Mosignon, “*Şibli*”, MEB İslam Ansiklopedisi, XI, 317.
- ⁴⁶ İbn-i Hallikan, *Vefayât*, II, 273.;el Kuşeyrî, *Risale*, s. 26.
- ⁴⁷ Mahmud, *eş-Şibli*, s.36.
- ⁴⁸ Mahmud, *a.g.e.*,s.41.
- ⁴⁹ Mahmud, *a.g.e.*, s. 58.(Vahdet-i vücud, ‘Bir bilme, Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuurunda olma’ şeklinde tarif edilmektedir.) Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 507.
- ⁵⁰ El Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdat*, XIV, 390.
- ⁵¹ El Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (Uludağ), s. 213-214.
- ⁵² İbn-i Hallikan, *Vefayât*, II, 275.; El Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdat*, XIV, 392.
- ⁵³ İbn-i Hallikan, *a.g.e.*, II, 273.; İbn-i Kesir, *el Bidaye*, XI, 216.
- ⁵⁴ İbn-i Hallikan, *a.g.e.*, II, 275.
- ⁵⁵ El Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdat*, XIV, 391.

**OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR
MEHMET MESUT ERGİN***

Özet: Bu çalışmada; 1517 yılında Arap topraklarının Osmanlı Devletinin hâkimiyeti altına girmesinden, Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği 1798 tarihine kadar olan sürede kaleme alınan Arap şiirinde, ihvâniyyât, gazel, dinî öğeler, eleştiri, zararlı kabul edilen içki, sigara vb. toplumsal alışkanlıklar gibi göze çarpan birçok sosyal unsur ele alınmaktadır. Araştırmanın amacı, Arap toplumunun sosyal dinamiklerini, önemli ipuçları sunan şiirler bağlamında ele alarak, bu dönemin sosyal ve kültürel yapısına bir nebze de olsa ışık tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Sosyal Tema, Eleştiri, Şiir, Osmanlı Dönemi.

The Social Themes in Arabic Poem in the Ottoman Period

Summary: In this study, we have dealt with the social themes such as love, poetic letters, social criticism, wine, cigarette religious subjects and others which were in Arabic poem in the era of the Ottoman supremacy from 1517 to Napoleon's invasion to Egypt 1798. The goal of this study is to throw lights and present a panoramic picture to Arab society and their cultures at that period through the poem that gives us some important clues.

Keywords: Arabic literature, criticism, poem, the Ottoman period.

* Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (emesut@dicle.edu.tr).

1. GENEL YAŞAMLA İLGİLİ KONULAR

1.1. İhvâniyyât

İhvâniyyât¹, halkın sosyal ilişkilerini güzel bir şekilde yansıtan unsurların başında yer almaktadır. Şairlerin duygu ve düşüncelerini ifade ettikleri bu tür şiirler, aynı zamanda dilsel becerilerin sergilendiği bir alan olmuştur. Kuşkusuz İhvâniyyât, akrabalık bağlarını güçlendiren, şairle dostu arasındaki dostluğu pekiştiren, bazen de şairle yönetici kesim arasında bir yakınlığı temin eden bir köprü görevi görmüştür. İhvâniyyât, kutlama, taziye, sitem, özür, ziyaret ve farklı amaçlarla kaleme alınmış duygu yüklü manzumelerden oluşmaktadır.

1.1.1. Kutlama (Tehni'e):

Şairler, bu sanatı dinî bayramlar, düğün, doğum, hastalıktan kurtulma ve üstlenilen görevler gibi o günün sosyal realitesiyle alakalı farklı münasebetler dolayısıyla eş ve dostlarına karşı besledikleri samimi duygularını, hocalarına ve büyüklerine karşı sevgi ve saygılarını dile getirmek amacıyla sıkça kullanmışlardır.

Bir bayram vesilesiyle Halepli şairlerden Ahmed b.Mûsâ², dostu Kemâl eş-Şâfi'î'ye³ bir şiir yazarak bayramını kutlamakta ve ona dua etmektedir⁴:

تَهَنَّ بِعِيدِ قَدْ أَنَاكَ عَلَى يَمِينٍ يُبَشِّرُ بِالْعُفْرَانِ وَالْعَتِيقِ وَالْأَمْنِ
وَعِشْ سَالِمًا مِنْ كُلِّ مُنْيَةٍ وَمَنْ شَرَّ ذِي شَرٍّ وَمَنْ ذِي

Sana uğur getirip başışlanma, özgürlük ve huzuru müjdeleyen bayramla sevin

Bütün hasetçilerin emellerinden, kötülerin ve kin tutanların şerrinden uzak olarak sağlık içinde yaşa.

Yine bir bayram vesilesiyle 1103/1691 yılında es-Seyyid Sa'dî⁵ amcası Abdulkerîm İbnu'n-Nakîb'e⁶ bir kaside göndererek duygularını dile getirmektedir⁷:

يا سَيِّدَ السَّادَاتِ وَالوَاحِدَ الْمُعْدُودَ
فِي كُلِّ عِيدٍ دُفْتُمْ وَسَلَامَةً وَبِرْعَادٍ عَيْشِ
كُنْ فِي أَمَانِ اللَّهِ تَهْوَى مِنَ الْإِسْعَادِ

Binlerce kişi içerisinde sayılı ve tek olan eşrafın ve efendilerin efendisi Mutluluk, selamet ve sağlıcakla kalın bütün bayramlarda

Emanet olun Allah'a sizi gönlünüzü hoş tutan şeylerin çevrelemesi temennisiyile.

İbnu'n-Nehhâs⁸ torununun doğumu vesilesiyle oğlu İbrâhîm'e bir kaside yazarak onu kutlamaktadır⁹:

MEHMET MESUT ERGİN

أَنَا بَشِيرُ الْوَلِيدِ فَسَاقَ إِلَيْنَا حَيَاةً

Yeni bir doğumun müjdecisi geldi bize, hayat ve mutluluk verdi bize.

Şihâbüddîn el-Bekrî, görme özürlü dostu ve arkadaşı Affüddîn'e, gözlerine yeniden kavuşması münasebetiyle, verdiği nimetlerden dolayı Allah'a şükürü içeren duygu yüklü bir kaside yazarak, bu olay karşısında sevincini dile etmektedir¹⁰.

حمداً لما أولاك مولاك من نعمائه الظاهرة الخافية
قد نَوَّرَ الأبصارَ من نوره فالعين كالسمع
يهني عفيف الدين غوث قطب الملا أنواره
فالحمد لله وشكرا له على زوال العلل

*Hamdolsun sana gizli-açık nimetleriyle ihsanda bulunmasından
Aydınlatı gözleri nuruyla ve göz tıpkı kulak gibi işler oldu
Parıldayan ışıkları, Halkın yardımcısı ve insanların kutbu olan
Afîfuddîn'i kutlar*

Geçmişteki hastalıkları giderdiğinden dolayı Hamd ve şükürler olsun Allah'a.

Ahmed el-Keyvânî¹¹, dostlarından biri olan Şam müftülerinden Alî Efendî el-Murâdî'ye müftülük makamına atanması münasebetiyle tebrik amacıyla bir kaside yazar. Kasidesinde, kendisine sitem etmemesini talep ederek onun âlim kişiliğine vurguda bulunmuş, içinden çıkılmaz nice problemi engin bilgisiyle doğru bir şekilde çözdüğünü, bundan dolayı da ona karşı yapılabilecek en iyi şeyin saygı, sevgi ve övgüden geçtiğini söylemektedir¹²:

فلا تعتب على فقيد حاضر مثل
و قام بواجب بلا زيف و لا
بأراء موكلة بكشف المعضل
وملح غير بشعر غير
فلا زالت لها عمر بلا

*Sitem etme sakın yitik bir sarhoşun naralarına.
Fetva verme görevini, doğru yoldan sapmadan ve hatasız ifâ etti.
Önemli problemleri, isabetli görüşleriyle çözüme (kavuştu).*
*Çalıntı olmayan bir şiirle orta yollu bir övgü.
Süresiz bir ömrü olacaktır övgülerinin.*

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

Sunulan örnekler ışığında bu dönem şairlerinin bayram, düğün, sünnet vs. güzel münasebetleri değerlendirerek kasideleri aracılığıyla kutlamalarda buldukları, dönemin sosyal hayatına ışık tuttıkları görülmektedir.

1.1.2. Taziye

Ölüm bilindiği gibi önemli sosyal olaylardan birisini teşkil etmektedir. Gözyaşları sel olup akar, kalpler acıyla kıvrılır bu önemli sosyal vaka karşısında. Yakınıni kaybeden kişi böyle bir durumda başına gelen bu musibet karşısında kendisini teselli edecek, acılarını paylaşarak hafifletecek ve baki kalmanın sadece Allah'a ait olduğunu hatırlatacak bir kişiye ihtiyaç duyar. Bu vesileyle acılı kimse dost ve yakınları tarafından ziyaret edilerek taziyesi yapılır.

Kişinin evladını kaybetmesi belki de bu tür acıların en büyüğüdür. Çünkü kalbinin yekparesini kaybedip ölümün kasveti karşısında aciz düşerek acı gerçeği kabullenmenin dışında yapabileceği hiçbir şey yoktur. Şairler de bu gibi durumlarda duygularını büyük bir içtenlikle ifade ederek gerek dostlarını gerekse kendilerini yazdıkları kasidelerle teselli etmeye çalışmışlardır. Dimeşk'li şairlerden İbnu'n-Nakîb¹³, ölen kardeşi için kaleme alıp Ebu'l-Vefâ el-'Urdî'ye¹⁴ gönderdiği mersiyesinde iki oğlunun vefat etmesi dolayısıyla taziyelerini sunmaktadır¹⁵:

ذالك الذي قد كان مَرَّةً وَقَرَّارَ قَلْبِي بِلْ وَأَعْظَمَ
قد كنت أرجو أن عَنِّي وَيَجْمَلُ بَعْدِي
فَتَكَلَّمْتُ مَخْذُومِيْنَ كُلِّ قد كان في أفق السُّعُودِ

O kimse ki gözümün nuru kalbimin parçası hatta bundan daha da öte bir durumdu

Daha uzun yaşamasını ve benden sonra yükümü hafifletmesini temenni ediyordum

Yıldızların ufkunda her biri birer hilal olan iki mahdumunu kaybettin.

Şair Mustafâ b. Ahmed Paşa et-Terzî¹⁶ de, vefat eden oğlu için kendi kendini teselli etmek amacıyla yazdığı mersiyesinde oğlunu kaybetmenin verdiği acıyla yanıp tutuşmaktadır¹⁷:

فبانوا وأصْبَحْتُ من أَلَيْفَ الشَّحُونِ خَلْدِيْنَ
فَمَا أَجْلَدُ الْقَلْبَ فِي وَيَا قَلْبُ صَبْرًا لَهْدِي

*Uzaklaştılar ve onlardan sonra hüznün dostu, kederin arkadaşı oldum
Felaketler karşısında ne kadar da metin bir yürek, sabır ey kalp bu onulmaz yaralara karşı.*

Bu örnekler ışığında, şairlerin toplum hayatının acı gerçeği ölüm karşısında gerek yakınlarını, dost ve ahabplarını gerekse de kendilerini teselli edip taziyede bulunmak, onlarla acılarını paylaşıp sabır dilemek için kalem-

lerini konuşturarak kasideler yazdığını görüyoruz.

1.1.3. Sitem ve Özür Dileme

Bilindiği gibi hatasız kul yoktur. Her insan bilerek veya bilmeyerek dost ve ahabplarına karşı bazı hatalı davranışlarda bulunabilir. Böyle hatalı davranışlar karşısında ya kendisi sitemde bulunur veya siteme maruz kalabilir. Sitem de bilindiği ancak dostlar arasında olur. Sevginin diğer bir tezahürü olarak kabul edilen gerek sitemle ilgili olarak gerekse de hatalı davranışlar ya da yanlış anlaşılmalara dolayısıyla özür dilemeleri içeren birçok kasidenin yazıldığını görüyoruz.

Ahmed b. Şâhin'le¹⁸ Ebu't-Tayyib el-Gazzî¹⁹ arasında karşılıklı büyük bir sevgi ve saygıya dayalı ilişki bulunmaktaydı. Daha sonra bilinmeyen bir sebeple bu ilişki kesintiye uğramış, bunu telafi etmek amacıyla Ahmed b. Şâhin, dostu el-Gazzî'ye karşı samimi duygularını, sitem ve özürnü içeren bir kaside yazmıştır²⁰:

أَلَمَّتْ أَيْدِي الْحَطَبِ سَائِمَةً	عَلَى أَمَّا الْعُنْتَى تَكُونُ لَدِي
لَأَيَّةٍ حَالٍ يَا ابْنَ خَيْرِ أُرُومَةٍ	أَذَاذٌ عَنِ الْعَذْبِ الرُّلَالِ بَلَا
وَلَوْ أَنِّي وَاقَعْتُ عَمْدًا جَرِيئَةً	لَمَا كَانَ بَدْعًا مِنْكَ دَاعِيَةً
وَلَكِنِّي وَاللَّهِ أَعْلَمُ لَمْ أَكُنْ	لَأَقْطَعُ أَوْصَالَ الْمَحَبَةِ كَالِإِرْبِ
وَلَمْ أَسْتَيْزِرْ حَزْبَ الْفَجَارِ وَلَمْ	مُسْتَيْلَمَةً إِذْ رَامَ الْفَلْعَةَ الْحَجْبِ
وَهَبْتُ أَنِّي مَارَسْتُ ذَلِكَ كُتْلَةً	فَحَسْبِي مِنَ الْإِعْرَاضِ يَا أَمَلِي

Sitem sadece sevenler arasında olduğu halde, zamanın musibetlerinin neden olduğu azarlama beni çepeçevre kuşattı

Ey asil kimsenin oğlu, her halükarda tatlı suyu içmekten vazgeçebirim

Şayet bilerek bir kusurda bulunmuş olsam bile bu denli yergiyi gerektirecek bir şey olmadı

Allah daha iyi bilir ki muhabbet bağlarını bir organı paralarcasına kesen biri olmadım

Ficâr harbine neden olmadığım gibi Museylemetu'l-Kezzâb'ın iddialarının peşinden de gitmedim

Farz et ki, tüm bunları yaptım, yetmez mi bana yüz çevirerek verdiğin ceza ey benim umudum.

Burada Ahmed b. Şâhin'in sebebini bilmediği bir durumdan dolayı el-Gazzî'nin sert bir tepkisiyle karşı karşıya kaldığını ve onun dostuyla tıpkı eski günlerinde olduğu gibi aralarında sevgi ve muhabbetin bağlarının oluşmasını istediğini görüyoruz. Ahmed b. Şâhin, kesin bir şekilde Ficâr harbi veya Museylemetu'l-Kezzâb'ın iddialarının peşinden koşmak gibi bu kadar kızgınlığa ve tepkiye yol açacak bir suç da işlemediği halde bu din-

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

mek bilmeyen öfke ve kızgınlığın neden hâlâ devam etmekte olduğunu ifade eder. Daha sonra, onun tüm bunları yapması halinde bile şimdiye kadar maruz kaldığı tepkilerin kâfi olduğunu dile getirdiği görülmektedir.

1.1.4. Davet ve Ziyaret

Şairlerin, sosyal hayatın çeşitli alanlarında birtakım münasebetleri değerlendirerek şiirler yazdıklarını görüyoruz. Bu alanlardan birisi de yaptıkları davet ve ziyaretlerdir.

İbnu'n-Nakîb, Şeyh Ramadân el-'Utayfî²¹ ve kardeşini Dimeşk'te bulunan Cebel Kasyûn'a davet ettiği kasidesinde alışlageldiği üzere selamla başlayarak oranın tabii güzelliklerini görmeye çağırmaktadır²²:

رُبْحَانِي رَوْضِ الإِخَاءِ	أَفْقِ الصَّفَاءِ وَزَهْرِي
أَصْفِيكُمْ أَمِي السَّلَامِ	بِتَحِيَّةِ مَسْكِيَةِ الأَنْفَاسِ
عَنْ جَنَّةِ فِي قَاسِيُونِ	فِيهَا الشَّمَالِ عَلِي

Kardeşlik bahçesinin iki reyhanı, arı temiz ufkun iki nuru, neşemin iki çiçeği

Benden size nefesleri misk gibi kokan bir selam ile selam olsun

Size mersin ağacının dalları üzerindeki kuzey rüzgârını barındıran bulutla kaplı Kasyûn'da bulunan bir cennetten bahsediyorum.

Burada şairin davetini tabiat vasfıyla yaptığını görüyoruz. Sanki şair, davet ettiği bu kişilerin tabiatın çekiciliği sayesinde gelmelerini sağlamak istemiştir.

Abdulğani en-Nablusî²³, 1085/1674 yılında, her yerin yemyeşil bir örtüye büründüğü bir ilkbahar günü dostlarıyla beraber Dimeşk'in en eski mahallelerinden biri olan Sâlihiye'de bulunan bir bahçeye giderek sabahtan akşama kadar orada kalırlar. Ancak bazıları oraya gitmekte gecikince bir kaside yazarak onları beklediklerini ifade etmektedir²⁴:

نَحْنُ فِي رَوْضَةٍ	غَضَّةِ النَّبْتِ رَحْبَةٍ
وَعَلَيْنَا مِنَ الزَّهْوَرِ	وَرَقِيقِ السَّحَابِ
فَتَفَضَّلْ فَإِنَّا فِي	وَاشْتِيَاقِ وَأَمْرِنَا غَيْرِ

Biz taze bitkilerle geniş alanları havi yaylalar arasındaki bir bahçedeyiz

Üzerimizde çiçeklerden oluşan bir revak ve bir kuşun kanatları gibi ince bir bulut bulunmaktadır

Buyur gel. Herkesçe bilindiği üzere biz seni büyük bir özlemle beklemekteyiz.

1.1.5. Yazışmalar (Murâselât)

Bu dönem, bir veya birden fazla şair arasında birbirlerine sevgi ve saygılarını şiirle ifade eden karşılıklı yazışmaların yanı sıra farklı ilmî konuların işlendiği adına ilmî diyebileceğimiz şiir örnekleriyle doludur. Özellikle ikinci tür şiir, Osmanlı döneminde büyük bir yaygınlık kazanmıştır.

Birinci türde şairler hem dost ve ahabplarına duygularını ifade etmek hem güzel vakit geçirmek hem de dilsel beceri ve yeteneklerini sergilemek amacıyla birbirlerine karşılıklı şiirler yazmışlardır.

Abdulğani en-Nablusi, dostu Ahmed es-Safedi²⁵ ile Mevlevî zaviyesinde bulunan bahçeye gittikleri bir gün tabiatın güzel ortamında dostuna şiir söylemeye başlar²⁶:

طيوّرُ على عيدائهنَّ تغرُّ والأذان منا

Dallarında ötüşen kuşları kulaklarımız işitmekte

Ahmed es-Safedi de bu şiirin devamını aynı vezin ve kafiyeyle getirir²⁷:

وقد مَدَّت الأَغصانُ فينا وللشمس فيما بينهن

Dallar gölgeleriyle bizi çepeçevre kuşattı ve bir güneş doğdu aralarında.

İkinci tür olan ilmî yazışmalarda ise şairler, şiir yetilerini daha çok bazı ilmî konuların aydınlığa kavuşması amacıyla kullanmışlardır. Örneğin el-Hilâlî²⁸, İsmâ'îl en-Nablusi'ye²⁹ yazdığı bir kasidesinde ondan fikhî bir problemi açıklığa kavuşturmasını istemektedir³⁰:

أمولاي إسماعي لَ يا خيرَ ويا فاتحا بابا من العلم
ويا روضَ فضلٍ أَيْتَعَتْ ويا بَجْرَ عِلْمٍ فاضٍ لما
سألتك عن شَخْصٍ تَحَرَّرَ وَنِصْفُ رَقِيقٍ لَمْ يَجِدْ عَنْهُ
حفا واعتدى عَمْدًا على يدِ وَأَفْصَلُ عَضُوا بالدماءِ
فماذا عليه للذي حاز وما نصُّ حَكَمٍ بالشريعة

Ey efendim İsmail, ey ümitlerin en hayırlısı, ey ilimde yeni bir kapı açan umudumuz

Ey meyveleri olgunlaşan fazilet bahçesi, dalgalandığında taştan ey ilim denizi

Sana, bir çıkış yolu bulamadığım yarısı özgür yarısı da köle olan bir şahsın durumunu sormaktayım

Bu kişi kendine kasten düşmanlık yapıp zulmederek kana bulanmış bir organımı ayırdı

Yarısını elde eden böyle birinin şeriata göre hükmü ne ola?

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

İsmâ'îl en-Nablusî de buna aynı vezin ve kafiyeyle aşağıdaki şiirle karşılık verir³¹:

أَكْمَلُ هَذَا الْعَصْرَ فِي الْعِلْمِ وَمَوْضَحَ مَا مِنْ غِيهَبِ الشُّكِّ
لَقَدْ أَهْدَرَ الْجَانِي بِذَلِكَ عَضْوَهُ وَإِنْ كَانَ عَضْوًا بِالْدمَاءِ مَضْرَجًا
وَقَدْ فَقَدَ الْمَوْلَى يَدَيَّ عَبْدَهُ لَهَا بَدَلَ بِلِ خَابٍ مِنْ ذَلِكَ
فَهَاكَ جَوَابًا لَا بَرَحَ مَسْدَدًا بِحَيْدَا مَفِيدَا لِلْفُرُوعِ مَخْرَجًا

Ey bu asırda ilimde ve hikmette kâmil, şüphenin karanlığında kararalarını açıklığa kavuşturan kimse

Cani bu şekilde organını heder etmiştir; uzvu kan içerisinde kalsa da Efendisi, kölesinin bir elini kaybetmiştir. Bunun bir bedeli yoktur ancak umutları boşa çıkarmıştır.

İşte sana teferruata dair problemleri hâlâ faydalı ve yararlı bir şekilde çözen bir cevap.

1.2. Gazel

Şairlerin sevdiklerine karşı hissettiklerinin, coşkulu ifadeler halinde söz sanatıyla sergilenmesi olan gazel³², gerek Arap edebiyatında ve gerekse diğer milletlerin edebiyatlarında sosyal bir olgu olarak yaygın bir şekilde yer alan önemli bir sanat dalıdır. Bu nedenle şairler gazele hem kasidelerinin girişlerinde yer vermişler, hem de müstakil kasideler yazmışlardır³³.

Her edebî dönemde olduğu gibi Osmanlı döneminde de gazele büyük yer verilmiştir. Bu dönemde gazel, müstakil kasideler, kıtalar ve farklı konularda yazılmış kasidelerin mukaddimleri olarak görülmektedir³⁴.

1.2.1. Sevgilinin Özellikleri

Bu dönemde de şairler kadını fizikî olarak tanımlamakta, eski şairlerin şiirlerinde yer alan anlam, teşbih ve betimlemelere benzer bir şekilde tasvir ederek bize onun yüzünden, gözlerinden, göz kapaklarından, yanaklarından ve boynundan bahsetmektedir.

el-Keyvânî, kadının yüzünü güneş ve dolunaya benzetmektedir³⁵:

ومحياك أم س أم البدر

Ve yüzün, güneş mi yoksa dolunay mı?

İbn Ma'sûm³⁶, Araplar tarafından sevilen mahmur gözlerden siyah dudaklardan bahsetmektedir³⁷:

أَمْ وَالشَّفَاهُ اللَّعْسِ وَالْأَعْيُنِ لَقَدْ جُحِلَتْ طَبْعًا عَلَى حُيْبِهَا

Siyah dudaklar ve mahmur gözler ise, bende onlara karşı doğal bir sevgi yaratıldı

Mencik Paşa ed-Dimeşki³⁸ de sevgilinin nergis gibi baygın bakan gözlerine ve al yanaklarına yemin etmektedir³⁹:

قسماً
ه وخذّه

Gözlerinin nergisine, kırmızı yanağına yemin olsun

Araplar şiirlerinde, kadının zarif ince boylu olması gerektiğini sıkça ifade etmektedirler. Bu durumu el-Keyvânî şu dizesiyle betimlemektedir⁴⁰:

بهر
ن منه

Gözlerin ona bakışı, zarif ince boyunu sarsmaktadır.

Osmanlı dönemi Arap şiirindeki sevgili ay parçasıdır, zaman zaman güneştir. Boyu servi ağacı gibi ince ve zariftir. Alyanakları gülü andırmaktadır. Gözleri nergis gibi baygın bakar. Yani bu dönemde de şairlerin gönüllerinde yatan sevgilinin fiziksel özelliklerinin Arap şiirinde süre gelen geleneksel çizgiyle örtüştüğü görülmektedir.

1.2.2. Vuslat ve Ayrılık

Aşk, bilindiği gibi kavuşmayı ve ayrılığı, sevgi ve düşmanlığı, hoşnutluğu ve zaman zaman da kızgınlığı içinde barındıran bir duygu selidir. Bu nedenle şiirlerde bazen şairlerin sevinçlerini bazen de hüznlerini ifade eden duygularına tanık olmamız gayet tabii bir durumdur. Bu dönemde de şairlerin, sevgilileriyle buluşmalarını, sitemlerini, ayrılık acısını ve vuslatı temin etmek maksadıyla bağışlanma taleplerini şiirlerine yansıttıkları görülmektedir.

Ebu'l-Mevâhib el-Bekrî⁴¹ kendisine hitaben sevgilisinin geri dönerek kalbi yaralı bu aşığa şifa olup olamayacağını soruyor. Bu soruya karşılık kalbi büyük bir iyimserlikle evet senin bu arzun yerine gelecek diyor⁴²:

فيا هل ترى بعد هذا
يزول الصدود ويرضى

نعم هو ذاك
بأوفر حظ وأوفى

Acaba bunca ayrılıktan sonra yüz çevirme sona erip sevgili hoşnut kalacak mı?

Evet, senin bu arzun en güzel şekliyle yerine gelecek.

Bilindiği gibi ayrılık acısına katlanmak özellikle seven bir kalp için oldukça zor bir durumdur. Öyle ki bazen neredeyse o kişiyi helake götürür. Bunun ilacı ise günün birinde sevgiliye kavuşma umududur.

el-Keyvânî de ayrılık acısını, çektiği sıkıntıları dile getirerek kalbinin elem ve ıstıraptan giderek eriyip gittiğini, geceyi uykusuz, hasta, biçâre olarak geçirdiğini, buna paralel olarak vücudunun da gün geçtikçe zayıfladığını ifade etmektedir⁴³:

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

على القلب المعذبِ ويا دمعي عليك بأن
أبيت مسهدا قلقا حزينا وامقا فردا غربيا
فؤادي كله أمسى لهيبا وجسم كله أضحى

Ey gözyaşım! Acılı kalbin erimesi gerektiği (gibi) senin de akman gerekir.

Geceyi uykusuz, stresli, hasta, üzüntülü, aşık, yalnız ve garip olarak geçirdim.

Kalp tümüyle alev olup bütün vücut eridi.

Ahmed el-Cezerî⁴⁴ de ayrılık acısının ilacının sevgiliye kavuşum umudunda olduğunu şu dizelerle dile getirmektedir⁴⁵:

ما عشئت من ألم لو لم أطل أمل

Vuslat umudu olmasaydı ayrılık acısını yaşamazdım.

Yukarıda zikredilenler ışığında ortaya çıkan sonuç Osmanlı dönemi Arap şairlerinin klasik gazelin dışına çıkmadıklarıdır. Gerek sevgilinin özellikleri gerekse de şairin sevgiliyle olan muhabbetiyle alakalı serd edilen benzetmeler, sıfatlar veya anlamlar İmru'u'l-Kays, Ebû Nuvâs, A'şâ ve 'Umer b. Ebî Rabi'a gibi gazelleriyle ünlü şairlerin şiirlerinde yer alan özellikler ve teşbihlerle örtüşmektedir. Buna ek olarak bu dönemdeki gazellerin sıkça tabiat güzelliğiyle veya içki ve şarapla ilintilendirildiği de gözden kaçmamaktadır.

1.3. Keyif Veren Maddeler

1.3.1. İçki

Bilindiği gibi Arap edebiyatının önemli şiir türlerinden birisi de hamriyyât adı verilen içki şiiridir⁴⁶. Diğer dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de yazılan şiirlerde içkinin önemli bir yer tuttuğunu görürüz.

Bu döneme genel olarak baktığımızda toplumda içki kullanımının çok yaygın olduğunu görürüz. Bunu farklı sebepleri olmakla birlikte daha çok toplumda yaşanan ahlaki ve sosyal çöküntünün etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Mısır ve Şam'da üzüm ve hurmanın bol olarak bulunması da ilave bir etken olarak zikredilebilir⁴⁷.

O dönem toplumunda baş gösteren ve çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyal ve ekonomik problemlerin geniş halk katmanlarına yayılması - İslam'da yasak olmasına rağmen- içki tüketiminde büyük bir artışa sebebiyet vermiştir. Halk, kendisini çepeçevre kuşatan problemlerinden bir nebze de olsa uzaklaşıp rahatlamak, onları hafifletmek veya unutmak için çareyi içkiye başvurmakta bulmuştur. Tabiidir ki bu durum içkinin bir sosyal olgu olarak şiirde de büyük bir yankı bulmasına neden olmuştur.

İbrâhîm el-Ekremî⁴⁸ bir şiirinde bu durumu güzel bir şekilde yansı-

maktadır⁴⁹:

هاجها هاتِ نَصْطَبِخِ يا	فقد تناهتْ حُطُوبُنَا
هي شمسٌ والهَمُّ ليلٌ	يُلُّ والشمسُ في الوجودِ
عَلَّنَا نَقْطَعُ الزَّمانَ	لا نُبالي بما جرى يا
فلنا أسوةٌ بهذي البرايا	كيف نُخشى البلاءَ وهو
إنما الأمرُ للإلهِ تعالى	وهو بَرٌّ بالعلمينِ رحيمٌ

*Ey dost getir, getir sabuhu (sabah içilen içki) dert ve kederlerimiz niha-
yet bulsun*

*O güneştir, tasa ise gece; Gecenin de güneşin de varlığı daimî değildir
Belki de zamanın bir bölümünü sarhoş olarak geçirsek de olanlar umu-
rumuzda değil ki ey dost!*

*Bizim için bu insanlar arasında iyi bir örnek vardır. Her tarafta bela
varken ondan nasıl korkarız ki?*

*Biz bu durumu Allah'a havale ettik, O ise âlemlere karşı lütüfkârdır ra-
himdir.*

Halep'li şair Seyyid Yahyâ es-Sâdikî⁵⁰ de içkiyi sebepsiz yere içmediği-
ni birtakım sıkıntılardan dolayı içmek zorunda kaldığını söyleyerek kendi-
sine bir çıkış yolu aramaktadır⁵¹:

ولكنْ دَعْتَنِيهِ الضَّرُورةُ ولمْ أَشْرَبِ الحَرامَ

Bilesin ki haram olan içkiyi kasten değil ancak zorunluluktan içtim.

el-Keyvânî, bir şiirinde tasa ve eleme ilaç olarak içkiyi gördüğünü; iç-
meyle zamandan ve onun neden olduğu musibetlerden şikayetçi olmaktan
vazgeçilmesi gerektiğini şu mısralarla dile getirmektedir⁵²:

ما للهمومِ و إلا المدامَةُ و النَّعْمُ

فاشربْ و دَعْ فَ الدَّهرُ أَنْصَفَ

Tasa ve elem için sadece içki ve nağmeler vardır.

*İster haklı ya da haksız, vazgeç şikâyetçi olmaktan zamanın musibetle-
rinden ve iç.*

Şairler ilk dönem şiirlerde olduğu gibi içkiyi el değmemiş bir geline,
güzel bir kadına benzeterek yıllanmışlığından⁵³ vs. dem vurmuşlardır. Mu-
hammed b. er-Rûmî⁵⁴ bir şiirinde içkiyi tasvir ederken el değmemiş bir ge-
line benzetmektedir⁵⁵:

طلعتْ عروسا تُنجلي في وكسا كفوف الغنيدِ نُقْشُ

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

*Bardağında beliren bir kadın çıktı, genç kızların ellerini örttü kınalari-
nin nakşı.*

Şairlerin birçoğu dert ve kederlerinden uzaklaşmak için çareyi içkiye sığınmada görürken veya insanları içmeye davet ederken Muhammed el-Hicâzî el-Halebî⁵⁶, Bahâ'uddîn el-‘Âmilî⁵⁷ ve Abdulğanî en-Nablusî gibi şairler de içkiye karşı savaş açarak içkinin içen kimse üzerinde bıraktığı kötü etkileri üzerinde durmaktadır. Muhammed el-Hicâzî el-Halebî bir şiirinde içen kimsenin içtikten sonraki haline şu mısralarla değinmektedir⁵⁸:

لا تَرَضُ بِالْإِضْرَارِ إِنَّ زُفْتًا أَنْ تَنْجُو مِنْ
وَأَنْظُرُ إِلَى الْحَمْرِ وَمَا فِي شَارِبِهَا بَعْدَ إِيْنَسٍ

Problemlerinden kurtulmak istediğinde insanların zarar görmesine rıza gösterme

Bak içkiye, neşe ve canlılık sonrasında içen kimse üzerinde bıraktığı etkiye.

1.3.2. Sigara

Arapların sigarayla tanışmasının tarihi tam olarak bilinmemekle beraber bu konudaki yaygın görüş onun milâdî XVII. asırda Arap toplumuna girdiğidir⁵⁹. Osmanlı dönemi Arap şiirine baktığımızda insanlara keyif ve lezzet veren alışkanlıklardan birisinin de sigara olduğu, içkiye paralel olarak toplumun her kesimi tarafından yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Sigara kullanımının haram veya helal oluşu meselesi dönemin fakihleri arasında bir tartışmaya neden olmuş kimisi lehte⁶⁰ kimisi de aleyhte⁶¹ görüşler ileri sürmüştür. Şairler tıpkı içkide olduğu gibi sigaranın da kendilerini dert, keder, tasa ve elemelerinden arındırarak rahatlattığını, bu yönüyle faydalı bir madde olduğunu belirterek bu durumu şiirlerinde sıkça dile getirmektedirler.

İbnu'n-Nahhâs el-Halebî, ayrılık ateşiyle yanıp tutuştuğunu, bunun tedavisinin de ancak misliyle mümkün olduğunu, tıpkı içkiye müptela birinin tedavisinin yine içkiyle olabileceği gibi deva bulmak için kendisini sigaranın kollarına bıraktığını şu dizelerle ifade etmektedir⁶²:

عَكَفْتُ عَلَى شَرْبِ الدُّخَانِ وَفِي لَهَيْبِ الْجَوَى فَازْدَادَ جَمْرًا
فَقَلْتُ أَدَاوِي نَارَ قَلْبِي بِمِثْلِهَا كَمَا يَتَدَاوَى شَارِبُ الْحَمْرِ

İçimdeki ayrılık ateşi kor olup beni yaktığından kendimi sigara içimine verdim

Dedim ki yüreğimin ateşini misliyle tedavi ediyorum tıpkı içki içen kimsenin içkiyle tedavi olduğu gibi.

Bir başka şiirinde de özlem ateşinin vücudunu yiyip bitirmekte olduğunu, bu nedenle kendisinin ancak sigaraya devam ederek ayrılık ateşini gizeleyebileceğini söylemektedir⁶³:

وأرى التولُّع بالدخانِ عوناً لكامن لوعَة
فأدِيمُ ذلك خوف إظهار فأشوبه بتنفُّسِ

Sigaraya ve onun içimine olan özlemi içimdeki özlem ateşini gizlemeye çalışan bir yardımcı olarak görüyorum

Ayrılığın izharı endişesiyle bunu devam ettiriyorum ve onu derin derin nefes alarak karıştırıyorum.

el-Harfûşî⁶⁴, Allah'a yemim ederek hiçbir zaman sigara içmeyi arzulamadığını ancak aşk ateşiyle kavrulmakta olan kalbinden yükselmekte olan dumanı sigaranın dumanıyla dostlarından örtmek amacıyla çareyi ona sığınmakta bulduğunu söylüyor⁶⁵:

لَعَمْرُكَ لَمْ أَهْوِ الدخانِ إليه لألقى نشأَةً
ولكنني أخفي به عن دخان فؤادِ

Yemin olsun ki sigarayı sevmedim ve ona, sevinç ve mutluluğu yakalamak için yönelmedim

Ancak ben onunla aşk ateşiyle kavrulmakta olan yüreğimin dumanını dostlarımdan gizliyorum.

Şair, böylece aslında sigara içmek istemediğini ama mevcut şartların onu buna zorladığını gerekçe göstererek bu konuda kendisinin tamamen suçsuz olduğunu söylemek istiyor.

Burada dikkati çeken iki nokta bulunmaktadır. Birincisi Osmanlı dönemi Arap şiirine daha önce olmayan şî'ru'd-duhân adı verilen sigara şiiri diye yeni bir şiir türünün eklenmesi, ikincisi ise bu şiir türünün kasideler şeklinde olmayıp daha çok iki beyitten oluşan kıtalar halinde olmasıdır.

1.3.3. Kahve

Kahve içimi, Osmanlı dönemi Arap toplumunun farklı katmanlarında yaygın bir şekilde kullanılan maddelerin başında gelmektedir. Kahvenin hicri IX. asırda önceleri Yemen'de ortaya çıktığı, X. asırda da Mısır'a ve diğer Arap ülkelerine yayıldığı rivayet edilmektedir⁶⁶. Şairler şiirlerinde farklı yönleriyle kahveye geniş yer ayırmışlardır. Şiirlerde kahvenin helal veya haram olmasıyla ilgili sergilenen fikhî tartışmaların yanı sıra kahvenin tasviri, yapılış şekli, çeşitleri, faydaları ve içildiği yerlerin (bugünkü adıyla kahvehaneler) ele alındığını görmekteyiz.

Toplumda münakaşa konusu yapılan sosyal unsurlardan birisi de kahve içimi olmuştur. Şiirlerde kahve içiminin fikhî açıdan ele alınıp tartışıldığını ve buna bir çözüm arandığını görmekteyiz. Necmuddîn el-Gazzî, kendisine kahvenin helal veya haram olduğuna dair yöneltilen bir soru üzerine toplumda beliren yeni sosyal alışkanlıklardan biri olan kahvenin helal olduğunu ancak gıybet, koğuculuk vb. kötü davranışlara sebebiyet vermesi durumunda haram olacağını ifade etmektedir⁶⁷:

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

<p><i>Ey içiminin</i></p>	<p>عندنا أن يُبيحه شُرب إنها لا تفيد في النفس هي فيها تُدار عادِمُ نَحَّ وَه وَكُلُّ يلهو فيتبع طوه حَطَّه المصطفى وعَرَّج حَسَوَةٌ قد أردت أو أَلَف لم تشب صفوها بموجب وتوثق منه بأوثق عُزوه</p>	<p>أيها السائل الذي جاء قهوة البن لا تكون غير أن الذي يجيء بيوتا إذ يرى المرء والمعازف كل هذا مخالفت لطريقي وإذا شئت شرب قهوة فليكن ذلك وسط واذكر الله أولاً وأخيراً</p>	<p><i>kahve</i></p>
---------------------------	---	--	---------------------

nezdimizde mübah olacağını umarak gelip soran kimse

Kahve haram değildir ancak o kişiye bir güzellik de sağlamaz

Ne var ki kahvenin içildiği evlere (kahvehaneler) giden kimse vakarını kaybeder

Orada bıyıkları yeni terleyen delikanlılar; telli çalgılar ve tavlâ vardır. Hepsi de eğlenip ona tabi olmaktadır

Bütün bunlar Mustafa (sav)'in çizdiği yola ve üzerinde durduğu prensiplere aykırıdır

Eğer kahveyi bir veya bin defa içmek istersen

Bu evinin içinde bir eylem olsun ki onu arzuladığından paklığına bir hâlel gelmesin

Allah'ı sürekli olarak zikret ve ona en güçlü bir bağ ile tutun.

Kahvenin siyah rengi şairlerin gözünden kaçmamış onu siyah renkli gözlerle benzeterek tasvir etmişlerdir. İbrâhîm b. el-Mubellit⁶⁸, aşağıdaki dizelerde kahvenin rengine değinerek onun siyahlığına övgüde bulunmaktadır⁶⁹:

يا عائباً لسواد	فيها شفاء النفس من
أفلا تراها وهي في	تتكي سواد العين وسطاً

Ey kişinin hastalıklarına şifa olan kahvenin siyahlığını ayıplayan kimse Fincanında beyazının ortasında gözün siyahlığını anlattığı halde onu görmüyor musun?

Abdurrahmân el-‘Amûdî⁷⁰ kahvenin faydalarından bahsederek onun kalbi ferahlatan, hem ve kederi yok eden bir unsur olarak görmektedir⁷¹:

أسرار قهوتنا خذها مبيّنة تعينُ سالِكنا في الليل
وتشرح القلب والأعضاء وتُذهبُ الهمَّ والأخزانَ

Kahvemizin esrarını açık bir şekilde al. Onu kullanan kimsenin geceyi uykusuz geçirmesine yardımcı olur.

Kalbi açar, organları rahatlattığı gibi hem, keder ve üzüntüleri de yok eder.

Kahve önceleri sadece evlerde içilen bir içecekti. Ancak kahvenin yaygınlaşmasıyla beraber ilk defa bu dönemde adına kahve evleri⁷² (kahvehaneler) denilen her kesime hitap eden mekânlar oluşmuştur. Bu mekânlar insanların boş zamanlarını değerlendirip hoşça vakit geçirmek amacıyla bir araya geldikleri yerler olmuştur. Kahve içilen mekânların tabiatla iç içe olmasına büyük özen gösterilmiştir. Bunun yanı sıra bu kahve evlerinde müdavimlerine hizmet etmek için bir de saki - bu sakinin güzel ve yakışıklı olması gerekirdi- bulunmaktaydı.

2. DİNİ KONULAR

Dinî duyguların Arap toplumunda büyük bir yeri bulunmaktaydı. Bundan dolayı gerek yönetici kesim olsun gerekse halk bazında olsun dinî prensip ve esaslara büyük önem verilmiş, camiler, okullar ve külliyeler inşa edilerek din adamlarına destek olunmuştur. Bunun yanı sıra meydana gelen tabii afetler, amansız birtakım hastalıklar vs. durumlar karşısında duyulan çaresizlik insanları Allah'a yönelterek dini duygularının güçlenmesine vesile olmuştur. Bu tip durumların şiiire yansımaları açıkça görülmektedir. Ayrıca yukarıda zikredilen sebeplerin yanında toplumda baş gösteren ahlakî çöküntünün de bazı insanların kurtuluş çaresi olarak dine sığınmalarına ve kendilerini tamamen Allah'a vermelerine neden olduğunu da söylemek mümkündür.

Şiirleri baktığımızda iki güçlü dinî eğilimin ortaya çıktığı, bunlardan biri züht, diğerrinin ise tasavvuf eğilimi olduğu görülmektedir.

2.1. Züht Eğilimi

Züht asırlar boyunca bütün milletlerde var olan insanî bir eğilim olup kişinin dünyadan el etek çekerek dinde bilinen ibadetler yoluyla kendisini Allah'a adanmayı amaçlayan bir davranış biçimidir⁷³. O bakımdan önceki dönemlerde olduğu gibi bu asırda da zühtle ilgili birçok şiir yazılmıştır. Şairler yazdıkları şiirlerde dünyaya bakış açılarını, insanın akıbetini, Allah'a tevekkülü, kaza ve kadere imanı ve Allah'a nimetlerini sayarak yakarışlarını ifade etmişlerdir.

Şairler dünyanın gelip geçici fani bir yer olduğunu bundan dolayı fazla önemsenmemesi gerektiğini dile getirmişlerdir. el-Emîr Mencik Paşa ed-Dimeşki, dünyayı yererek bütün sunduklarını kötülük, güzelliklerini ise hayal ürünü, insanların amellerini de gaflet içinde bulunmalarından dolayı onları yok etmeye çalışan bir yılan olarak nitelendirmektedir⁷⁴:

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

أبدا شروؤُ تَبَّأً لَدُنْيَانَا فِكْل
تَسْعَى لِمَهْلِكِنَا أفعَالِنَا أفعَى لِنَا

Her eylemi kesinlikle kötülük olan ve saadetin uyuduğu dünyamız kahrolsun

Biz uyurken amellerimiz, bizi yok etme gayretkeşliği içinde olan bir yılana gibidir.

es-Sakîfî⁷⁵ de aynı şekilde kişinin dünyasını ıslah için ahiretini feda etmesi gerektiğini belirterek dünyayı yeriyo⁷⁶:

أفٌ لَدُنْيَا عَن وَجْهِ ذَل
تَعْمِيرَهَا تَحْرِيبَ دَارِ

*Bayağılığı hâlâ açık bir şekilde devam eden dünyaya yazıklar olsun
Onun ıslahı Ahiret'in feda edilmesinden geçer.*

Necmuddîn el-Gazzî⁷⁷, insanın sonuyla alakalı olarak bütün insanların ölümü engellemek için bir araya gelseler bile bu gerçeğin herkes için kaçınılmaz bir son olmaktan çıkmayacağını bu kişiler sultanlar krallar bile olsa ölümü herkesin tadacağını belirtmektedir⁷⁸:

أَن يَجْبِسُوا عَنكَ هَذَا الْمَوْتِ مَا إِنِ الْخَلَائِقُ فِي الدُّنْيَا لَوْ
سِيرَتَوِي مِنْهُ يَوْمًا ذَلٌّ أَوْ رَأْسًا إِنِ الْحَمَامُ لَكَأْسُ كُلِّ ذِي
وَكُلِّ رِبْعٍ لَهُمْ قَدْ صَارَ مَنْدَرَسًا كَمِ مِنْ مَلُوكِ أَبَادِ الدَّهْرِ

Dünyadaki bütün insanlar bir araya gelip ölümü senden uzaklaştırmaya çalışsa da ölüm hapsolmaz

Kuşkusuz ölüm, her canlının günün birinde aziz olsun ya da zelil ondan içmek zorunda olduğu bir bardaktır.

Zahitler karşılaştıkları birtakım problemler karşısında çareyi Allah'a tevekkül etmede bulmuşlardır. Hasan el-Burînî⁷⁹, şayet kişinin bir isteği varsa bunu Allah'tan istemesi ve bütün işlerde ona başvurması gerektiğini söylemektedir⁸⁰:

وَلَا تُخَالِفْ سَلِّمْ إِلَى اللَّهِ
فَاللَّهُ أَعْلَمُ وَاتْرُكْ سَوْأَلَ
فَنُخَالِقُ الْخَلْقَ وَلَا تُشَاوِرْ

Allah'a teslim ol ki salim kalasın, O'na muhalefet etme yoksa pişman olursun

*İnsanların isteklerini bırak, Allah en iyi bilen ve en kerim olandır
Bilge kimseye de başvurma, çünkü en bilge kişi insanların yaratandır.*

Allah'a iman etmenin şartlarından biri olan kaza ve kadere imanın da şiirlerde büyük bir tuttuğunu görüyoruz. el-Emîr Mencik Paşa, dünyada olan her şeyin Allah'tan olduğunu ve onun emriyle yürüdüğünü, kadere rıza gösterilmesi gerektiğini, bu noktada insanların bir müdahalesi olmadığını bundan dolayı da işlerin Allah'a havale edilmesinin yeterli olacağını ifade etmektedir⁸¹:

وكل شيء هو دك يا رب
ولك الأمر كما ست وتختار

*Ya Rab her şey sendendir, senin vadinledir
Kulların için seçip dilediğin her şeyi sen belirlersin.*

Dinî içerikli şiirlere baktığımızda şairlerin işledikleri birtakım hata ve günahlarından bağışlanmaları talebiyle Allah'a münacatta bulduklarını görüyoruz. Zekeriyâ el-Ensârî⁸² bir şiirinde günahlarının çokluğu sebebiyle yaşamakta olduğu korkusunu bağışlanma talebiyle gidermek için Allah'a yalvarmaktadır⁸³:

إلهي أنا العبد المسيء سواك ولا علم لدي ولا
إلهي أفتلي عترتي لأني يا مولاي في غاية
إلهي ذنوبي مثل سبعة ولكنها في جنب عفوك
إلهي بحق الهاشمي محمد أجزني من النيران إني في

Ya Rab ben kötülüğe gark olmuş bir kulum. Senin dışında sığınacağım bir kimsem olmadığı gibi ne amelim ne de bilgim var

Ya Rab günahlarımı ve kusurlarımı bağışla. Ey Allah'ım çünkü ben son derece mahcup durumdayım

Ya Rab günahlarım yedi deniz kadar çoktur. Ancak günahlarım senin affının yanında hafif bir nem gibidir.

Ya Rab büyük bir korku içindeyim. Hâşimî Muhammed (sav) aşkına beni ateşten koru.

Yukarıda aktardığımız konular zühtle alakalı olarak şairlerin en çok dile getirdikleri hususlar olmuştur. Toplumda yaşanmakta olan ahlaki çöküntü bazılarını çözüm olarak dine yöneltmiş ve dünyevî işlerden el etek çekmelerine vesile olmuştur.

2.2. Tasavvuf

Osmanlı dönemi Arap toplumunu incelediğimizde tasavvufun geniş halk kitleleri arasında büyük bir kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Bu dö-

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

nemde faaliyetlerini tekke, hangâh ve zaviyelerde yürüten Mevlevîlik, Bektaşilik, Nakşibendîlik, Rifâilîlik, Kadîrîlik ve Halvetîlik gibi farklı tarikatlarla⁸⁴ mensup kişilerin sayısı oldukça fazlaydı. Bu durum doğal olarak toplumun bir parçası ve aynası kabul edilen şairlerin şiirlerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde tasavvufî şiirin, vahdet-i vücud, nefse karşı cihat ve ilahî aşk gibi tasavvufun temel dinamikleri olarak kabul edilen bir takım kavramların medih, gazel, hamriyyât ve sembollerle irtibatlandırılmak suretiyle irdelendiğini görüyoruz.

Bu dönemin tartışmasız en büyük sûfî şairlerinden olan Abdulğani en-Nablusî, vahdet-i vücudun Hak'kın birliği olduğunu söylemektedir⁸⁵:

وحدۃ الحق فافهموا إنما وحدة

Bizde vahdet-i Vücut, Hakk'ın birliğidir, anlayınız artık söylediklerimizi.

Bir başka şiirinde de her zaman diliminde bütün kâinatın ve varlığın, bütün ruh, şahıs ve beyinlerin kendisi olduğunu, mevcut şeylerin sadece isimlerden ibaret olup hepsinin zatıyla adlandırıldığını ifade ediyor⁸⁶:

أنا كل الأرواح كل أنا كل الوجود
أنا كل العقول بل كل في جميع الأزمان
ليس كل الوجود إلا والمسماى بكل ذلك

*Ben varlıkların ve kâinatın tümüyüm. Ben ruhların ve zatların hepsiyim
Ben bütün akılların tümü hatta bütün vakit ve zamanlarda her şeyim
Bütün varlıklar sadece isimlerden ibarettirler. Bu haliyle müsemma ise benim zatım, varlığımdır.*

Abdulğani en-Nablusî, Hak'kın rızasına nail olmak için nefse karşı mücadeleye edilmesi gerektiğini söylüyor⁸⁷:

إذبح النفس بسيف في رضی مولاك تحظى

Nefsi Mevla'nın rızasıyla cihât kılıcıyla kes ki muradına nail olasın.

Tasavvufun ana unsurlarından biri olan ilahî aşk da, sûfî şairlerin sıkça tasvir ettikleri bir konudur. Şairler Allah'a olan sevgilerini bazen herkesin kolaylıkla anlayabileceği açık bir şekilde, bazen de kapalı, zor ve rumuzlardan oluşan kavramlarla ifade etmişlerdir.

Muhammed b. 'Umer el-'Urdî⁸⁸ Allah'a olan sevgisini aşağıdaki beyitte açıkça dile getirmektedir⁸⁹:

ألا إن حي لطول ليس لأجل حظوظ
° ° ° ° ° °

ولكن لأشهد فأزداً شكراً وأزداً

*Sevgim hayatım boyunca kaybolup giden kısımetlerim için değildir
Bilakis Allah'ın lütfüne şahit olmak, o'na şükürümü artırmak ve O'na bo-
yun eğmek içindir.*

Abdulğani en-Nablusi, bir şiirinde kadınla içkiyi bir arada takdim ede-
rek ilâhî aşkı ilk bakışta anlaşılması güç rumuzlarla ifade etmektedir⁹⁰:

فاسمعوا يا قلوب عن علوم الغيوب لا
خمرة أوهمت عيون إنما في الكؤوس يوم
هي لولا كؤوسها ما ما تبدت كؤوسها

*Ey kalpler; Leyla'nın haberlerini sonsuz gayb ilimleriyle dinleyiniz
Bir içki, insanları onun buluşma gününde, bardaklarda olduğuna dair
şüpheye düşürdü*

*Şayet bardakları olmasaydı, O ortaya çıkmazdı. Şayet O olmasaydı,
bardakları ortaya çıkmazdı.*

Burada şairin sevgilisi Leyla mutlak olan ilahi zatı ve ilahi içkiyi temsil
etmektedir. Böylece söz konusu içki sevgilisi Leyla'dır. Üçüncü beyitte Al-
lah'ın zatına işaret edilmektedir. Bardaklar varlıkları sembolize ederek anla-
tılmak istenen şey, varlıkların olmaması durumunda Allah'ın varlığının bili-
nemeyecek olmasıdır. Varlıklar Allah'a muhtaçtırlar ve var oluşlarını ona
borçludurlar. Eğer Allah olmasaydı onlar da olmazdı⁹¹.

Netice olarak sûfî şairlerin ilahi ateşle yanıp tutuştuklarını, bu yolda her
tür türlü cefa ve sıkıntıya katlandıklarını, ilahî sevginin yegâne gayesinin de Al-
lah'ın zatında yok olmak olduğunu, bunları ifade ederlerken de içki, gazel,
medih ve semboller gibi farklı enstrümanlarla gerçekleştirdiklerini söyle-
mek mümkündür.

3. ELEŞTİRİ

Toplumun aynası olarak kabul eden şiirlere baktığımızda, her dönemde
olduğu gibi bu dönemde de siyasi otoritenin birtakım uygulamaları nedeni-
le eleştiriyeye tabi tutulduğunu görüyoruz.

el-Burîni, 1018/1609 yılında Dimeşk'e vali olarak tayin edilen ve bura-
da yedi sene görev yapan vezirlerden Ahmed Paşa el-Hâfız'ın, ilk göreve
geldiğinde halkın sorunlarıyla ilgilenen, salih bir kişiliği olmasına rağmen
bir müddet sonra değişerek mütekebbir bir hal aldığını⁹² söylüyor. Bu ne-
denle bazı edebiyatçılar valinin uygulamaları nedeniyle toplumda oluşan
rahatsızlığı şiirlerine yansıtarak onun her türlü zulmü halka reva gördüğünü,
Dimeşk'te suçların arttığını, azledilmesiyle zalimin de uzaklaştığı şeklinde
ağır eleştirilerde bulunarak bu olayın 1024/1615 yılında cereyan ettiğini
te'rif sanatıyla ifade etmişlerdir⁹³:

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE SOSYAL UNSURLAR

حافظ أحمد في
س ن أنواع
في دمشق
زاد في أخذ
مد أتاه العزل
أرحوه: "بان

İnsanlardan Hafız Ahmet'in işlemediği mezalim kalmadı

Şam'ın Dimeşk'inde arttı cürümleri

*Azil haberi geldiğinden beri dediler ki: Zalim uzaklaştı diye tarih dü-
şün.*

Bu eleştirilerde yargının da büyük ölçüde nasıplendiği görülmektedir. Bu dönemde yargının halk nezdinde itibar kaybına uğradığını, birtakım suistimallerin yaygınlaştığını, parayla adaletin dağıtılır hale geldiğini, birçok haksızlıkların yapıldığını, rüşvetin başını alıp gittiğini ifade eden Necmuddîn el-Gazzî, bu durumu alaycı bir üslupla eleştirmektedir⁹⁴:

عجبتُ من أهل هذا العصر
وكل أمرهم عندي من
قالوا: قضاة الزمان قد عدلوا
فقلت: ما عدلوا إلا إلى

*Bu asırdaki insanların durumuna şaşırdım. Yaptıkları her iş bana göre
gariptir*

*Dediler ki: Zamanın kadıları adaletle hükmettiler. Dedim ki: Adil ol-
madılar sadece altına adil oldular (yöneldiler).*

Abdul‘azîz el-Miknâsî⁹⁵ de yargının içine düştüğü bu kötü duruma de-
ğinerek herkese karşı adaletli olmaları gerektiğine dair tavsiyelerde bulun-
maktadır⁹⁶:

ذوو المناصب إما أن يكون
نصبٌ وإلا فهُم فيها ذوو
فلا تُعْرَجْ عليها ما بقيت
لله مُحْتَسَباً في تركها تُصِيبُ
لا سيما منصب القاضي
تُرْغ عن الحق فيه كنت ذ

*Ya makam-mevki sahiplerinin bunda bir payı vardır; ya da onlar bunda
pay sahibidirler*

*Bu (makamda) kaldığın sürece onlara sapma, onları terk ederek Allah'a
hesap verirken doğru yaparsın*

*Özellikle de kadılık makamı. Şayet Hak'tan yüz çevirsen ziyanda olur-
sun.*

Ayrıca şiirlerde ehil olmayan din adamlarının ağır bir şekilde eleştiril-
diklerini görüyoruz. Muhammed b. ‘Alî el-Kudsî⁹⁷, Emevî Camisi Hatiple-
rinden 1008/1696 yılında vefat eden İbn Yûnus⁹⁸’u birtakım hareketlerinden
dolayı dinin öldüğünü söyleyerek Dimeşk’in faziletli kişilerini göreve ça-
ğırmaktadır⁹⁹:

أَفَاضِلٌ جَلَّتْ أَيْنَ وَأَيْنَ الدِّينُ مَاتَ
يُجَاهِرُكُمْ حَطِيئَتُكُمْ وَيُفْتِي فِيكُمْ تُوْمَا

Cillek'in (Dimeşk) faziletli kimseleri, ilim nerede kaldı? Öldü artık kalkmıyor

Hatibiniz size fışkıyı açığa ilan ediyor; Tuma el-Hakim de size fetva veriyor.

Sonuç

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Arap topraklarının Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girmesinden Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği tarih olan 1798 tarihine kadar olan üç asırlık bir dönemi kapsayan döneme ait Arap şiirinde, en çok ihvâniyyât, yazışmalar, gazel, keyif verici maddeler, dinî öğeler ve bunun yanı sıra toplumda görülen birtakım aksaklıkların eleştirisiyle alakalı sosyal unsurların göze çarptığını görüyoruz.

ihvâniyyâtta kutlama, taziye, davet ve ziyaret gibi genel yaşama dair konular işlenerek dönemin sosyal hayatına ışık tutulmuştur.

Gazelde fiziksel tasviri yapılan sevgili ay parçasıdır, zaman zaman güneştir. Boyu servi ağacı gibi ince ve zariftir. Alyanakları gülü andırmaktadır. Gözleri nergis gibi baygın bakar. Bu dönemde de şairlerin gönüllerinde yatan sevgilinin Arap şiirinde süre gelen geleneksel çizgiyle örtüştüğü görülmektedir. Aşk bilindiği gibi kavuşmayı ve ayrılığı, sevgi ve düşmanlığı, hoşnutluğu ve zaman zaman da kızgınlığı içinde barındıran bir duygu selidir. Bu nedenle şiirlerde bazen şairlerin sevinçlerini bazen de hüznlerini ifade eden duygularına tanık olmaktadır.

Arap edebiyatının önemli şiir türlerinden birisi olan hamriyyât, diğer dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de önemli bir yer tutmuştur. Bu dönemde toplumda içki kullanımının çok yaygın olduğunu görülmektedir. Bunun farklı sebepleri olmakla birlikte daha çok toplumda yaşanan ahlakî ve sosyal çöküntünün etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı döneminde Arap şiirine daha önce olmayan şi'ru'd-duhân adı verilen sigara şiiri diye yeni bir şiir türü eklenmiştir. Burada dikkati çeken husus bu şiir türünün kasideler şeklinde olmayıp daha çok iki beyitten oluşan kıtalar halinde olmasıdır.

Keyif verici maddelerden kahvenin de bu dönemde odaya çıkan yeni bir olgu olduğunu, kahveyle ilgili birtakım fikhî münakaşaların cereyan ettiğini, şairlerin kahveyi farklı yönleriyle ele alıp incelediğini ve kahve içimiyle ilgili ilk defa adına kahve evleri denilen özel mekânların kurulduğunu söylemek mümkündür.

Dinî duyguların Arap toplumunda büyük bir yeri bulunmaktaydı. Bundan dolayı gerek yönetici kesim olsun gerekse halk bazında olsun dinî prensip ve esaslara büyük önem verilmiş, camiler, okullar ve külliyeler inşa edi-

lerek din adamlarına destek olunmuştur. Bunun yanı sıra meydana gelen tabii afetler, amansız birtakım hastalıklar vs. durumlar karşısında duyulan çaresizlik insanları Allah'a yönelterek dini duygularının güçlenmesine vesile olmuştur. Bu tip durumların şiire yansımaları açıkça görülmektedir. Ayrıca yukarıda zikredilen sebeplerin yanında toplumda baş gösteren ahlaki çöküntünün de bazı insanların kurtuluş çaresi olarak dine sığınmalarına ve kendilerini tamamen Allah'a vermelerine neden olduğunu da söylemek mümkündür. Bu bağlamda iki güçlü dinî eğilimin ortaya çıktığı, bunlardan biri züht, diğerinin ise tasavvuf eğilimi olduğu görülmektedir. Şairlerin dünyaya bakış açıları, insan akıbeti, Allah'a tevekkül, kaza-kadere iman ve Allah'a nimetlerini zikrederek yakarışları gibi konular zühtle alakalı olarak en çok dile getirdikleri hususlar olmuştur. Bu dönemde tasavvufî şiirin, vahdet-i vücud, nefse karşı cihat ve ilahî aşk gibi tasavvufun temel dinamikleri olarak kabul edilen birtakım kavramların medih, gazel, hamriyyât ve sembollerle irtibatlandırılmak suretiyle irdelendiğini görüyoruz. Süfî şairlerin ilahi ateşle yanıp tutuştuklarını, bu yolda her türlü cefa ve sıkıntıya katlandıklarını, ilahî sevginin yegâne gayesinin de Allah'ın zatında yok olmak olduğunu, bunları ifade ederlerken de içki, gazel, medih ve semboler gibi farklı enstrümanlarla gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür.

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de siyasi otorite, yargı mensuplarıyla bazı din adamlarının birtakım uygulamaları nedeniyle eleştiriye tabi tutulduklarını ve nasıl bir davranış sergilemeleri konusunda uyarılarda bulduklarını görüyoruz.

Sonuç olarak bu dönemde kaleme alınan şiirlerin Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısıyla ilgili önemli ipuçları sunduğunu söylemek yerinde olacaktır.

¹ Arap edebiyatının ilk asırlarından beri mevcut olan şiirin bu sanat dalı; birbirleriyle dost, akraba, vb. gibi çok sıkı bağları olan kişiler arasında cereyan eden duygu alışverişlerinin, şiir veya nesir aracılığıyla yapılan yazışmalar olarak tanımlanan ihvâniyyât alanında Ebû Firâs el-Hamdâni'nin esaret yıllarında özellikle Seyfû'd-Devle ve ailesiyle yaptığı yazışmalar ile İbn Ma'sûm'un Hindistan'dayken dostlarına yazdığı şiirler, bu alanda verilen en güzel örnekleri oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa eş-Şek'a, *Funûnu's-Şi'r fi Muctema'i'l-Hamdâniyyin*, Kahire, 1958, s. 267; 'Umer Mûsa Paşa, *el-Edebu fi Bilâdi's-Şâm*, 1. bs., Dimeşk, 1989, s. 825-826; 'Umer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*, 4. bs., Beyrut, 1968, XI, 349-351.

² Asıl adı Ahmed İbnu's-Şeyh el-Fakîh es-Sâlih Mûsâ el-Erihâvî'dir. Halep'in ünlü şairlerinden olup, 940/1533 tarihinde Dimeşk'te vefat etmiştir. Bkz. İbnu'l-Hanbelî, *Durru'l-Habeb fi Târihi 'Ayâni Haleb*, Thk.: Mahmûd Hamed Fahûrî - Yahyâ Zekeriyâ 'Abbâre, Dimeşk, 1972, II, 145; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ fi Târihi Halebi's-Şehbâ'*, Halep, 1923, V, 463.

³ Asıl adı Muhammed b. Yûsuf b. Abdurrahmân Kemâluddîn er-Rebe'î el-Halebî eş-Şâfi'î el-Kâdiri (874/1469-956/1549)' dir. Halep, Mısır, Mekke ve daha birçok yerde hocalık ve Kadı Kuda'lık görevlerinde bulunmuş büyük bir imam, alim ve şair. Bkz. İbn el-Hanbelî, *age.*, II, I, 337; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, V, 423; Necmuddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mi'eti'l-'Aşire*, Thk.: Cebrâ'îl Suleymân Cebbûr, 2. bs., Beyrut, 1979, II, 63; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi*

Ahbâri men Zeheb, Thk.: ‘Abdulkâdir el-Arnaût-Muhammed el-Arnaût, 1.bs., Dimeşk, 1993, X, 449.

⁴ İbn el-Hanbelî, *age.*, I, 145; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, V, 463.

⁵ Asıl adı es-Seyyid Sa’dî b. es-Seyyid Abdurrahmân b. es-Seyyid Muhammed el-Huseynî ed-Dimeşkî olup İbn Hamza olarak bilinir. Dimeşkli muhaddis ve şairlerden biridir. Dönemin önde gelen şairlerinden İbn en-Nakîb’in oğlu olup 1075/1664 yılında Dimeşk’te doğmuş ve 1132/1719 yılında yine Dimeşk’te vefat etmiştir. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Durer fi A'yâni'l-Karni's-Sâni 'Aşer*, Thk.: Ekrem Hasan el-‘Ulebî, Beyrut, 2001, II, 178; İbn Kennân es-Sâlihî, *Yevmiyyât Şâmiyye*, Thk.: Ekrem Hasan el-‘Ulebî, Dimeşk, 1994, s. 318.

⁶ Asıl adı es-Seyyid Abdulkerim b. es-Seyyid Muhammed el-Huseynî olup, İbn Hamza olarak bilinir. Ünlü şair İbnu'n-Nakîb’in kardeşidir. kendisi de büyük bir edip ve şairdir (1051/1641-1118/1706). Bkz. el-Murâdî, *age.*, III, 75; İbn. Kennân es-Sâlihî, *age.*, s. 115.

⁷ el-Murâdî, *age.*, II, 179.

⁸ Asıl adı Fethullah b. en-Nehhâs el-Halebî'dir (ö: 1052/1642). Haleb'in ve döneminin önemli şairlerinden olup şiir divanı bulunmaktadır. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi 'Aşer*, 3. bs., Beyrut, 1988, III, 257; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tilai'l-Hâne*, Thk.: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1968, II,507; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, VI, 254; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Sulâfetu'l-Asr fi Mahasini's-Şu'arâ bi-kulli Misr*, Tahrân, 1906, s. 276.

⁹ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser.*, III, 265.

¹⁰ ‘Abdulkâdir el-‘Ayderûsî, *Târîhu'n-Nûri's-Sâfir 'an Ahbari'l-Karni'l-'Âşir*, tsz., s. 224.

¹¹ Asıl adı Ahmed b. Huseyn Paşa b. Keyvân'dır (ö:1173/1759). Dimeşk'in yetiştirdiği ünlü şairlerden biri olup, aynı zamanda bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. Ahmed el-Keyvânî, *Dîvânü Ahmed el-Keyvânî*, Kahire, 1301, s. 198; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III,299; ‘Umer Mûsâ Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Usmanî*, 1. bs., Dimeşk, 1989, s. 506; Mehmet Mesut Ergin, *el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri*, yayımlanmamış doktora tezi, SÜSBE, Konya, 2000.

¹² Ahmed el-Keyvânî, *age.*, s. 188-190.

¹³ Asıl adı Abdurrahmân b. Muhammed b. Kemâluddin Muhammed el-Huseynî olup, İbn en-Nakîb olarak meşhurdur (1048/1638 – 1081/1670). Dimeşk'in yetiştirdiği, ünlü şairlerden biri olup aynı zamanda bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II,34; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II,390; ‘Umer Musa Paşa, *İbn en-Nakîb Şa'iru't-Tabiat ed-Dimeşkî fi'l-'Asri'l-'Usmanî*, Dimeşk, 1970; ‘Umer Musa Paşa , *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 230.

¹⁴ Ebu'l-Vefâ el-‘Urdî (993/1585–1071/1660): Asıl adı Muhammed b. Abdulvehhâb b. İbrâhîm el-‘Urdî el-Halebî olup Halep’li önemli şairlerden biridir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 89; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, VI, 289.

¹⁵ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II,539–540.

¹⁶ Mustafâ b. Ahmed Paşa et-Terzî (ö: 1160/1747): Dimeşkli edip ve şairlerden. Bkz. el-Murâdî, *age.*, IV, 193; el-Muhibbî, *Zeylu Nefhati'r-Reyhâne*, s. 234.

¹⁷ el-Muhibbî, *Zeylu Nefhati'r-Reyhâne*, s. 253.

¹⁸ Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî (995/1586–1053/1643): Kıbrıs asıllı olup Dimeşkli edip ve şairlerden. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 210; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 96; el-Burînî, *Terâcimu'l-A'yân min Ebnai'z-Zemân*, Thk.: Salahuddin el-Muneccid, Dimeşk, 1959, I, 139; el-Hafacî, *Reyhânetu'l-Elibba' ve Zehretu'l-Hayati'd-Dunyâ*, Thk.: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1967, I,228; İbn Ma'sûm el-Medenî, *age.*, s. 375.

¹⁹ Ebu't-Tayyib b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzî el-'Amirî ed-Dimeşkî (ö:1042): Dimeşkli edip ve şairlerden. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,85; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 135; el-Hafacî, *age.*, I,257; İbn Ma'sûm el-Medenî, *age.*, s. 388.

²⁰ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,116–117.

²¹ Ramazan b. Musa b. Muhammed el-'Utayfî (1019/1610–1095/1683): Dimeşkli edip, şair, fakih, ravî ve Arap günleri konusunda uzman önemli bir şahsiyet. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,571; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II,168.

²² İbn en-Nakîb, *Dîvânu İbn en-Nakîb*, Thk.: Abdullah el-Cebbûrî, Mür.: Ahmed el-Cündî, Dimeşk, 1963, s. 179-180.

²³ Abdulğani b. İsmail en-Nablusî (1050/1640–1143/1730): Dimeşkli edip, şair ve mutassavvıf olup günümüze kadar içinde şiir dîvânı da olan bir çok eseri ulaştırmıştır. Bkz. el-Burînî, *age.*, II, 371; el-Murâdî, *age.*, III,36; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 137; İbn Şaşu, *Terâcimu Ba'di A'yâni Dimeşk*, Mür., Nahle Kalafat, Beyrut, 1886, s. 67; 'Umer Musa Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 466.

²⁴ Abdulğani en-Nablusî, *Burcu Babil ve Şedvu'l-Belabil*, Thk: Ahmed el-Cündî, Dimeşk, 1988, s.32.

²⁵ Ahmed b. Muhammed es-Safedî (1040/1630–1100/1688): Dimeşk'teki Dervişiyeye Camisi'nin imamı olup aynı zamanda edip ve şairdir. Aralarında şiir divanının da bulunduğu bir çok eseri mevcuttur. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I,356; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 409; 'Umer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, I. bs., Beyrut, 1993, I, 295.

²⁶ Abdulğani en-Nablusî, *Burcu Bâbil.*, s.18.

²⁷ *a.e.*, s. 18.

²⁸ Muhammed b. Necmuddîn b. Muhammed Şemsuddîn es-Sâlihî el-Hilâlî (956/1549–1012/1603): İlim tahsili için pek çok yerde bulunan Dimeşkli şair, alim ve ediplerden. Bkz. Necmuddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semer*, Thk.: Mahmud eş-Şeyh, Dimeşk, 1981, I, 162; el-Hafacî, *age.*, I,27; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 239.

²⁹ İsmail b. Abdulğani b. İsmail b. Ahmed en-Nablusî (1017/1609-1062/1652): Abdulğani en-Nablusî'nin babası olup Dimeşk'in önde gelen din alimlerindenidir. Bkz. Necmuddin el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III,130; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 408; el-Burînî, *age.*, II,61; İbn Şaşu, *age.*, s. 63; 'Umer Ridâ Kehhâle, *age.*, I, 369.

³⁰ el-Burînî, *age.*, II, 78–79.

³¹ *a.e.*, II, 79.

³² Bkz., Şükrî Faysal, *Tatavvuru'l-Gazel beyne'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm min İmrîi'l-Kays ilâ İbn-i Ebî Rabî'a*, Beyrut, tsz., s. 456.

³³ Sâmî ed-Dehhân, *el-Gazel munzu Neş'etihi hatta Sadri'd-Deleti'l-'Abbasiyye*, 2. bs., Kahire, 1964, s. 5.

³⁴ Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I,278; İbn el-Hanbelî, *age.*, I, 165; el-Burînî, *age.*, I, 106-107; *Dîvân el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, s. 95, 116, 186.

³⁵ Ahmed el-Keyvânî, *age.*, s. 101.

³⁶ İbn Ma'sûm el-Medenî (1052/1642–1120/1708): Medine'de doğup hayatının büyük bölümünü Hindistan'da geçiren ve hayatının son demlerinde de İran'da kalarak orada ölen önemli edip ve şairlerden biridir. Geride şiir divanı da olmak üzere birçok eser bırakan İbn Ma'sûm özellikle el-Hafacî'nin, *Reyhânetu'l-Elibba' ve Zehretu'l-Hayati'd-Dunyâ adlı eserinin zeyli olarak kabul edilen Sulafetu'l'asr fî Mahasini's-Şu'ara bikulli Mısr* adlı eseriyle meşhurdur. Bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn min Keşfi'z-Zunûn*, Beyrut,1982, I,

763; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, IV, 187; Mehmet Mesut Ergin, *İbn Ma'sûm el-Medenî Şâ'iren*, I. bs., Dimeşk, 2004, s.39.

³⁷ İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, Thk: Şâkir Hâdi Şukr, I. bs., Beyrut, 1988, s. 249.

³⁸ el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî (1007/1598–1080/1669): Dimeşkli ümera sınıfına mensup bir aileden olup bu dönemde yetişen önemli şairlerdendir. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 136; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 409; el-Hafacî, *age.*, I,232; 'Umer Ridâ Kehhâle, *age.*, III, 911; 'Umer Musa Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 147.

³⁹ el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî, *Divân el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, Dimeşk, 1301, s. 95. Ayrıca bkz. s. 87, 97.

⁴⁰ el-Keyvânî, *age.*, s. 99.

⁴¹ Ebu el-Mevahib el-Bekrî (973/1565–1037/1627): Kahire'de doğup yetişen ve orada vefat eden edip ve şair. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III,145; el-Hafacî, *age.*, II, 223; İbn Ma'sûm el-Medenî, *age.*, s. 408.

⁴² el-Hafacî, *age.*, II, 234.

⁴³ Ahmed el-Keyvânî, *age.*, s. 61.

⁴⁴ Ahmed el-Cezerî (997/1588–1033/1623): Halep'te doğup Hama'da vefat eden dönemin önemli şairlerinden biridir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II,81; Muhammed Râgib et-Tabbâh, *age.*, VI, 203.

⁴⁵ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 81.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İliyyâ Hâvî, *Fennu 'ş-Şi'ri'l-Hamrî ve Tatavvuruhu 'İnde'l-'Arab*, Beyrut, 1981, s. 6; Cemîl Sa'îd, *Tatavvuru'l-Hamriyyât fi 'ş-Şi'ri'l-'Arabî mine'l-Cahiliyyeti ilâ Ebî Nüvâs*, Mısır, 1945, s. 14–25.

⁴⁷ Na'im el-Hımsî, *Nahve Fehmin Cedîdin Munsîfin Liedebi'd-Duveli'l-Mutetabi'a ve Tarihihi*, Lazkiye, 1979, I, 313.

⁴⁸ İbrâhîm b. Muhammed ed-Dimeşkî el-Ekremî (ö: 1047/1637): Dimeşk'te yetişen önemli şairlerden birisi olup mezarı Dimeşk'te bulunan Cebel Kasyûn'dadır. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 40; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 39.

⁴⁹ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 55.

⁵⁰ Seyyid Yahya es-Sadıkî el-Halebî (ö: 1050/1640–1060/1650 arası): Halep'li edip ve şair. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 585; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV,489; Muhammed Râgib et-Tabbâh, *age.*, VI, 278.

⁵¹ *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 586.

⁵² el-Keyvânî, *age.*, s. 102.

⁵³ *a.e.*, 22-23.

⁵⁴ Muhammed b. er-Rûmî (ö: 987/1579): Mamiyye ya da Mamay olarak meşhur olup Rumeliden gelip Dimeşk'e yerleşen edip ve şairlerden birisidir. Bkz. el-Hafacî, *age.*, I, 159; Necmuddîn el-Gazzî, *age.*, III, 50; İbnü'l-'İmâd, *age.*, X,606.

⁵⁵ el-Hafacî, *age.*, I, 159.

⁵⁶ Muhammed el-Hicazî el-Halebî (1001/1592–1069/1658): İbn Kadîb el-Ban diye meşhurdur. Babasının ölümünden sonra Halep nakîbu'l-eşrâfî olan Türkçe ve Farsçayı da çok iyi bilen âlim, edip ve şair. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II,561; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 14; Muhammed Râgib et-Tabbâh, *age.*, VI, 287.

⁵⁷ Bahauddîn el- 'Amilî(953/1546–1031/1621): Ba'albek'te doğdu. Uzun süre İran'da yaşadı. Geniş bir kültüre sahip olup "Keşkûl" adlı eseriyle meşhur olmuştur. Tûs şehrinde vefat etmiştir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III,440; İbn Ma'sûm el-Medenî, *age.*, s. 289.

⁵⁸ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II,564. Ayrıca bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Burcu Bâbil.*, s. 334.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II,80; Ahmed b. Zeynî Dahlân, *Hulâsatu'l-Kelâm fî Beyâni Umerâil-Beledi'l-Harâm min Zemeni'n-Nebiyyi ilâ Vaktinâ el-Hâdir*, Mısır, 1305, s.194; Muhammed Altuncî, *el-İtticâhâtü's-Şîriyye fî Bilâdi's-Şâm fi'l-'Asri'l-'Usmânî*, 1. bs., Dimeşk, 1993, s. 307-309.

⁶⁰ Abdulğani en-Nablusî, Sigaranın helal oluşu ve faydaları hakkında bir kitap kaleme almıştır. Bkz. Abdulğani en-Nablusî, *es-Sulhu Beyne'l-İhvân fî Hukmi İbâheti ed-Duhhân*, Naşir: Muhammed Ahmed Dehmân, Dimeşk, 1343.

⁶¹ Sigaranın haram ve zararlı bir madde oluşu hakkında ileri sürülen görüşler için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 187, I, 6-7.

⁶² *Dîvân İbn en-Nahhas el-Halebî*, s. 191; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II,525.

⁶³ *Dîvân İbn en-Nahhas el-Halebî*, s. 167.

⁶⁴ Muhammed b. 'Ali el-Harfûşî (ö:1059/1649): İpek ticaretiyle uğraştığından Harîrî lakabını alan Dimeşekli şairlerden biri olup aynı zamanda dil ve gramer bilgini. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 189; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 49; İbn Ma'sûm el-Medenî, *age.*, s. 315; İbn Şaşu, *Terâcimu B'adi A'yâni Dimeşk*, Naşir: Nahle Kalafat, Beyrut, 1886, s. 201; Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Nizâr Abaza, *'Ulemâu Dimeşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer el-Hicrî*, 1. bs., Dimeşk, 2000, II, 50.

⁶⁵ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,34.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Tahir el-Kürdî, *Edebiyyâtü'i-Şây ve'l-Kahve ve'd-Duhhân*, 2. bs., Cidde, 1967, s. 27; Muhammed Altuncî, *age.*, s. 297.

⁶⁷ Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 36. Bu tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 152, III, 25, 35-36; Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 66; Abdulkadir el-'Ayderûsî, *age.*, 194-195.

⁶⁸ İbrâhîm b. el-Mubellit (ö: 991/1583): Kahire'li edip ve şairlerden. Bkz. el-Hafacî, *age.*, II, 122; Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 92; İbnu'l-'Îmâd, *age.*, X, 622.

⁶⁹ el-Hafacî, *age.*, II, 124.

⁷⁰ Vecîhuddin Abdurrahman b. Muhammed el-'Amûdî (ö: 967/1559): Mekke'ye yerleşen ve orada vefat eden şair, mutasavvif ve fakih. Bkz. Abdulkadir el-'Ayderûsî, *age.*, s. 264; İbnu'l-'Îmâd, *age.*, X, 509; 'Umer Ridâ Kehhâle, *age.*, II, 102.

⁷¹ Abdulkadir el-'Ayderûsî, *age.*, s. 266.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Burînî, *age.*, I, 93; Şefîk Cebri, "Beytu'l-Kahve", *Mecelletu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabîyye bi-Dimeşk*, Dimeşk, 1967, XLII, 373-378.

⁷³ Muhammed Ali Ebu Reyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, Beyrut, 1970, I, 247.

⁷⁴ *Dîvân el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, s. 107.

⁷⁵ Yusuf b. Ebi'l-Fetih es-Sakîfî (994/1586-1056/1646): Dimeşk'te doğup burada yetişen şair ve fakih. Daha sonra İstanbul'a giderek oraya yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV,499; 'Umer Ridâ Kehhâle, *age.*, IV, 175.

⁷⁶ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 499.

⁷⁷ Necmuddin el-Gazzî Ebu'l-Mekârim el-'Amirî ed-Dimeşkî (977/1569-1061/1650): Dimeşekli şair ve edip. Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan *el-Kevâkibu's-Sâire* ve *bunun zeyli olan Lutfu's-Semer*'in müellifidir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 189; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,540; Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, K; Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 11.

⁷⁸ Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 10.

⁷⁹ Hasan el-Burînî (963/1555-1024/1615): Safûriye'de doğup Dimeşk'e yerleşen dönemin ünlü şair, edip ve tarihçilerinden. Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan *Terâcimu'l-A'yân min Ebnâ'iz-Zemân* adlı önemli biyografik eserinde sahibidir. Bkz.

el-Burîni, *age.*, I, 65; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 51; Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 355; 'Umer Ridâ Kehhâle, *age.*, I, 589.

⁸⁰ Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 368.

⁸¹ *Dîvânü'l-Emîr Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, s. 120.

⁸² Zekerîya İbnu'l-Kâdî Zeynuddin el-Ensârî (823/1420-926/1519): Kahire'de doğup yetişmiş ve burada uzun süre kadılık görevinde bulunmuştur. Bkz. Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, 196; Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age.*, s. 120; İbnu'l-İmâd, *age.*, X, 186.

⁸³ Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, 205.

⁸⁴ Muhammed Altuncî, *age.*, s. 235-237.

⁸⁵ Abdulğani en-Nablusî, *Dîvânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'Rakâik*, Beyrut, tsz., II,44.

⁸⁶ *ae.*, I, 83.

⁸⁷ *ae.*, I, 158.

⁸⁸ Muhammed b. 'Umer el-'Urdî (ö:1071/1660): Ebu'l-Vefâ el-'Urdî'nin kardeşidir. Halep'te kardeşinden sonra Şafîi ifta makamını üstlenen edip ve şair. Bkz. el-Hafacî, *age.*, I, 274; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 89; Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, VI, 299.

⁸⁹ Muhammed Râğib et-Tabbâh, *age.*, VI, 314.

⁹⁰ Abdulğani en-Nablusî, *Dîvânü'l-Hakâik*, II, 204.

⁹¹ Ali Haydar, *Medhal ilâ Dirâseti'l-Tassavvuf: eş-Ş'iru's-Sûfî fi'l-Karni's-Sâb'i el-Hicrî ve'l-'Asri'l-Memlûkî ve'l-'Asri'l-Osmânî*, Dimeşk, 1999, s. 243.

⁹² el-Burîni, *age.*, I, 201, 204.

⁹³ *ae.*, I,218-219. Buna benzer şairlerin eleştiri ve tenkitleri için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 403, II, 46-47, I, 403; Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 24; Necmuddin el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, II, 622.

⁹⁴ Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 169.

⁹⁵ Abdulazîz el-Miknâsî (ö: 964/1556): Uzun süre Dimeşk ve Halep'te ikamet edip Medine'de vefat eden güzel ahlakı ve mütevazî kişiliğiyle ön plana çıkan edip ve şairlerden. Bkz. Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 169.

⁹⁶ Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 169.

⁹⁷ Muhammed b. Ali el-Kudsî (ö: 1008/1696): Birçok yerde kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Şeyhülislam Yahya b. Zekeriyâ tarafından Dimeşk Şafîi Kadılığına atanmıştır. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I,328; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 154.

⁹⁸ Hayatı için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 324; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 331.

⁹⁹ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 334.

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

CANDEMİR DOĞAN*

Özet: Bu çalışmada Arapça öğretiminde yöntem orijinli problemler belirlenmiş ve çözüm yolları önerilmiştir. Arapçanın Türklere göre yabancı bir dil olduğu ve öğretiminin de anadil öğretimi gibi değil, yabancı dil öğretim metot ve tekniklerine uygun olarak yapılması gerektiği açıklanmıştır. Arapça ile Türkçenin sesbilim, biçimbilim, sözdizimi ve anlambilim alanlarında benzeşen veya benzeşmeyen yönleri belirlenmiş ve karşılaştırılmalı olarak nasıl uygulanacağı belirtilmiştir. Öğretim yöntemlerinin öğrenci gelişim plânına paralel bir özellikte nasıl geliştirileceği ve Arapça temel dil becerilerin ediniminde tutarlı, dayanışık ve hedefle bütünleşik uygulanmalı bir yol izlenmesi gerektiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Arapça öğretimi, Arapça öğretim metotları, Arapça öğretiminde Yöntem, Yabancı dil öğretim metotları, Yabancı dil öğretimi.

Problems of Teaching Arabic Originated from Methods and Possible Solutions

Summary: In this study the problems of teaching Arabic, which originates from methodology were determined and possible solutions were suggested. It was also explained that Arabic is a foreign language for Turks and should be taught as a foreign language rather than mother tongue. Similarities and differences in phonetics, syntax and semantics between Arabic and Turkish languages were determined and how these similarities and differences should be taught were comparatively explained. The ways that teaching methods could be improved in parallel with student development plan and the method which is consistent, interdependent and compatible with the aim should be followed in the acquirement of basic Arabic language skills were explained.

Keywords: Arabic, Teaching of Arabic, Arabic Teaching Methods, Methods in Arabic Teaching, Foreign Language Teaching Methods

* Yard. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Diyarbakır, email: candemir@dicle.edu.tr

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Giriş

Çağdaş dilbilimin gelişmesine bağlı olarak yabancı dil öğretimiyle ilgili hızla değişen metot ve teknikler, bir moda olarak izlenmenin yerini öğretimde uygulanmaya bıraktı. Yabancı dil öğretiminin, en son bulunan dilin niteliği bilgilerine dayandırılması gereği, dil öğretmenlerin de dilbilimle ilgilenmelerini zorunlu hâle getirdi. Öğretim gelişmelerine paralel olarak Arapçanın uluslararası alanda önem kazanması, yabancı dil olarak öğrenilme gereğini beraberinde getirdi. Bu da doğal olarak yeni dilbilim ve öğretim yöntemlerinin öğrenimde uygulanmasını zorunlu yaptı. Bu gelişmeler, Arapçanın pek değişikliğe uğramadan yüzyıllardır sürdürülen öğretimine yeni bir biçim verilmesini gerektirdi. Nasıl öğretilmeli ki günümüz insanı onu daha kolay ve çabuk öğrenebilsin? Bu soruyla ilgili yöntem orijinli problemler belirlenecek ve imkânlar ölçüsünde çözüm yolları bulunmaya çalışılacaktır.

Genel olarak günümüzde yabancı bir dil olarak Arapça öğreniminin zor olduğu söylenir. Bu, gerçekten yapılan bilimsel araştırmalar sonucu ortaya çıkan bir sonuç mudur? Yoksa gerçekle ilgisi olmayan bir varsayım mıdır? Arapça öğrenimi zor ise onu zorlaştıran sebepler nelerdir? Bu zorluklar dilin kendi yapısından mı, yoksa öğretim metotlarından mı kaynaklanıyor? Zorluğun kaynakları bilimsel olarak incelenmiş mi, yoksa sadece bir kabul müdür? Bunlar gibi henüz bilimsel olarak cevaplanmamış pek çok soru cevap beklerken, Arapçanın öğrenilmez bir dil veya zor olduğuna hükmetmek pek haklı olmasa gerektir. Öğretim uygulamalarında yöntem eksikliği veya uygunsuzluğun zorlaştırıcı önemli sebeplerden oluştuğu bilinir. Bu sebeple ilk, orta ve ileri düzeye uygun, geliştirilecek yeni yöntemlerle Arapça öğretimi daha kolay ve verimli hâle getirilebilir.

Arapça öğrenim veya öğretiminde en önemli konulardan biri, kuşkusuz uygulanacak yöntemin belirlenmesidir. Öğretim yöntemini olumsuz etkileyen temel problem ise, Türkçe karşılaştırmalı Arapça öğretim çalışmalarının yapılmamış olmasıdır. Doğal olarak bu eksiklik, karşılaştırmalı dil öğretim metodunun uygulanmamasını engellemektedir. Karşılaştırmalı dil öğretim yöntemi uygulanmayınca, Arapça, Araplara öğretildiği gibi Türklere öğretilmek istenmekte, yani Arapçanın anadil gibi öğretimi yanlına düşünülmektedir. Probleme kaynaklık yapan şu üç esasın sunulan öneriler doğrultusunda uygulamaya konması, Arapça öğrenim veya öğretimine yeni bir ivme kazandıracaktır.

1. *Arapça, Türklere göre yabancı bir dildir.* Arapça öğretiminde bu geçek daima esas alınmalıdır. Yani öğretim *anadil* öğretimi gibi değil, *yabancı dil* öğretim metot ve tekniklerine uygun olarak yapılmalıdır.

2. Arapça ile Türkçe *benzeşme* veya *benzeşmeme* bakımından *karşılaştırmalı* olarak incelenmelidir. Sonuçlara uygun olarak Arapça öğrenim veya öğretimi karşılaştırmalı yabancı dil öğretim esaslarına uygun olarak yeniden düzenlenmelidir.¹

3. Öğretim programı *öğrenci gelişim plânına* paralel olarak yürütülebilecek özellikte hazırlanmalıdır. Bu programda Arapça temel *dil becerileri eşit ağırlıkta, kaynaşık ve dengeli* olarak dağıtılmalıdır.

Bu üç esasın kendi aralarında bir bütünlük oluşturacak tarzda uygulanmasıyla gerçekleştirilecek yeni öğretim yaklaşımı, karşılaşılan problemlerin çözümünü kolaylaştırır. Uygulamalar esnasında karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel problemlerin kaynağı ile bunların çözümü için takip edilebilecek yollar şunlar olabilir:

1. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Türklere Öğretimi

Halife Hz. Ömer devrinde kişisel olarak İslâm'ı kabul etmeye başlayan Türkler, Arapçayı tarihî süreç içinde özgün oluşum biçimiyle öğrenmeye başladılar. Zamanla Türk illerinden gelen ve Araplar arasına yerleşen Türklerin sayı ve nüfuzlarına paralel olarak da Arapça öğrenme ihtiyaçları arttı. Abbasîler devrinde gelişim hızı artan ikili ilişkiler, Türkçeyi Arapça karşısında bir varlık gösterme seviyesine kadar yükseltti. İki toplum karşılıklı olarak birbirlerinin dillerini öğrenmeye başladılar. Gelişen ilişkiler “derdini anlatabilmek ve Türklerin gönlünü almak için onların dilleriyle konuşmaktan başka yol”² un olmadığı gibi bir izlenim uyandırdı. Muhtemelen daha önce yazılan kitaplara göre daha gelişmiş bir biçimi gibi görünen ve Kaşgarlı Mahmut'un: “Türkçenin de Arapçanın özelliklerini taşıdığı bilinsin diye Halil'in كتاب العين”ını yazdığı gibi yazdım” dediği Divanü Lügat-it-Türk, Bağdat'ta halife el-Muktedi bi-Emrillah'a sunuldu.³

Tolunoğulları devletinin Mısır'da 868'de kurulmasıyla Arap dünyasında Türkçeye olan ilgi daha da arttı. “Türkçe öğrenmek adeta moda oldu.”⁴ Bu modanın etkisiyle Türkçeye ilgili Mısır'da çok pek önemli kitap yazıldı.⁵ Bugün elde bulunan bu tür kitapların içerikleri incelendiğinde Türkçe öğretiminin o çağlarda çok geliştiği anlaşılır. Sadece ismini bildiğimiz çok kayıp kitabın olması, isminden dahi haberdar olmadığımız daha pek çok eserin varlığını akla getiriyor. Tüm bunlar Türkçenin Arap dünyasında özel ilgi gördüğü ve öğretimiyle ilgili pek çok kitabın yazıldığının açık kanıtıdır.

Selçukluların önce Suriye ve Irak'ta devlet kurmaları, daha sonra Anadolu'ya geçmeleri, Türkçenin Araplar arasında gelişmesi ve yayılmasına katkıda bulundu. 1517'de Osmanlı sınırlarının tekrar Mısır'a kadar genişlemesi, Türkçe ile Arapçanın karşılıklı etkileşimlerini doruk noktaya çıkardı. Tarihte başka iki millet arasında pek görülmeyen ve bin yılı aşan bir süreç içinde din, dil, tarih, coğrafya ve ekonomi gibi hayatın tüm alanlarını kapsayan bu kaynaşma, Arapça öğrenim ve öğretimini, günümüzde dahi devam eden bir etki altına aldı. Bu kaynaşmanın vardığı noktayı göstermesi açısından ünlü Türk bilgini Zemahşerî'nin: “Babalarınızın, dedelerinizin dilini gelin benden öğreniniz.”⁶ demesi ve yazdığı eşsiz tefsiriyle Kuranikerim'in Arapça bir belâgat mucizesi olduğunu ispata çalışması çok anlamlı bir örnek oluşturur. “Türk filoloji tarihinde bir merhale”⁷ sayılan ünlü bilgin Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin yazdığı ilk Türkçe gramer kitabı “الأثرak كتاب الإدراك للسان”⁸ aynı kaynaşmanın Arap tarafının olgunlaştırdığı bir meyvesidir. Yine aynı yazarın Türkçe ile ilgili dört eser yazması, o dönemde Arapların Türkçeye gösterdikleri ilginin çok açık bir göstergesidir.⁹

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Karşılıklı bu ilginin sonucunda iki dil arasındaki kaynaşma o derece iç içe girdi ki, bir Türk olarak ilk Türkçe dilbilgisi yazar Bergamalı Kadri Efendi yazdığı “*Müeyyessiretü’l-ulûm’ü Arap gramerinin etkisinde*”¹⁰ kalarak yazmıştır. Aynı etki son yüzyıla gelinceye kadar yazılan tüm Türkçe gramer kitaplarının tasnif ve tertibinde de görülür.¹¹ Kısaca Arap edebiyatı için ölüm-süz bir eserin bir Türk tarafından; ilk Türk dili inceleme ve gramer kitabının da bir Arap tarafından yazılması gibi karşılıklı bir etkileşim, Arapça ile Türkçe arasındaki kaynaşmanın boyutlarını göstermeye yeterlidir.¹²

Tarihî gelişimine kısaca değindiğimiz Türkçe-Arapça ilişkilerinin asıl bi-zini ilgilendiren yönü günümüzdeki Arapça öğrenim-öğretimine etkisidir. Çünkü, çok yakın dilsel etkileşim *Arapça Türkler için yabancı bir dildir* gerçeğinin göz ardı edilmesine yol açtı. Bu da iki dil arasında karşılaştırma yapılmasını engelledi ve Arapça öğretiminde pek çok problemin kaynağı olan *Türklerin Arapçayı ana dil yöntemiyle öğrenmeleri* sonucunu doğurdu. Bu problem, 1896 yılında Maarif Nezareti’ne sunulan bir rapora da konu olmuş ve “Türkçenin ayrı bir dil olduğu ve kendine özgü kuralları bulunduğu”¹³ öğretiminin de bu esasa uygun yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Problemin doğru tespit ve düzeltme çabalarına rağmen, yine de takip edilen yanlış uygulama terk edilmemiştir. Her iki toplum, tek toplum hâline gelecek kadar kaynaşsalar bile, Arapça yine *Türklerle göre yabancı bir dildir*. Çünkü, Araplar görüp işittikleri, düşünüp hissettikleri, bilip anladıkları ve niyet edip gerçekleştirmek istedikleri tüm arzularını kendilerine mahsus dil bilinci ve ses sistemiyle iletirler. Arapçayı Araplar gibi öğrenmeleri için Türklerin de aynı doğal dil edinim şartlarını paylaşmaları gerekir ki bu hiçbir zaman mümkün olmamıştır.

Toplumlar birbirine yakınlaşınca dilleri de birbirine yakınlaşmaz. Çünkü her Arap, doğru iletişim kurmayı sağlayan ortak ses ve anlam aktarım dizileri ile bunların doğruluğunu denetleyen kuralları doğal dil ortamında kazanır ve onlar hafızasında daima hazırır. İletişim isteğiyle beraber şuurlu aktif hafıza harekete geçer ve pek düşünmeden tabii bir saikayla arzu ve istekler konuşma sistemi içinde kolayca aktarılır. Yine tabii saikayla ses dizileri oluşup anlamlar iletilirken, kurallar da doğru aktarıma yardımcı olur ve iletişimin doğruluğunu denetler. Araplardaki tabii Arapça dil saikasının, tarihî ve kültürel kaynaşmanın doğurduğu yakınlığı ilgi göstererek Türklerde de olduğunu kabul etmek yanlıştır. Günümüze kadar süregelen bu yanlış yaklaşım Arapça öğrenim ve öğretiminin esas problemidir. Arapça seslendirme sisteminin öğretimde ihmal edilip öğretimin yalın gramer örgüsü üzerinde yoğunlaşması gibi başka pek çok problemin doğmasına sebep olmuştur.

Sonuç olarak, *Arapça Türklerle göre yabancı bir dildir*. Türkçeden farklı kendisine mahsus kültürel bir ortamda oluşmuş *dil bilinci* ve farklı *ses sistemi* vardır. Dolayısıyla, Arapça öğretiminde öncelikli olarak bu geçek esas alınmalı ve öğretim de bu esasa uygun olarak yabancı dil öğretim metot ve tekniklerle yapılmalıdır.

2. Türkçe Karşılaştırmalı Arapça Öğretimi

Ural-Altay dil ailesinin Altay kolundan olan Türkçe ile Sami dil ailesinin batı kolunun kuzey dalından olan Arapça, birbirinden farklı iki kökten gelir.¹⁴ Tabîi olarak iki dil arasındaki köken farkı, aralarında yapısal farklılıkların olmasına sebep olmuştur. Ancak, köken farkına rağmen iki dil arasında çok etkin alışveriş ve yakınlaşma, bazı benzeşen yönlerin oluşmasına da sebep olmuştur.

Çağdaş yabancı dil öğretimi, ana dil ile hedef dil arasındaki *benzeşen* ve *benzeşmeyen* özelliklerin *karşılaştırmalı* olarak öğretiminin öğrenimi daha kolay ve verimli hâle getirdiğini kabul eder. Bu ilke esas alınarak Arapçanın Türkçe ile *benzeştiği* konuların öğretiminde *benzerlikten* yararlanarak öğretim kolaylaştırılabilir. Öğrenci *benzeşen* noktaların yapısal biçimi bildiği için sadece bunların içeriğini öğrenmekle yetineceğinden yükü yarı yarıya hafifleyecek ve bu da öğrenimde pozitif faydalar sağlayacaktır. Yine aynı şekilde diller arasında *benzeşmeyen* ve hatta tamamen birbirine ters olan konuların da ters durumları, *benzeşmeyenler* olarak tanımlandığında öğrencinin dikkati üzerinde yoğunlaşır ve negatif pozisyonundan pozitif sonuçlar elde edilir. Bu sebeple verimli bir öğrenim için mutlaka Arapça ile Türkçe, dilbilim esaslarına uygun olarak karşılaştırılmalı ve daha sonra da öğretim, belirlenen esaslara uygun olarak yapılmalıdır. Bu maksada hizmet eder düşüncesiyle dört temel alanda *benzeşen* veya *benzeşmeyen* özelliklerin *karşılaştırma* örneği sunulmuştur.

2.1. Arapça ile Türkçenin Sesbilim Açısından Karşılaştırılması

Arapçanın yabancı dil olması, öncelikle onun Türkçeden tamamen farklı bir ses sistemine sahip olmasından kaynaklanır. Bu özellik aynı zamanda dünya dilleri arasındaki farklılığın da ana kaynağıdır. Türklerle Araplar arasındaki tarihî yakınlık ve kaynaşmanın etkisiyle, Arapçanın ses yapısının ihmal edilerek, daha çok Türkçe telaffuza benzeyen ve Arapça telaffuz şeklinden farklı bir sesletim biçiminin benimsenmesi, öğretimde ve özellikle iletişimde önemli bir problem olarak Arapça öğrenenlerin karşısına çıkmaktadır. Oysa ki, Arapça yabancı dildir, sesleri de kendisine özgü nitelikleriyle birlikte bir yabancı dilin sesleri nasıl öğretilirse öyle öğretilmelidir.

Arapça öğretiminin başında kontrollü ve bilince dayalı olarak sürdürülen ses refleksleri, zamanla sürdürülen eğitim çalışmalarıyla melekeye dönüşür. Meleke oluşumu için gerekli şartların gerçekleşmesinden sonra, iletişim eyleminin idare merkezi olan zihin ve sinir sistemi akıl almaz bir düzen içinde, ani ve hızlı bir biçimde iletişim kurmaya başlar. Çünkü, fizikî ve zihnî eylemler dizisi olan iletişim, bir yönüyle manevî bir eylem, diğer yönüyle de organik sestem oluşun ruhî ve bedenî becerilerin oluşturduğu ortak bir aktarım sistemidir. Bu becerilerin ortak oluşumu için gerekli olan dilsel koordine yeteneği, her insanda fitrî bir kabiliyet olarak vardır. Bu fitrî yeteneğin işlemesiyle hafıza yeni kelimeleri saklar, duyduğu cümle kalıplarını kullanır ve fikirlerini sınırsız sayıdaki farklı cümle yapılarıyla anlatabilir. Türkçe kurulmuş hazır işleyen bir iletişim sisteminin varlığı göz önüne alındığında, eksiğin sade-

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

ce kurulu sisteme yeni Arapça ses ve telaffuz biçimlerini yükleyerek etkinlik alanını daha da genişletmek olduğu görülür.

Konuşma becerisi, etkinleşmesi için gerekli bilgi tamamlandıktan sonra seslendirme merkezinin gırtlak, çene, dil, dudak ve yanaktaki sinir sistemiyle birlikte harekete geçerek beyinden alınan emirlerin uygulamaya geçirilmesidir. Yani anlatılacak düşünce ve fikirler ancak fizikî iletişim biçimine uygun ses düzenine dönüştürülürse iletişim aracı olma özelliğini kazanır. Bunun için konuşma melekesi Türkçe oluşmuş bir öğrenciye, yabancı dil olarak Arapça iletişim becerisi kazandırılırken öğretim var olan “*etki aktarım*”¹⁵ sistemine uygun olarak düzenlenmelidir. Bu yolla mevcut sisteme Arapça konuşma da eklenmiş olur. Eğer farklı bir sistem oluşturma şeklinde algılanırsa, yeniden konuşma öğretiliyor şekline dönüşür ve kolay öğrenme engellenmiş olur. Konuşma becerisinin Arapça olarak yeniden biçimlendirilmesi için iki dil arasında ses intikali karşılaştırılmalı olarak öğretilirse, var olan konuşma becerisi yeni seslerle koordine edilmiş olur ve öğrenme daha hızlı ve verimli olur.

Dildeki seslerin sembollerle ifadesi olan alfabeler, dilleri farklı hâle getiren önemli ayıraçlardan biridir. Türkçenin 8 ünlü, 21 ünsüz sestene oluşan 29 ses birimli alfabeti vardır. Buna karşın Arapça, 28 sesiz harf ve bunları seslendiren üç harekenden oluşan farklı bir seslendirme sistemine sahiptir. Türkçede ağız boşluğunda hiçbir engele çarpmadan çıkan 8 sesli harf, sessiz harfleri etkileyerek telaffuz edilmesini veya okunmasını sağlar. Buna karşın Arapçada harflerin üst veya altına konulan hareketler kelimelerin seslendirilmesini sağlar. Arapçada Türkçe seslerin aynısı, benzeri veya tamamen farklı olanları vardır. Arapça öğreniminin başında farklı seslendirme sistemiyle karşılaşan öğrenciye, bu farkların yadırganmayacak bir biçimde öğretilmesi gerekir. Bunun için önce benzer sesler, sonra Türkçede olmayan, tamamen Arapçaya mahsus sesler ve en sonunda da Türkçeye yakın sesler özgün telaffuz biçimlerine çok dikkat edilerek ve ses kayması engellenerek öğretilmelidir.

Yazı, seslerle semboller arasında kurulan bağlantının otomatik kas hareketleriyle görsel nitelik kazandırılmış şeklidir. Yazı için, işitilen sesler iletilen anlama uygun harf, hece, kelime ve cümlelere çevrilerek, harfli sembollerle görüntülü hâle getirilir. Tüm dil becerilerinin ortak ürünü olan yazı yazma, pek çok karmaşık eylemler dizisinden oluşan en ileri düzeyde koordine bir iletişim becerisidir. Bir bakıma anlamların özel Arapça yazı sembolleriyle şekillendirilmesi olan yazı, şekilleri görme ve algılama yoluyla yapılan okuma, konuşma ve anlama becerilerinin tümleşik bir biçimi olarak görülebilir. Bu özeliğinden dolayı yazı, diğer dil becerileri arasında ortak tabanlı bir beceri ve Arapça öğretiminin olmazsa olmaz hedeflerinden biridir. Bu sebeple yazı becerisinin diğer becerilerin gelişmesine katkısı göz önüne alınarak öğretimi asla küçümsenmemelidir. Yazı becerisinin seslerle bir bütünlük içinde gelişmesi için öğretimin başında harflerin telâffuzu, sözler ayrıştırılarak ses ve sembollerle bağlantısı gösterilerek öğretilmelidir. Bu yolla kazanılan beceriyle öğrenci, Arapça sesi işitince veya yazılı sembolü görünce harfleri doğru ve düzgün şekliyle yazabilir. Harflerin ahenkli ve doğru yazılması, okunan yazılı

bir metnin doğru anlaşılması için fikirlerin açık ve düzgün olmasından daha önemsiz değildir.

İki dil arasındaki önemli farklardan bir diğeri de Türkçenin soldan sağa, Arapçanın ise sağdan sola doğru yazılmasıdır. Arap alfabesi çoğu bitişik harflerden oluşan ve büyük küçük harf farkı olmayan bir yazı sistemine sahiptir. Harfler genellikle bitişik yazılmakla birlikte kelimenin baş, orta ve sonunda oluşuna göre de yazılış şekli değişebilir. Bu özelliklerin hızla kavratması için öğretime önce bitişmeyen harflerle başlanmalıdır. Eğer öğrenci Türkçe el yazısı yazma becerisi kazanmışsa, bunun cesaretlendirici ve hızlandırıcı etkisinden mutlaka faydalanılmalıdır. İki dilin yazı sistemleri arasında önemli benzerlikler de vardır. Öncelikle her iki dilde harfler yazıldığı gibi okunabilir veya konuşulduğu gibi yazılabilir. Bu özellik yazı dili öğrenildikten sonra başka ek bir çabaya gerek kalmadan öğrenciye okuma ve konuşma fırsatını sağlar. Hâlbuki pek çok dilde konuşur gibi yazmak veya yazıldığı gibi kelimeleri okumak imkânsızdır.

Yine diğer becerilerin öğretiminde olduğu gibi, Arap yazı sistemi öğretilirken, *benzeşenlerin* öğrenime pozitif katkısından faydalanıldığı gibi, *benzeşmeyenlerin* de *negatif kodlama* yoluyla belirleyici özelliğinden faydalanılarak pozitif sonuçlar elde edilebilir. İki dil arasında *benzeşen* veya *benzeşmeyen* yönlerin esas alındığı bir öğretim uygulamasında şu adımlar takip edilmelidir:

1. Öğretimin başında öğrenci, Arapça tüm sesleri *dinleme-tekrar etme* veya sembolleri *görüüp-okuma* teknikleriyle kusursuz, tam ve doğru telaffuz etme becerisini kazanmalıdır.

2. Harflerin telaffuz sesleri ile geometrik yazılış sembolleri arasındaki ilişki, sestem sembole veya sembolden sese geçiş teknikleriyle öğretilmelidir. Bu beceri geliştiğinde duyulan sesler hızlı ve doğru anlaşılır, söylenmek istenilen sözlü bir ifade doğru seslendirilir, yazılı bir metin düzgün okunur ve iyi bir yazı becerisi gelişir.

3. Türk öğrencilerin yabancı olduğu sağdan sola yazmaya, önce Arapça ayrık ve yazımı kolay harflerin açık ve doğru yazımıyla başlanmalı, sonra uygun ölçeklerdeki kısa kelimelerden uzun kelimelere geçilmeli ve daha sonra aşamalı olarak basit ve karmaşık cümlelere geçilmelidir.

4. Arapça kelimenin başında, ortasında ve sonunda ayrı veya bitişik olarak yazılabilen harflerin önce ayrı yazılanları, sonra başta ve sonda ayrı yazılanları, en sonunda başta ve sonda ayrı, ortada bitişik yazılan harflerin sırası takip edilmelidir. Harflerin yazımında el hareketlerinin takip ettiği yön ve aldığı biçim tekniğine uygun, açık ve düzgün bir biçimde öğretilmelidir.

5. Arapça harflerin gövde, nokta ve hareke olarak üç ana parçadan oluştuğu ve bunların birinin yazıda ihmal edilmesinin yanlış imlâyâ sebebe olacağı öğretilmelidir. İlk aşamalarda hareke öğretiminin harf öğretimiyle birlikte yapılması daha verimli olmaktadır.

6. Harflere konan noktalar sesi ve dolayısıyla anlamı değiştirdiğinden doğru öğretimi önemsenmelidir. Harflerin doğru ve makul bir hızla yazılma-

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

sı, okuma becerisinin gelişimine katkı sağlar, bu sebeple öğretimdeki yeri önemlidir.

2.2. Arapça ile Türkçenin Biçimbilim Açısından Karşılaştırılması

Diller arası yapı farklılıkları yabancı dil öğrenen öğrencilerin her zaman en çok güçlük çektikleri bir konudur. Öğrencinin böyle bir zorlukla karşılaşmaması için *ana dil* Türkçe ile *hedef dil* Arapçanın yapı sistemleri *karşılaştırılmalı* olarak öğretilmeli ve gerektiğinde karşılıklı yapı ve kavram geçişlerinin eşit, dengeli ve kolayca yapılabilmesi sağlanmalıdır. Anadil ile hedef dil arasında eşitlik esasına göre karşılıklı aktarım sağlanamazsa öğrenim hedefleri istenilen düzeyde gerçekleşmez. Bunun için her iki dil bu maksada uygun olarak incelenmeli ve elde edilen sonuçlara uygun bir öğretim plânı hazırlanarak uygulanmalıdır. Arapça için böyle bir düzenlemenin Türkler için çok önemli olmasına rağmen, bu konunun şimdiye kadar pek ciddi ele alındığı söylenemez.

İki dil arasında biçimsel olarak *benzeşen* veya *benzeşmeyen* yapılar karşılaştırılırken şu farklılıklar dikkate alınabilir:

Yapısal farklar: Türkçe yapı bakımından son eklemeli, Arapça ise kök bükümlü bir dildir.¹⁶ Bunun için Türkçede çekim ve türetimi yapılan kelimelerin kökleri değişmez. Bir kökün sonuna pek çok yapım ve çekim ekleri getirilerek yeni anlamlı kelimeler elde edilebilir. Örneğin, kök kelimenin sonuna yaz-mak, yaz-ı-yor, yaz-ar, yaz-ı-cı gibi çeşitli niteliklerde ekler getirilerek istenilen pek çok değişik yeni kelime türetilir.

Türkçede eklerle yeni kelime türetimine karşın, Arapçada yeni bir kelime türetmek için kökte bazı yapısal değişiklikler yapılır ve çoğu zaman kök harfleri aynı kalsa da yerleri veya sıraları değişebilir. Çünkü ekler, Türkçede olduğu gibi sadece kelimelerin sonuna değil, ön ek, iç ek ve bazen de son ek şeklinde eklenebilir. Örneğin, yaz-mak = كَتَبَ, yaz-ı-yor = يكتب, yazar = كاتب, yaz-ı-hane = مكتب ve kitap = كتاب gibi pek çok değişik kelime türetilir. Yine كاتبون (yazarlar) kelimesinde olduğu gibi çoğul çekim eki kelimenin sonuna gelir. Arapçada, Türkçedeki yapım eklerini karşılayan pek çok yapım kalıpları vardır. Türkçede ön ek veya iç ek olmadığı gibi eklerin kök kelimeye getirilmesi için herhangi bir şart da yoktur. Türkçede kelime kökü genellikle tek heceli ve eklerinin sıralanışı yaz-ı-cı-lar kelimesinde olduğu gibi "kök + yapım eki + çekim eki" sırasını takip eder.

Ekler: Her iki dilde isme veya fiile eklenenler olmak üzere iki grup ek vardır. Arapçada hem isimler, hem de fiiller kökleri esas alınarak bunlardan yeni kelimeler türetilir. Türkçede de durum aynıdır. Eklerle oluşan yeni kelimeler isim veya fiil oluşuna göre; isimden isim, isimden fiil, fiilden isim, fiilden fiil yapan ekler olmak üzere farklı öbekler oluşturur. Türkçede kök değişmeden yetenek, işteşlik, olumsuzluk, zaman ve kişi belirleme gibi farklı görevleri olan ekler eklenir ve bunlar kelimenin aslından fark edilemeyecek biçimde kökle kaynaşır.

Yine eklemeli bir dil olan Türkçede sadece köke getirilen eklerle yeni kelimeler türetilir. Buna karşılık çekim esasına dayanan Arapçada kelimenin

kök harfleri sabit kalarak, bunlara yapılan eklemelerle kelimeler yeni anlam ve biçim kazanırlar. Örneğin; درُس ders yapmak kökünden, دَرَسَ ders yaptı, درَسَ öğrenci, مدرسة okul, مدرَس bay öğretmen ve مدرّسة bayan öğretmen gibi pek çok yeni kelime türetilebilir. Bunların hepsinde kök harfleri olan +د +ر +س aynı kalırken ön, son ve bazen de iç eklerle yeni kelimeler oluşturulur. Bir kelimenin değişik kalıplara aktarılmasıyla yüzlerce yeni kelime türetilebilir. Kelime üretiminde genellikle mastarlar esas alındığından, öğrenimde mastarları bilmenin özel bir önemi vardır.

Tesniyeler: Arapçaya özgü olan ikil Türkçede yoktur. Türkçede ikillerin olmaması fiil ve isim çekimlerini azaltmakta ve kolaylaştırmaktadır. Bunun aksine Arapça ikillerle kalabalıklaşmakta ve buna paralel olarak da zorlaşmaktadır. Türk öğrenciler, öğretimin başında أبوين : anne-baba, دارين: dünya-ahiret gibi basit Türkçede kullanılan ve alışık oldukları tesniye kelimeler öğretilerek aşamalı olarak alıştırılmalı ve beceriye dönüşüncüye kadar sürekli alıştırmalarla pekiştirilmelidir.

Çoğullar: Bazı Arapça tekil veya çoğul kullanımları da Türkçeye göre farklılık gösterir. Örneğin, sayı sıfatlarından sonra gelen isimler, Türkçede daima tekil olarak gelir. Sekiz elma, otuz iki diş örneklerinde olduğu gibi. Arapçada ise sayılan nesne çoğul olabileceği gibi, bazen de tekil olabilir. Üç ile on sayılarından sonra gelen isimler çoğul ثلاثة أقلام (üç kalemler), عشر وروِد (on güller), on sayısından sonra gelenler ise اثنتان وثلاثون سنا (otuz iki diş) örneğinde olduğu gibi tekil olur.

Te'nis ve tezkir: Arapçada çok önemli bir yeri olan "müennes ve müzekker" yani kelimelerde cinsiyet ayrımı Türkçede yoktur. Hâliyle bu özellik Türk öğrencinin alışık olmadığı farklı kullanım şekillerini de beraberinde getirdiği için öğretimin başında bunlar zor gibi görülebilir. Bu zorluğun aşılması için, öğrenciler önce Arapçadan Türkçeye geçen müdüre, memure, kâtibe ve muallime gibi alışık oldukları kelimelerin müzekker ve müennesleri birlikte öğretilerek aralarındaki farklılığı alıştırılmalıdır.

Harf'i tarif: Arapçanın önemli bir özelliği olan tanımlık¹⁷ "ال = el-" tanım edatı ile isimler için sağlanan bir belirliliktir. Başında harf'i tarif bulunmayan isimler nekre yani belirsiz, bulunanlar ise marife yani belirli kabul edilir. Ancak tanımlılık Türkçede aynı önemi taşımaz. Çünkü Türkçede temelde her isim belirli kabul edilir ve özellikle belirsizlik vurgulanmak istendiğinde isimlerin başına belirsizlik alameti olarak "bir" kelimesi getirilir. Arapçada belirli ve belirsiz kelimeler özellikle vurgulanır ve buna göre de farklı anlamlar ortaya çıkar.

Kökenler: Kelime türetim sistemlerinin farklı olmasının doğal sonucu olarak Türkçede isim, Arapçada fiil kökenli kelimeler yoğunluktadır. Bu alanda iki dil arasında *benzeşmeler* daha çok olsa da Türkçede ağırlıklı olarak isim ve isimden türeyen kelimeler daha aktif kullanılırken, bunun aksine Arapçada fiil ve fiilden türeyen kelimeler daha çok kullanılır. Bu basit fark Türkçede biçimbilimin konusu olan isimlerin sonuna eklenen yapım, çekim ve durum ekleriyle kazanılan anlamlar, Arapçada sözdiziminin konusu olarak cümle içinde verilen meful yani nesne veya tümleç gibi görevlerle karşılanma

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNİNLİ PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

sonucunu doğurmuştur. Aşağıdaki tablodan anlaşılacağı gibi, *benzeşmeyen* bu konunun öğretimi özel çaba gerektirmektedir. Ben de ilk öğretmenlik yıllarımda öğrencilerimin bu konuyu öğrenmede çok zorlandıklarını gördüm. Bu zorluğu yenmek için çeşitli yöntemler dedim. Sonunda bu tabloyu esas alarak Arapça mefulleri ismin halleri şeklinde öğrettim ve çok kolay öğrendiklerini gördüm.

Yalın durum	Gözlük	نظارة	حالة التجريد
Belirtme durumu	Gözlük+ü	النظارة	المفعول به
Yönelme durumu	Gözlük+e	إلى النظارة	المفعول إليه
Kalma durumu	Gözlük+te	في النظارة	المفعول فيه
Çıkma durumu	Gözlük+ten	من النظارة	المفعول منه
Vasıta durumu	Gözlük+le	بواسطة النظارة	المفعول معه

2.3. Arapça ile Türkçenin Sözdizimi Açısından Karşılaştırılması

Karşılaştırmalı yabancı dil öğretimi için öncelikle öğrenci Türkçeyi ve gramerini hedef dilin grameriyle çok iyi karşılaştırma yapabilecek düzeyde bilmelidir. Çünkü, “kendi dilini doğru ve düzgün kullanamayan bir öğrenciden öteki derslerde başarılı olması beklenemez.”¹⁸ Arapça iletişim kurabilme yani toplumda yadırganmayacak anlamlı terkipler oluşturabilme ya da aktarılan bilgileri doğru kavrayabilme elbette Arap toplumunun kültür, inanç ve hayat tarzının izlerini taşıyan dil kurallarını çok iyi bilmeyi gerektirir. Bunun için Arapça, kendi dilsel kuruluş mantığının doğruluk ayıracı olan gramer sistemi uygulamalı olarak öğretilmelidir. Öğretim alanı ihtiyaca göre belirlenmeli, karşılaştırma ihmal edilmemeli, yapay veya gereksiz gramer konularının öğretiminden uzak durulmalıdır.

Kuşkusuz, ülkemizdeki Arapça öğretiminin önemli problem ve başarısızlık sebeplerinden biri, Arapça öğrenenlerin çoğunun Türkçe gramer bilgilerinin yetersiz olmasıdır. Arapça bir kuralın Türkçe benzeriyle *eşleştirilerek* açıklanabilmesi için önce o kuralın Türkçesinin bilinmesi gerekir. Çoğu zaman kuralın bilinmediği ortaya çıkıyor ve öğretim hedefinden sapılarak Türkçe kuralın öğretilmesi şekline dönüşüyor. Anadildeki yetersizlik bir yandan *karşılaştırma* yapmayı engellerken diğer yandan da konun akışını değiştirerek Arapça öğrenimini zorlaştırıyor. Hedeflenen bilinçli öğrenimin oluşumu için ilk dilsel kapasiteyi oluşturan Türkçenin Arapça ile karşılaştırmalı olarak öğretilmesi gerekmektedir. Çünkü, “anadilini iyi kavramış ve öğrenmiş bir kişinin yabancı bir dili daha iyi kavrayıp öğrenebileceği bilinmektedir.”¹⁹

Yabancı dil öğretiminde, diller arası *karşılaştırmalı yapısal analizler* ile yapılması muhtemel yanlışlarla ilgili analizler her zaman dikkate alınmalıdır. Bu analiz sonuçlarının uygulanmasıyla öğrenci, anadilin etkisinde kalınarak yapılan hatalardan bir dereceye kadar kaçınabilir. Analizlere uygun olarak hata ihtimali olan konuların öğretiminde tekrara dayalı model alıştırmaların yaptırılmasına ağırlık verilmelidir. İki dil arasındaki benzerliklerden kaynaklanan “yanılgılardan öğrencileri kurtarmak için yalın birkaç cümle kalıbı öğretildikten sonra çekirdek cümlelerden türetmeli cümlelere geçişli dönüşüm-

ler aracılığı ile geçiş yollarını, *dil otomatizmi* meydana gelinceye kadar göstermek en uygun durum olacaktır.”²⁰

Karşılaştırmalı öğretimde Arapça ile Türkçe arasındaki şu *benzeşen* veya *benzeşmeyen* sözdizimi özelliklerinin göz önünde bulundurulması öğrenimi olumlu etkiler:

Yeterli dilbilgisi: Arapça öğretiminde çoğu zaman farkında olunmadan dilbilgisi konuları gereğinden çok fazla ayrıntıya boğulur. Arapçayı iletişim dili olarak öğrenecek bir öğrenciye iletişimde belki hiç ihtiyaç duymayacağı, sarf, nahiv ve belagat kurallarıyla ilgili felsefi yorum veya tartışmalar öğretilen bir hâl alabilir. Günümüze kadar Türkçe gramerin Arapça dilbilgisi terimleriyle ve gramer sistemi gibi işlenmesi ve Arapça öğretimi adına daha çok gramer kurallarıyla ilgili felsefi tartışmaların öğretilmesi öğrenimi zorlaştıran nedenlerin başında gelir. Doğru iletişimi sağlayacak düzeydeki dilbilgisi öğretimi kuşkusuz Arapça öğrenimini kolaylaştıracaktır.

Diziliş sistemleri: Arapça ile Türkçe farklı cümle dizilişine sahiptir. Türkçede genel olarak özne başta, yüklem sonda, nesne ve tümleçler özne ile yüklem arasında bulunur. Arapça kurallı cümlede ise fiil başta, fail ortada, meful denilen nesne veya tümleçler öznenin sonra gelirler. *Çocuk gülü kopardı*, kurallı cümlesi *قطف الولد الوردي = kopardı çocuk gülü* diziliş sırasını alır. *Benzeşmeyen* bu diziliş sırasının öğretimin başında vurgulanması, ileride doğabilecek doğru anlama ve anlatma engellerini ortadan kaldırır.

Tamlamalar: Sıfat ve isim tamlamalarının dizilişleri *benzeşmezler*. Türkçede *çalışkan bir adam* = *رجل نشيط*, *güzel bir ev* = *منزل جميل*, *beyaz ip* = *خيوط الأبيض* gibi sıfat tamlamalarında önce sıfat, sonra isim gelmiştir. Arapçalarında ise, önce isim sonra sıfat gelmiştir. Benzer yapısal sıra isim tamlamalarında da aynıdır. *Bahçenin kapısı* = *باب الحديقة* örneğinde görüldüğü gibi Türkçeye göre tamlayan ile tamlanan yer değiştirmiştir.

İ'rab: Arapça kelimelerin cümle içinde yüklendikleri göreve uygun olarak son harflerinde meydana gelen değişim i'rab olarak adlandırılır. Tamamen Arapçaya özgü olan i'rab konuşma, okuma ve yazma gibi tüm dilsel alanlarda doğru kullanımı sağlayan önemli bir araçtır.²¹ Türkçede hareketler olmadığından i'rab denilen bir olgu da yoktur. Bundan dolayı i'rab, genellikle Arapça öğrenen Türk öğrencilerin zorlandıkları bir konudur. Bunu önlemek için önce i'rab kurallarından doğan seslendirme biçimleri, kural açıklanmalarına başvulmadan öğretilmelidir. Daha sonraki aşamalarda yerleşen basit i'rab şekillerinin sebepleri aşamalı olarak öğretilerek i'rab becerisi geliştirilmelidir. İ'rab öğretimine önce isim ve sıfat tamlaması gibi basit Arapça yapı birimleriyle başlanırsa, öğrenim kolay ve verimli olur. Öğrenci bunlara alıştıkça anlam ve yapısal bütünlüğün öğretimine aşamalı olarak geçilebilir. İ'rab sistemi en basit şekliyle ve bol tekrarlarla öğrencilerin zihnine yerleştikçe bunlara paralel kullanım alanları yaygınlaştırılır.

Cer harfleri: Çok yaygın kullanım ve farklı fonksiyonları olan bu harflerin benzeri Türkçede yoktur. Sayıları 23 kadar ise de, tüm harfler aynı oranda aktif kullanım özelliğine sahip değildir. Cer harfleri, “Türkçedeki çeşitli edat-

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

ların görevini yüklenir, başına geldikleri isme hâl eki anlamı verir, bağlaç gibi yan cümlecığı veya cümleleri birbirine bağlar. Bu harfler bazen bir kelime ile birlikte bir cümlecik oluşturur, anlamı vurgular ve bir cümleye seçenekli zengin anlatım gücü kazandırır. Bazen anlatım üslubunu süsleyerek anlama vurgu, güç ve kesinlik kazandırarak güzelleştirir.”²² Cer harfleri bazı fiillerle kullanıldığında cümlede; جاء : geldi, ... جاء ب : getirdi, قام : kalktı, ... قام ب : yaptı örneklerinde olduğu gibi hem fiili anlam yönüyle etkiler, hem de nesne veya tümleci fiile bağlama görevini yüklenir. Yine cer harfleri bazı özel kullanımlı fillere deyimsel bir anlam kazandırır. Türkçe ile Arapça arasındaki anlam ve anlatım ilişkilerini çözebilme, bir bakıma cer harflerini iyi bilmeye bağlıdır. Bundan dolayı öğretimi özel önem taşımaktadır.

Cümle yapısı: Arapça çok uzun veya çok kısa cümle kurmaya uygun bir dildir. Ancak daha çok uzun cümle kullanımı yaygındır. Aynı özellik, Türkçede olmakla birlikte Arapçanın aksine Türkçede kısa cümle kullanımı daha yaygındır.²³ Cümle kuruluşundaki yapısal farkın göz önünde tutulmaması, çoğu zaman iki dil arasındaki tercümelemede ciddi problemleri beraberinde getirir. İki dil arasındaki *aktarım* problemleriyle karşılaşmamak için, öncelikle Arapça bağlaçların fonksiyonları çok iyi bilinmeli ve anlam aktarımları, Türk öğrencilerin alışık oldukları kısa cümle yapısına uygun bir biçime dönüştürülmelidir. Böyle bir yaklaşım, Arapça cümle sisteminin hızlı ve kolay kavranmasını sağlar ve iki dil arasındaki aktarım güçlüklerini azaltır.

2.4. Arapça ile Türkçenin Anlambilim Açısından Karşılaştırılması

Arapça öğrenecek bir Türk öğrenci, Türk toplumu içinde doğup yetiştiği için dil melekesi de Türkçe oluşmuştur. Dolayısıyla evrendeki tüm kavramlar ile kavramlar arası ilişkilendirme biçimi, Türkçenin *mantık örgüsüyle* kurulmuştur. Yani düşünce sistemi, bilgi birikimi, eşyayı algılama tarzı, hatta kişilik ve karakteri Türkçeye göre biçimlenir. Dil kapasitesi ilk defa Türkçe olarak oluştuktan sonra bu sisteme eklenecek ve yapısı tamamen farklı olan Arapça, ancak *yabancı bir dil olarak* öğretilir. Çünkü, Arapçanın da kendine mahsus evrene bakışından doğmuş gramer mantığı, edebiyat, güzel sanat, din ve sosyal hayat anlayışı gibi pek çok farklı göstergeleri vardır. Bunların var olan *Türkçe kapasite* üzerine Arapça olarak eklenebilmesi için *yeni bir dilsel kimliğin kazanılması* gerekir. Bu ise, Türkçenin oluşturduğu dilsel derin olgu, iletişim biçimi, düşünce sistemi ve davranışlar gibi eski kazanımları değişim sürecine sokar. Bu süreçte, intibak zorluğu ve konuları geç kavrama gibi olumsuzluklardan sürekli şikayet edilebilir. Bunların *çatışmaya dönüşmeden* rahat aşılması için iki dil arasında *benzeşen veya benzeşmeyen* kavramların *karşılaştırmalı* olarak öğretimi gerekir.

Her ne kadar insanlar duygu, düşünce ve fikirlerini dilsel iletişimin dışında çok farklı yollarla aktarabilseler de konuşma, insanoğlunun bildiği ilk, en yaygın ve etkili iletişim şeklidir. Anlambilim; uygun yapısal terkipler içinde düşünceleri aktarıma yani anlatım, iletilen terkipler içindeki anlamları kavrama üzerinde yoğunlaşır. Anlama ve anlatmanın yer alacağı dilsel iletişim mutlaka bir çeşit konuşma eylemiyle bağlantılı olmak zorundadır. Bu da yabancı dil olarak Arapça öğretiminde, *öğrenim odağını konuşma becerisinin*

oluşturması gerektiğini gösterir. “Konuşma ve yazma bir anlatma, dinleme ve okuma da bir anlama becerisi”²⁴ şeklinde algılandığı için iletişimde anlambilimin özel önemi vardır. Yani, konuşma diğer dil becerilerini bütünlüğü için anlama ve anlatma niteliğinden soyutlanarak öğretilmez.

Arapça öğretiminde, anlama ve ileri düzeyde Türkçeye aktarma becerisinin sağlıklı gelişebilmesi için, Arapçanın Arap kültürüyle oluşan kendi kavramlarıyla öğrenilip öğretilmesi gerekir. Çünkü, nesnel isim olarak dilden dile aktarılabilirler de, çoğu zaman anlamlar değerinden bir şey kaybetmeden aynı niteliğiyle tam olarak aktarılamazlar. Anlamlar aktarılırken bir milletin dil kültürünü, diğer bir milletin dil kültürüne bütünüyle taşımak için eşdeğer kelimeleri bulma zorluğu vardır. Bunun için Arap dil kültürünü göz ardı ederek ya da Arapçayı Türkçe öğretiyor gibi öğretmeye çalışarak istenilen başarı elde edilemez. Türkçe kelimeler Arapça anlamları yüklenmede yetersiz kalınca, yerine ödünç kelime alınarak yapılan, *harfi veya düz tercüme* yabancı dil öğretim prensipleriyle çelişen verimsiz çabalardır.

Arapça öğretiminin yabancı dil gibi ele alınma sürecine girdiği günümüzde, tercüme öğretiminin *karşılaştırmalı anlambilim* esaslarına uygun ve sistemli olarak yeniden düzenlenmesi öğrenimi kolaylaştıracaktır. İki dil arasındaki anlam benzerliği ve kültürel yakınlığın yeniden sistematik karşılaştırmalı anlam öğretimine uygun olarak biçimlendirilmesi, Arapça öğrenim ve öğretimini beklenenin çok ötesinde kolaylaştıracaktır. Çünkü, “yabancı dil öğrencilerinin hedef dilin geçerli anlam biçimlerini öğrenmeleri kaçınılmazdır. Daha başarılı yabancı dil için öncelikle öğretmenlerin hedef dil ile anadil arasındaki anlambilim farklarını önce kendileri bilmek, daha sonra da öğrencilerine öğretmek zorundadırlar.”²⁵

Arapça anlamları kavrama becerisinin gelişiminde aşağıdaki adımların takip edilerek bu özelliklerin öğrenciye kazanılması oldukça önemlidir:

Anlama zevki kazandırılmalı: Arapça isim ve kavramlar gibi tüm dilsel öğeler Türkçeye tam eşleştirilerek öğretilirse öğrencide anlama zevki gelişir. Arapça toplumuna ait taşıdığı inanç, gelenek, görenek, yaşayış biçim ve dünya görüşleri gibi çeşitli karakterler Arap düşüncesine uygun olarak kavratılmalıdır. Arapçanın kendisine ait duygu ve düşünceleri ifade gücü, zenginliği, yapı ve işleyişindeki biçimlenme, Arap toplumunun asırlar boyunca Arapçaya katkıları, tüm düşünür ve sanatçıların zamanla bir dantele incelik ve özeniyle işleyerek geliştirdikleri anlama ve anlatma inceliğini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla anlambilimin alanı, gramatik doğruluk veya kelime anlamlarının çok ötesine taşmış ve bilinç altına yerleşen anlatımdan alınan hazza dönüşmüştür. Edebî zevk veya incelik, yalın Arapça tercüme ve gramer bilgilerinin öğretimiyle değil, bunlarla birlikte ses, yapı, sözdizimi ve anlamın birlik oluşturacağı bütünlük içinde öğretilmesiyle kazanılır.

Kavramlar arası farklar vurgulanmalı: Her dilde ad ile adlandırılan şey arasında kültürel bir ilişki vardır. Görünüşte her toplumda benzer görevi yapan kavrama verilen ad diğer dile aynı görevi yapan adla çevrilecektir ancak hiçbir zaman adın arkasında kültürün oluşturduğu anlam aynı olmayacaktır. Örneğin, Arapça "خبز", Farsça "nân", Almanca "brot", İngilizce "bread",

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Fransızca "pain" olarak adlandırılan "ekmek" adının her dil sahibinin zihinde canlandırdığı şekil, lezzet, manevî ve kültürel değer ile hayattaki önemi farklılık gösterir. Yani ekmek adının bir dilde taşıdığı anlam, bir başka dilde taşıdığı anlamdan farklıdır. Bunu şu örnek daha açık gösterir: "inek" adı bir Türk'te süt veren uysal bir hayvanı, bir Hindu'da dokunulması yasak kutsal bir hayvanı ve bir İspanyol'da da azgın boğaların anası olan bir hayvanı canlandırır. Cisim aynı olmasına rağmen onun ismine yüklenen anlamlar farklı olabilmektedir. Bundan dolayı dilden dile aktarılan pek çok kelimenin az veya çok anlamında farklılık gösterdiği söylenebilir. Bir dilden diğer bir dile belki nesnelere isim olarak aktarılabilir, ancak kültürel anlamları adı kapsayabilir. Arapça öğrenen yabancılar arasında bu problemle en az karşılaşan Türk öğrenciler olsa da öğrenimi olumsuz etkilememesi için kavramlar arası farklar kavratılmalıdır.

Arap anlatım üslûbu öğretilmeli: Arapça öğrenimiyle ulaşmak istenilen hedef, dilin sihirli anlatım gücünü kazanmadır. Bu hedef, dili bütün unsurlarıyla kavrama ve tüm iletişim alanlarında doğru kullanma ustalığını kazanarak gerçekleşir. Anlatım üslûbu öğretilirken Arapçanın yaşayan bir iletişim dili olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bu özellik dikkate alınmadan, ölü bir dil gibi *bir kural, bir örnek* modeliyle öğretilirse cansız, iletişimde kullanılamaz şekline dönüşür ve bu da tüm öğretim çabalarının geriye tepmesine sebep olur. Her Arap dili yaşadığı çevre, hayat şartları ve öğrenim düzeyine uygun kelimeleri seçer, bazı kelime ve söz kalıplarını daha sık, bazılarını daha az kullanır. Aynı ailede, birlikte yetişmiş ve aynı okulu okumuş iki kardeş arasında dahi üslûp farkları olabilir. Arapça öğrenecek bir Türk, öğrenim alanını bu kadar genişletirse hedefinden sapa. İlk aşamada ona lazım olan farklı kullarımları oluşturan basit ortak paydadır. İleri aşamalarda kendi üslûbunu oluşturacak ve hedef dilin bir üyesi gibi dili kullanacaktır.

Tüm bilgiler anlamaya yönelik olmalı: Arapça öğretiminde, bir kuralın öğretimi yalın haliyle kendisi hedef olmadığı gibi, bunlarla ilgili kitapların da öğretimi bizzat hedef değildir. Yani sarf, nahiv ve sözlük gibi araçlar, hiçbir zaman amaç olmamalıdır. Asıl hedef, bu araçlarla kazanılan bilgilerin harekete geçirilerek etkili iletişimin sağlanması olmalıdır. Arapça dil varlığını edinme, yine kaynağı Arapça olan ve ondan çıkarılan kuralların öğretimiyle bağlantılı ise de, öğrenim hedefi hiçbir zaman bunların yalın öğrenimiyle gerçekleşmez. Kurallar, Arapça *iletişimin doğruluğunu denetleme*, yani doğru anlama ve kullanma araçlarıdır. Araç bilgiler Arapça iletişim üslûplarının tümüne hâkim olmayı sağlayacak güçte değil, belki hafızadaki birikimle kullanılacak kelime ve cümlelerin doğru seçimine yardımcı bir araç olarak görülebilir. Gramatik ve yapısal yaklaşımları esas alarak dilin realitesini kurallarda arama ve *öğrenimi teorikleştirme* yerine, yaşayan Arapçayı tabii ve estetik güzelliği içinde öğrenme tüm problemlerin çözümünü de beraberinde getirir.

3. Arapça Becerilerin Kaynaşık Öğretimi

Becerilerin her dildeki işlevi aynı olduğu için benzeşen görevler yaparlar. Anadilde dört beceriyi kullanan bir insanın aynı becerileri hedef dilde kullanabilmesi için sadece bunların içeriğinin o dile göre yeniden düzenlenmesi

yeterli olacaktır. Ancak, Arapçayı ana dil olarak konuşanların mantıkî dil örgüsünü aynı nitelikte yabancı dil olarak öğrenecek Türklere aktarmak oldukça güçtür. Kolay aktarımın yolu, ana dil ediniminde kazanılan öğrenme yaşantılarının aşamalı bilgilerle yeni sürece uygun yapılanmasıdır. Bunun için her beceri, hem var olan anadil birikimleri üzerine kurulmalı, hem de hedef dilin bilgileriyle yeniden düzenlenmelidir. Beceriler bir aşamalar düzeni içinde pekiştirilirken yapılacak sistemli tekrarların özel bir önemi olduğu unutulmamalıdır. Bunun için tekrarlar yeter sıklıkta ve zaman geçtikçe de artan bir karmaşıklıkta yapılmalıdır.

Temel dil becerileri önceden tecrübe edilen dilsel kullanımların parçalar hâlindeki değişik uygulamalarla oluşturduğu birikimler üzerine kurulur. Bunun için öğrenci Arapçayı, sürekli uygulamalar yaparak basamaklı ve tecrübelerle birikimli bir süreçte beceri kazanacak bir biçimde öğrenmelidir. Dil uygulamaları sırasında meleke oluşturacak Arapça birikimin, sadece yalın ve anlamsız sıkıcı tekrarlarla meydana gelemeyeceğine dikkat edilmelidir. Çünkü meleke oluşumu, özellikle belirli hedeflere yöneltilen ve uygun zaman aralıkları içinde birbirini izleyen uygulamalar ve onlardan doğacak *dilsel yaşantı ve tecrübeler* gerek duyar. Bunun için bazı karmaşık Arapça yapılar sadece tekrarlarla değil, sürekli artan sıklıkta karmaşık şekillerini kullanma ve tecrübe kazanma alıştırmalarıyla öğretilmelidir.

Arapça yabancı dil olarak tüm yapısal bilgileri beceriye dönüştürecek aşamalı uygulamalar dizisi içinde sürekli ve etkili bir biçimde desteklenerek öğretilmelidir. Arapça dilsel bir yapıyı fonksiyonel bir kullanım, bir gramer kuralı, bir beceri veya dilin bir birimini genel yapıdan soyutlayarak tek başına öğretmek imkânsızdır. Yani hangi ifade ve anlatımların nerede ve nasıl kullanılacağı bilinmeli, *bilgiler yaşantıya dönük* olmalı ve fonksiyonel bir aşamalar düzeni içinde öğretilmelidir. Öğretim, dil melekelerinin kendilerini oluşturan yapısal ve fonksiyonel tüm unsurlarla bağlantılı olarak etkileşim örgüleri içinde ve melekeye dönüşecek biçiminde yapılırsa, aktif Arapça öğrenimi gerçekleşir.

Arapça dil becerilerinin aktif olarak istenen ve beklenen yönde, etkili ve verimli gelişmesi için şu düzlemde koordine edilmeleri gerekir:

3.1. Beceri Edinimi Tutarlı, Dayanışık Bir Yol İzlemeli

Arapça öğretiminde tüm dil becerilerinin bir bütünlük oluşturacak bölümler hâlinde düzenlenmesi, öğrenim hedeflerinin gerçekleşmesinde önemlidir. Kendi yapısı içinde bir bütünlük oluşturan Arapçanın, anlam örgüsü bozulmazsa bir yabancıya aktarımı kolay olur. Bunun için Arapça öğretiminde bütün uygulamalar dilin tabii iletişim karakterini taşımalı, tümü birden aynı hedefe doğru ve birbirini destekler nitelikte olmalıdır. Öğretilecek konuların dağılımı, öğrencinin fizikî ve aklî gücü ile bilgi ve birikimine uygun, dengeli ve düzenli olmalıdır. Anılan esaslara uyulduğunda bilgiler kalıcı, öğrenme oranı yüksek olur ve bunlara bağlı olarakta öğrencinin öğrenme gücü artar.

Öğrencinin kazanması gereken her beceri, diğer becerilerle bir bütünlük içinde kaynaşabilecek ve iletişimde ortak kullanıma fırsat verecek nitelikte olmalıdır. Öğrenci bilgi ve becerileri bütünlük içinde öğrenmeli, her gün çe-

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

şitli yeni ilavelerle dilsel birikiminin uğradığı değişiklikler ve bunlardan doğan farklar kolayca karşılaştırabilmelidir. Örnekler yaşayan Arapçadan alınır, bilgiler birbirini pekiştirir ve tutarlı bir biçimde ilişkilendirilirse öğrenme daha sağlıklı olur. Öğrenme uygulamalarının birbirini destekler nitelikte olabilmesi için çevre şartlarının da bunlara uygun ve tutarlı olması gerekir. Bunun için Arapça öğretiminin en verimli nasıl yapılabileceğini gösteren bütün bilgi, beceri ve uygulamaları kapsayacak bir disipline gerek vardır. Böyle bir disiplin içinde yapılan dilsel ve fonksiyonel Arapça öğrenimi başarılı olur.

Becerilerin edinimi için sürekli gelişen metot ve teknikler ile teknik donanımdan yararlanılmalıdır. Teknik donanım desteğiyle sağlanan sürekli duyma, dinleme ve tekrarlama, Arapça sözlerin öbikleşerek dilbilgisi örgüsü kazanılmasına katkı sağlar. Temel dil becerilerinin öğretimi, özellikle ileri safhalarda, öğrenciye sonsuz sayıda Arapça cümle öbeklerini üretebilme yeteneğini kazandırır. Öğrenci, Arapça anlatım kalıpları ile yapı kurallarını beceri olarak kazandığında, Arapça dil yeteneği (*competance*) kazanmış olur. Yine Arapçayı kendisine mahsus bir tarzda kullanma ve konuşma kabiliyetini kazanan öğrenci, Arapça kullanım yeteneği (*performance*) kazanmış olur.

Arapça düşünme becerisi kazanmanın dili öğrenmeye çok önemli katkısı vardır. Bunun için, Arapça metinler Türkçeye tercüme edilmeden okuma, konuşma ve özellikle toplum içinde yapılan hızlı konuşma gibi çeşitli etkinliklerle geliştirilmelidir. Arapça düşünme becerisini kazanma aşamasını, anlamları Arapça olarak hissetme aşaması takip etmelidir. Aslında Arapça hissetme, Arapça düşünme yeteneğini kazandıktan sonra gelişir. Türk öğrenciler bu aşamayı diğer Arapça öğrenenlere kıyasla daha kolay atlatırlar. Çünkü İslâm kültürü içindeki tarihî birliktelik, Arap hissiyatını doğru ve hızlı kavramaya yardımcı olur. Bu olumlu etki öğretime yansıtılırsa, öğrenmede yüksek başarı sağlar. Arap hissiyat ve düşüncesini Türk öğrencinin özümseme başarısı, daha iyi metot ve teknik imkânlarla Arapça öğrenen başka öğrencilerden daha hızlı ve güçlüdür. Bunu Tunus Burgiba Yaşayan Diller Enstitüsü'nde çok iyi Arapça eğitimi almış, yapı ve kelime dağarcıkları zengin, batı ülkelerinden gelen papaz ve müsteşriklerle birlikte öğrenim gören Türk öğrenciler arasındaki farkı incelediğimde gördüm. Onlar, üstün donanımlarına rağmen düşünce ve hissiyatta Türk öğrenciler kadar başarılı olmadıkları gibi bunları ifade de kültürel zıtlığın etkisi çok açık görülüyordu.

3.2. Beceri Edinimi Hedefle Bütünleşik Uygulanmalı

Hedef belirleme ile bilgileri uygulama Arapça öğreniminin iki temel özgedir. Arapça öğrenimi, öğrenilen bilgilerin öğrenim hedeflerine uygun olması ve hayata geçirilmesiyle edinim aktifleşir. İletişimde kullanılmayan bilgiler cansız tohum gibidir. Bilgiler melekeye dönüşerek iletişimdeki görevlerini yüklediklerinde canlanmış olurlar. Öğrencinin hedefine uygun olan öğretim davranışları öğrenimi ekonomik ve başarılı bir hâle getirir. Tutarlı uygulamalar içinde düzenlenen öğretimin tüm öğeleri birbirine kenetli olmalıdır. Bütünlüğü sağlayacak biçimde yapılan öğretim, öğrenciye istenilen hedef ve davranışları hızlı ve kolay kazandırmada etkili olur. Hedef ve davranışları

kaynaşık ve tüm unsurları birbirini destekleyen Arapça öğretimi, şu uygulamalara yer verilmelidir:

Bilgiler kalıcı iz oluşturuncaya kadar tekrarlanmalı: Öğretilen bilgilerin yerleşip kısa sürede beceriye dönüşmesi için bilgiler tümleşik ve beceriler arası ortak kullanıma uygun olmalıdır. Bilgilerin birlikte tekrarlanabilme özelliği yoksa sınırlı sayıda yapılan tekrarlarla istenen aktif beceri kazanılmaz. *Kalıcı iz oluşturacak* tekrarlar önceleri daha sık ve gittikçe azalan zaman aralıklarıyla yapılmalıdır. Tekrar yalın olmaktan uzak, farklı tecrübe ve uygulamaları desteklenmeli ve fonksiyonel iletişime hazırlayacak kalıcı izler oluşturmalıdır. Çünkü, beceriler tekrarların sistemli bir biçimde sürdürülmesiyle belirli bir aşamadan sonra kalıcı izlerin birikimidir.

Arapça öğrenme; düzenli sürdürülen tüm öğretim çabalarının sonucunda tecrübelerle oluşan ve beceri denilen kalıcı bilgilerdir. Öğrenmeyi gerçekleştirecek kalıcı bilginin, öğrencide oluşması için ne kadar tekrara ihtiyaç olduğunu, öğrencinin öğrenme hızı belirler. Öğrenme hızı ise, öğrencinin zekâsı, mevcut bilgileri ve motive derecesiyle bağlantılıdır. Gereksiz tekrar, öğrencinin ilgisizlik ve tatminsizliğine yol açabileceği gibi, eksik tekrar da bilgileri kavrayamama ve ondan doğan gerginliğe sebep olabilir. Bundan dolayı belli bir melekeyi kazandıracak öğrenme uygulamalarının süresi ve tekrarlama sayısı öğrenciye göre belirlenmelidir.

Edinim uygulamaya yönelik ve kaynaşık olmalı: Arapça öğretimi, öğrencinin öğrenim hedefini tüm alanlarıyla kapsamalı ve kendi içinde herhangi bir tutarsızlığı olmayan, basamaklar arası bütünlük oluşturan bir gelişim yolu izlemelidir. Öğretimin ilerlemesine paralel olarak karmaşıklaşan dilsel davranışlar, yine dilsel uygulamalarla desteklenmelidir. Çünkü, kazanılan bilgilerin uygulamaya, uygulamaların da dilsel yaşantı ve tecrübelere dönüşmesiyle beceri olarak yerleşir. Bunu sağlamak için Arapça dil becerilerini kazandırma uygulamaları kaynaşık, aşamalı ve hayata hazırlayıcı özellikte olmalıdır. Yani, uygulamalı bilgilerin dilsel yaşantıya dönüşmesini sağlayacak davranışlarla desteklenmesi, öğretim hedeflerinin başarıyla gerçekleşmesini sağlar.

Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi hedeflenirken, bizzat kendisinin de öğrenim ve öğretim aracı olduğu sürekli göz önünde tutulmalıdır. Bir yandan Arapçanın kendi yapısal sistemi öğrenilip öğretilirken, diğer yandan da Arap toplumunun dilsel yaşantılarının tümünü kapsayan bilgiler onunla öğretilip öğrenilecektir. Arapçanın bu iki değişik rolünün öğrenimi, birlikte ve iç içe yapılmalıdır. Bunun için öğretim uygulamalarında dilsel yapı ile kullanım şekillerini birlikte geliştirmesi gerekir. Öğretimde gerek Arapçanın kendi dilsel yapısı, gerekse Arapça aracılığıyla taşınan mesajlar, kısaca her türlü aktarımı yapılan bilgiler arasında bir bütünlüğün olması başarılı öğrenim veya öğretimin vazgeçilemez esasıdır.

Bilgiler birbirini destekleyen sistemli kümeler oluşturmalı: Öğretim sırasında gerek yapısal, gerekse fonksiyonel bilgi veya uygulamalar birbiriyle bağlantılı bir sistem içinde hedefe uygun ve birbirini destekleyen düzenlemeler içinde olmalıdır. Öğretilen üniteler arasında kurulacak organik bir bağ, her dil becerisinin eşit olarak edinimini ve dolayısıyla da Arapça öğrenimini ko-

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

laylaştıracaktır. Bunun için her bir beceri diğer becerilerle birlikte grup oluşturabilecek biçimde düzenlenmelidir. Kazanılan tecrübelerin kalıcılığı için sürekli benzerleriyle kümelenmeli ve bunları uygulamaya geçirecek davranışlarla bir arada örgütlenmesi sürdürülmelidir. Tüm bu düzenlemeler, henüz dilsel gelişme içinde olan öğrencinin *öğrenmeye hazır bulunuşluğu* dikkate alınarak yapılmalıdır. Uygulamalar öğrenciyi tatmin ederse öğrenmeye karşı isteklenir, *hazır bulunduğu* seviyenin altında kalırsa öğrenmeye ilgi duymaz ve usanır, hatta öğrenimden bile soğur.

Edinilen dil becerileri, öğrencinin bilgi gelişimine uygun bir tempoda ve gittikçe karmaşıklaşan bir düzen içinde sıralanmalıdır. Öğretimin başında karmaşık bilgilerin öğretimi nasıl sakıncalı ise, aynı biçimde karmaşık bilgilerin öğretilmesi gereken bir aşamada basit bilgilerin öğretilmesi sıkıcı, dolayısıyla verimsiz olur. Yani vaktinden önce öğretildiğinde, öğrenciyi başarısız yapması muhtemel konular sonraya bırakılmalı ve seviyenin yükselmesiyle basitleşen bilgiler tekrarlanmamalıdır. Kazanılan becerilerin birbirini pekiştirici olması, öğrencide dilsel bilgi ve uygulama bütünleşmesini sağlar. Bunun için konular arasında birbirini destekleyicilik esasına uygun bir kümeleşme her zaman gözetilmelidir.

Bilgiler aşamalı ve öğrenim ekonomik olmalı: Arapça dil sisteminin yerleşik bir düzen alması için yeterli tekrarın yapılması gerekir. Yapılan tekrarlar, bilgilerin *kalıcı iz* oluşturmaya yetecek sayı ve sıklığa ulaşmadan terk edilirse, o ana kadar sürdürülen tüm faaliyetler boşa gider. Yeterinden çok yapılan tekrarlar usandırıcı olduğundan öğrenmeyi engeller. Yani yetersiz tekrar, tüm öğretim çabalarını boşa çıkarırken, gereğinden fazla yapılan tekrarlar da vakti boşa geçirme ve öğretim israfına sebep olur. Çünkü, tekrarların yetersiz veya fazla olması *kalıcı iz* oluşturmaz. Beceri oluşturacak kadar tekrarlanmalı ve öğretim yaşantıları aşamalı, öğrenci gelişimine uygun olacak şekilde plânlanmalıdır.

Arapça öğretim ve öğreniminin düzenli ve başarılı olması için öncelikle, Türk öğrencinin Arapça öğrenme hedef analizleri yapılmalıdır. Öğretilecek bilgi, dilsel davranış ve yaşantılar belirlenen hedeflere götüreceği biçimde plânlanırsa öğretim verimli, öğrenci başarılı olur. Uygulamalar esnasında gerekli görülen basit düzenlemelerle öğrenme, hedefe uygun şekilde getirilirse, öğrenme kısa sürede ve daha az emekle gerçekleşebilir. Tüm şartları taşıyan iyi koordine edilmiş öğretim örgütlenmesiyle, öğrenci daha sonraki öğrenmeleri sağlayacak hedef motor becerileri, büyük bir kolaylık ve ustalıklı kazanır. İletilecek anlama uygun kelime ve cümle hızla öğrencinin zihninde canlanır ve cesaretle bilgiler kullanılır.

Öğretim sistemi kendi içinde dayanışık olmalı: Arapça öğretiminin ekonomik olması için tüm dilsel uygulamaların kendi içinde birbirini destekler ve tamamlar özellikte olması gerekir. Uygulamalar dayanışık ve aynı yönde birbirini etkileyip desteklemezse, öğrencinin öğrenme hızını azaltır ve çok çabıyla az şey öğrenilir. Uygulamalar arasında uyumsuzluk ve tutarsızlık olduğunda istenilen öğrenim meydana gelmez, aksine istenmedik yanlışlar ortaya çıkar. Bundan dolayı öğretim, öğrencinin dilsel gelişimine paralel bir

tempoda ve düzeyine uygun becerilerini kazandırarak ilerlemelidir. Öğrenilen tüm bilgiler birbirini desteklemeli ve öğrenme etkisini artıracak biçimde kümelenmelidir. Öğretim; hedeflenen plâna uygun, öğretilen bilgiler basamaklı, konular periyodik tekrarlanabilir, dayanışık ve birbirini destekler nitelikte olduğunda ekonomik, kalıcı ve dolayısıyla da başarılı olur.

Sonuç ve Öneriler

1. Yabancı dil öğretimde yöntem, kolay ve verimli öğrenim için olmazsa olmaz ilk şarttır. Öğrenimi zor olduğu sanılan Arapça söz konusu olunca yöntemin önemi daha da çok önem kazanır.

2. Arapça günümüzde ulusal ve uluslararası alanda iletişim aracı olarak kullanılan bir dildir. Bu sebeple öğretimi, yaşayan dillere mahsus metot ve uygulamalarla öğrenciye kazandırılmalıdır. Arapça iletişime işlerlik kazandıracak olan tecrübeler sürekli birikim, uygulama, tekrar ve aktif hafıza oluşumuyla beceriye dönüştürülmelidir.

3. Her yabancı dil her ulusa aynı evrensel yöntemlerle aynı verimlilikte öğretilmez. Bundan dolayı Türkçe ile Arapça arasındaki farklardan doğan çeşitli özel kolaylık veya güçlükler karşılaştırmalı dilbilim esaslarına göre analiz edilmeli ve Türklere özgü Arapça öğrenim ve öğretim yöntemleri üretilmelidir.

4. Arapça öğretiminde öğrencilerin karşılaştıkları güçlüklerin nedeni ve niteliği, tarihî süreç esas alınarak belirlenmeli ve elde edilen sonuçlara uygun çözümler geliştirilmeli, öğrenci kendi dili hakkında daha bilinçli hâle getirilmeli.

5. Yabancı dil öğrenimiyle ulaşmak istenilen hedef, dilin sihirli anlatım gücünü kazanma olduğuna göre, Arapça ile Türkçe tam olarak eşleştirilerek karşılaştırmalı öğretilmeli ve öğrenci tüm dil becerilerini kullanabilmelidir.

6. Arapça öğretim uygulamaları hedef ve davranışlarla kaynaşık, tüm metot ve teknikler birbirini destekleyen sistemli kümeler oluşturmali, bilgiler öğrencide kalıcı iz oluşturmali ve yaşantıya dönük olmalıdır.

¹ Burada kullandığımız karşılaştırma kelimesi daha önceleri Dr. Rafet Gök Moran, *Türk ve Arap Dillerinin Fülleri Arasında Mukayeseler*, İstikbal Matbaası Trabzon 1936, Besim Atalay, *Arapça ile Türkçenin Karşılaştırılması*, Marifet Matbaası, İstanbul 1954 ve Prof. N. Hazım Onat, *Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 gibi pek çok kimse tarafından kullanılan Türkçenin Arapçadan üstünlüğü veya Türkçeden doğduğu gibi bilimsel olmayan hamasi çabalarla yazılan sözde üstünlük karşılaştırmalarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bizim bu sözcükle anlatmak istediğimiz, sadece modern yabancı dil öğretim metotlarından biri olan yabancı dil ile anadil arasında karşılaştırma yaparak öğretimidir. Yani bugüne kadar bilimsel olarak ele alınmamış Arapçanın çağdaş bir öğrenim ve öğretim yaklaşımıdır.

² Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügat-it-Türk Tıpkıbasımı*, Alâeddin Kral Basımevi, Ankara 1941; s. 4, 5.

³ a.e. s.3.

⁴ Köprülüzade Muhammed Fuad, *القوانين الكلية لضبط اللغة التركية*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1928; s. 7.

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM ORJİNLI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

- ⁵ Daha geniş bilgi için bkz. *Kaşgarlı, Mahmut. Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*, Çev. Besim Atalay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992. Önsöz.
- ⁶ Ömer Nasuhi Bilmen. *Büyük Tefsir Tarihi*. Bilmen Yayınları, İstanbul, 1974; c.2, s. 464.
- ⁷ Köprülü, age. s. 314.
- ⁸ Mahmut Kafes. “Ebu Hayyan el-Endelüsi”, DİA. İstanbul 1994; c.10. s.152,
- ⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, كتاب الإدراك للسان الأترک - Çev. Dr. Ahmet Caferoğlu, Evkaf Matbaası İstanbul 1931 s.x.
- ¹⁰ A. Dilaçar, “1612’de Avrupa da Yayımlanan İlk Türkçe Gramerinin Özellikleri” Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1970, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989; s.209.
- ¹¹ Prof. Dr. A. Suhbi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını*, İstanbul 1996; c. I, s.332
- ¹² Daha geniş bilgi için bkz. Hasan Duman, *El Yazmaları Dünyasında Türkiye’nin Yeri*. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara 1997.
- ¹³ Beşir Göğüş, “Anadili olarak Türkçe’nin Öğretimine Bir Bakış” Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1970, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989; s.136
- ¹⁴ Tahsin Banguoğlu, *Türkçe’nin Grameri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990; s. 12.
- ¹⁵ Baha Pars, Hüsnü Cırtılı, Mithat Enç, Turhan Oğuzkan, *Eğitim Psikolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971; s. 217.
- ¹⁶ Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, Engin Yayınevi Ankara 1998; s. 22.
- ¹⁷ Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu. *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat İstanbul 1989; s. 140.
- ¹⁸ Prof. Dr. Cahit Kavcar, *Edebiyat ve Eğitim*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1994. s. 159.
- ¹⁹ Dr. Sedat Sever, *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*, Anı Yayıncılık, Ankara 1997; s.25
- ²⁰ Doç. Dr. Sevim Sönmez, “Yabancı Dil Öğretimi Üzerine”, Dil Öğretimi Dergisi, S. 2, (Mayıs 1991), Ankara 1991; s. 8.
- ²¹ Dr. Rahmi Yaran, *Arapçada İ’rab*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000; s. 12.
- ²² Dr. Mustafa Kurt, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999; s. 325.
- ²³ Hengirmen, age. s. 323.
- ²⁴ Sever, age. s.23
- ²⁵ Dr. Lütfiye Oktar, “Constrastive Rhetoric and Language Teaching”, Dil Öğretimi Dergisi, S. 4, (Ocak 1992), Ankara 1992; s.59.

SA'DÎ ŞİRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ ÖMER ÜNAL*

Özet: Bu makalede, Fars edebiyatının ünlü simalarından Şeyh Sa'dî Şîrâzî'nin hayatı, edebî kişiliği, toplumsal hayatla ilgili görüşlerine kısaca değinildikten sonra gazel, vaaz, övgü, yaşlılık, medih, gibi konulara dair söylemiş olduğu Arapça şiirlerinin önemi vurgulanmış ve örnekler verilmiştir. Özellikle Hülâgu'nun 1258 de Bağdat'ı istila edilip halife Mu'tasım Billâh'ın öldürüşünün ardından takip eden katliam ve yağmala olaylarını acı ve ıstıraplı bir şekilde dile getirmiş olduğu ve 92 beyitten oluşan "*Bağdat Mersiyesi*"ne kısa bir girizgâhtan sonra tümünün tercümesi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sa'dî, Bağdat, Ebûbekr b. Sa'd, Hülâgu, Mu'tasım, hâlîfe, vaaz, medih, gazel, mersiye, yaşlılık.

Sadi of Shiraz's Arabic Poems and His Elegy for Baghdad

Summary: In this article, it's emphasized the importance of Arabic poets concerning the subjects like lyric poem and praise and sermon and old age with samples after being given information shortly about Sheikh Sadi of Shiraz the famous face of Classical Iranian Literary and his life story and scientific and literary personality and his views on social life in which he lived and then it's given all the translation of "The Elegy for Baghdad" taken shape from 92 couplet in which Sheikh Sadi expressed with a tragic and pain the occupation over Baghdad by Hulagu in 1258 and the kill of Mutasim Billah the Caliph and then murders and booties.

Keywords: Sadi, Baghdad, Hulagu, Abu Bakr b. Sad, Mutasim Caliph, lyric poem, praise, sermon, elegy, old age.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

SA'DÎ ŞİRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

Hayatı: İran edebiyatının en tanınmış simalarından biri olan Sa'dî'nin tam adı, Ebû 'Abdullah Müşerrefüddîn b.Muslihuddîn Şîrâzî'dir. 610–615/1213–1219 yılları arasında Şîrâz'da doğmuştur¹. Şiirlerinde Sa'dî mahlasını kullanmıştır. O, bu mahlası devrinin hükümdar adayını, aynı zamanda kendisinin beğenisini ve övgüsünü kazanmış olduğu şehzade Ebû Bekr b. Sa'd b. Zengî'den almıştır². Kültürlü ve bilge bir aileye mensup olan Sa'dî, yaklaşık on iki yaşlarında babasını kaybetmiştir. Ana tarafından dedesi Mes'ûd Kâzerûnî, Sa'dî'nin iyi yetişmesi için özel ilgi göstermiş ve eğitimiyle bizzat kendisi meşgul olmuştur. İlköğrenimini Şîraz'da tamamlamış, Moğol istilâsından sonra Bağdat'a göç etmiştir. Orada zamanının en büyük ve en gözde bilim merkezi olan Nizâmiye Medresesinde tahsilini tamamlamıştır³.

Hayatının büyük bir kısmını seyahatle geçirmiş olan Sa'dî Irak, Suriye, Anadolu, Mısır, Hindistan, Fas, Azerbaycan, Belh, Gazne, Pencap ve Somenat gibi ülke ve şehirleri gezmiştir⁴. Bu seyahatleri esnasında gerek devlet ricalı gerekse şair, edip, mutasavvıf ve din âlimleriyle tanışmış, onlarla sohbet etmiş; adı geçen ülke ve şehirlerin yaşam tarzları, gelenek ve göreneklerini bir eğitimci gözüyle değerlendirmiş ve onlardan uygun bulduğu noktalara, daha sonraki yazmış olduğu eserlerinde çeşitli vesilelerle değinmiştir⁵.

Edebî Kişiliği: Fars edebiyatının en büyük üstatlarından ve kültür tarihinin en önemli simalarındandır. Şeyh Sa'dî, Türk kültür ve edebiyat alanında da önemli bir yere sahiptir⁶. Şüphesiz iyi bir eğitim ve öğrenim görmüş olan şair, aynı zamanda iyi bir ahlak öğretmenidir. Birçok ülke dolaşarak edindiği tecrübeler ve yaşadığı acı tatlı olaylar sayesinde olgunlaşarak onları eserlerine aktaran iyi bir vaiz, eğitimci ve ahlak öğretmeni olduğunu kanıtlamıştır. Ülkemizde Türkçeye ve Batıda çeşitli dillere çevrilmiş olan özellikle Gülistân ve Bostân adlı eserlerine, bir hayli önem verilmiş; günümüze kadar gerek Anadolu'da gerekse Batılılar tarafından hakkında müstakil eserler oluşturacak seviyede pek çok araştırma ve inceleme kaleme alınmış, aynı zamanda dünyaca beğeni ve takdir kazanmış bir şahsiyettir⁷.

Şeyh Sa'dî, hassas bir ruha, narin bir kalbe, duygu ve coşku dolu bir gönle, kıvrak bir zekâyâ engin bir vicdana ve sarsılmaz bir imana sahipti. İyiliği över, onu öğütlerdi; kötülüğü yerer ve ondan sakındırmaya özen gösterirdi. Güzele, güzelliğe âşıktı; hatta bir gül, bir kuş nağmesi, tatlı bir rüzgâr anlamlı bir sima, bir çift güzel göz Şeyh Sa'dî için birer ilham kaynağıydı; hatta bu veriler, kendisine nesir veya nazım konusunda şaheser satırlar üretmesine vesile olurdu. Zulmü, çirkinliği, küfrü, kötü huyları, kibri, gururu, bencilliği, büyüklük taslamayı, beşerî ihtirasları ve kaprisleri asla sevmezdi⁸.

Şeyh Sa'dî ve toplumsal hayat: Bir mutasavvıf olarak bilinen Sa'dî'de ana konu, ölüm ötesindeki hayata bakışında olduğu gibi dünyaya bakışı ve onu gereği gibi değerlendirmeye özen göstermesi, bir nevi paralellik arz etmektedir. Hikmet İlaydın'ın da ifade ettiği gibi Sa'dî'nin eserlerinde işlediği ana tema, bildiğimiz ve hissettiğimiz hayattır. Çok dindar bir sofi olmasına rağmen o, hep hayatın içinde kalmış, hayatın gerçek yönüyle akla ve mantığa uyan yönlerini irdeleyip yorumlamaya çalışmış, duygu ve düşüncelerine kaynak olarak daima hayatı ve hayatın gerçeklerini işlemeye azami gayret sarf

etmiştir. İnsanı da hayatın içinde siyaset, eğitim, terbiye, toplumsal ihtiyaç, sosyal yaşam, aşk inanç, yüce varlık olan tanrı ve benzeri meseleleri olması gerektiği gibi basitçe düşünmüş hiç derinleştirmeğe lüzum görmeden ifade etmeye çalışmıştır⁹.

Sa'dî, toplumun bireylerini yalnız değil, aksine geniş bir toplumun organları olarak inceler ve erdemli bir toplumun oluşması için bu düşüncenin gerçekleşmesinin hayati önem taşıdığını her vesile ile dile getirir. Mutlu bir birey demek, dirlik ve birlik içindeki bir toplumda, o ferdin kedisine düşen görev ve sorumlulukları içtenlikle ve samimiyetle yerine getirmesi demektir¹⁰. Aslında Sa'dî'ye göre cemiyet, her türlü organlarıyla bir bütündür. Orada hükümdarlar, vezirler, bilginler, hukukçular, din bilginleri, zenginler, fakirler, askerler, şairler, memurlar, herkes yerli yerince rolünü alır. Bu mahşeri dramın içinde iyilikler ödüllendirilmeli; kötülükler, toplumun selameti için hiç acıma duyulmaksızın ceza ile karşılık görmelidir. Mükâfatın ve müsama-hanın yanında cezanın da af kadar değeri olmalıdır. Toplumda her fert, bir arada yaşamının sorumluluğunu anlayabilmeli, çok dikkat isteyen ve uyulması zorunlu olan kurallara bağlı olması gerektiğini layıkıyla kavrayabilmelidir¹¹.

Sa'dî hayatı, mümkün olduğunca çıplak ve pratik bir gözle inceleyip anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle o, hayata anlaşılması son derece zor kuramlarla değil aksine hayatı küçük kesitleriyle, hareketleriyle, köşe bucak seyretmiş, bunlardan her birinin sağlam ve çürük taraflarını belirtmeye çalışmıştır. Bundan dolayı, zaman zaman olayların tezatlarını da eserlerine almıştır¹².

Sa'dî'ye göre toplumdaki her birey ve müessese, cemiyetin ve ferdin mutluluğunu, güvenini sağlamakla yükümlüdür. Bir çoban olan hükümdar bile kendi sürüsünün hizmetçisidir. Hatta tasavvuf ve tarikat ehlinin dahi halka hizmette kendisini yükümlü sayması kaçınılmazdır. Aynı zamanda şairler toplumun ihtiyaç duyduğu temel sorunları, gerektiğinde hiç çekinmeden, karşılık beklemezsizin, gösterişten ve ikiyüzlülüğten uzak bir şekilde, imkânlarının elverdiği ölçülerde etkili bir dille anlatmalı ve sürekli halkın nabzını tutmaya azami gayreti göstermelidirler¹³.

Bununla beraber buradaki mesut insan mefhumunu daha geniş ve daha kapsamlı manada anlamamız gerekir. Sa'dî'nin istediği ve özlemine çektiği mutluluk, sırf maddi huzur değildir. Dünyada elde edilen maddi mutluluğun ötesinde, bu fani dünyadan göçle yok olmayan ölümün ötesinde de kesintiye uğramadan süreklilik arz eden bir mutluluktur. Ruhumuz, kafesinden kurtulup yoluna hür ve serbest devam ederken, gene mesut ve bahtiyar kalabilmeli, mutluluğu da ebediyet ölçüsünde tadabilmelidir. İnsan, dünyada buna göre hazırlık yapmalı, o zifiri karanlık mezarın içine elinde meşaleyle girmelidir. Bunun çaresi ise ihtirasların üstesinden gelmektir. Sa'dî ihtiraslara, eski mutasavvıflar gibi nefis adını verir ve onunla mücadeleyi detaylı bir konu olarak ele alır. Çünkü insan, sayısız tutkularla doludur. Bunlar başıboş bırakılırsa, azgın ve terbiye edilmemiş at gibi bizi kendi istikametinde meçhul ve tehlikeli yönlere doğru sürükleyip götürebilir. İhtirasların dizginlerine hâkim ola-

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

bilmek için hakiki manada insanın, kanaatkâr ve bilgece, insan ruhunu iyi anlayan ve ona göre davranan gönül eri olması gerekir. İşte terbiyenin asıl gayesi budur. Dolayısıyla insana beş duyu organı ve irade bunun için verilmiştir¹⁴.

Sa'dî'ye göre erdemli ve olgun insan tipi, ihtiraslarından ve beşeri zaaflarından kurtulup nefesine gerekli eğitimi vermek suretiyle gurur ve kibirden de arındıktan sonra özlemi çekilen gerçek mutluluğa kavuşmuş olur. Artık böyle bir insan, başkalarına zarar vermeyecek bir olgunluğa ulaşmış demektir. Çünkü öze yönelmiş olan bu insan, bahtiyardır, kendisini iyi tanıdığı için başkalarına da faydalıdır; iyi davrandığı ölçüde de haz duyusu artacaktır. Görülüyor ki Sa'dî'nin tasavvuf anlayışı, sosyal hayat ve onun gerektirdiği değerlerden uzak kalmamış, tersine hayatla iç içe yaşama prensibini önemle vurgulamıştır¹⁵.

Sa'dî'ye göre ifade edilen bu unsurların üstünde hayatı düzene koyan en büyük yaratıcı Tanrıdır ki her şey, esas itibariyle onun takdir ve inayetine bağlıdır. Bizim isteklerimiz ve takdirlerimiz ilahi iradenin karşısında belkide pek çok noktada aciz kalmaktadır; ancak biz, insan olarak elimizden geldiği kadarıyla istemek ve gereğini yapmak zorundayız¹⁶.

Sa'dî'nin, hayatı ve onun ahengini kavrama noktasındaki prensiplerinden biri de, kendisi bir psikolog gözlemci olarak çağının materyalleri nispetinde evrensel bir bakışla insanı iyi ve kötü yönleriyle ele almış ve incelemeye azami gayret göstermiş; bu gayesine ulaşabilmek için de dünyanın dört bir tarafını köşe bucak gezmeyi hedeflemiştir. Gezdiği ve gördüğü her yerde karşısına çıkan değişik insanla konuşmaktan, tartışmaktan, hatta kavga etmekten çekinmemiş, bilmediklerini sormuş ve incelemiş, aklının yatmadığı şeylere tereddütsüz itiraz etmiş ve çağının taassuplarına kapılmadan uygun gördüğü pek çok bilgi ve deneyim elde etmiştir. Bu şekilde insanı ve hayatı değerlendirmeye yönünde uzun tecrübe ve deneyimlerinin sonunda ifade etmeğe çalıştığımız neticeye ulaşmıştır. Ona göre pek çok hadisenin içinde derin manalar gizlidir; bunlar, kendine özgü bir dille gönül erlerine, arif ve basiretli düşünürlere hitap ederler. Mamafih Sa'dî, bu hitapları hissetmiş ve kavramış olmalı ki çocukların bile kendi çaplarında kavrayabilecekleri, sade ve basit bir üslupla anlatımın sırrına ermiştir¹⁷.

Sa'dî'nin Arapça Şiirleri: Anadili Farsçayı, gerek mansur gerekse manzum eserlerinde edebî bir tarzda kullanım mahareti gösteren Sa'dî, Arapçayı da iyi derecede konuşup yazabilme gücüne sahipti. Şairin Arapça şiirlerini, Alî Furûğî "**Külliyât-ı Sa'dî**" adıyla derlediği Farsça eserleriyle "**Kasâid-i Arabî**" adlı eserini de yayımlamıştır¹⁸.

Sa'dî'nin Arapça şiirleri 6 ana konuyu ihtiva etmektedir:

1-Gazeller: 214 beyti ihtiva eden bu gazellerinde Şeyh Sa'dî, genellikle gazel türünde olduğu gibi, aşk, insan sevgisi, sevgilinin tasviri özellikle de ona kavuşmak için her türlü ıstırap ve çileye içtenlikle ve seve seve katlanma gibi temaları, edebî bir üslupla çeşitli tasvirler kullanarak ifade etmiştir. Böylesi aşkların ilahi aşklara bir telmih imkânı oldukça güçlüdür Sa'dî'de. Nitekim çeşitli vesilelerle dile getirdiği iştiyak ve arzuların kalıcı olabilmesi için

o aşkın ve sevginin devamlı olmasının özlemi içindedir. Mamafih, çeşitli vesilelerle dile getirmiş olduğu beyitlerinden bazı örnekler:

و إن شئت فاصبر لا فكأك عن الأسر	أسير الهوى إن شئت فا
إلى عد حشر لا يفيق من السكر	و من شرب الحمر الذي دفته
خلني أسهر ليلى و دع الناس نياما	يا نديمي قم تنبه و اسق الندامي
لا تحسبوني في الموددة منصفنا	إن لم أمث يوم الوداع تأسفنا
أضيق على نفسي يجور حبيبها	حدائق روضات التعميم و طيبها
و في باطني هم كلدغ العقارب	على ظاهري صبر كنسيح العنكبوت
دع النار متوأي و أنت معافي	و من ذا الذي ي شتاق ذونك جنة
و إن هلك المغصوب في يد غاصب	و ليس لمغصوب الفؤاد شكاية
فلي بك شغل عن ملامة عاتب	و إن عتبوا ذرهم يحوضوا و يلعبوا

Ey istek ve arzularının tutkunu (olmuş âşık)! İster hay kırarak şikâyette bulun istersen sabret (bir şeyleri değıştirmezsin); çünkü esaretten kurtuluş yoktur.

Kim, benim tatmış olduğum şarabı içecek olusa, haşrin ertesine dek artık o sarhoşluktan bir daha uyanamaz, kendine gelemez.

Ey nedimim kalk uyan! Bana ve nedimlerime şarap ver; insanları bırak uyuyadursunlar bana müsaade et de gecemi uyanık geçireyim.

Şayet ayrılık günü üzüntüden ölmezsem, sakın ha sevgide insaflı olduğumu sanmayın.

Cennet bahçeleri ve güzelliği sevgilinin zulmüne uğrayan bir ruha dar gelir.

Dış görünüşüm örümceğin ağı gibi sabır ve metanet; ama iç dünyam akreplerin sokuşu gibi ıstırap içinde.

Senin olmadığın bir cenneti kim ister? Kim âşık olur ki? Eğer ister sen cehennem benim sığınağım olsun, sen de cezalandırıcım ol.

Gönlü çalınan biri, (gönlünü) çalanın elinde helak olsa bile, artık onun için bir şikâyet (mercii) yoktur.

Şayet onlar beni kınayacak olurlarsa bırak oyalanıp eğlensinler; çünkü benim işim, ayıplayanın yergisiyle değil seninledir.

2-Vaazla ilgili şiirleri: Bir nasihatçi ve ahlak öğretmeni olan Şeyh Sa'dî, bu şiirlerinde öncelikle kendisini ele alarak öz eleştiride bulunmuş; kişinin insanlara vaaz ve nasihatten önce kendi kusur ve ayıplarını görüp onlardan arınması gerektiğini; ancak bundan sonra söylediklerinin başkalarına etkisi olabileceğini önemle vurgulamıştır.

Bu tür şiirlerinden bazı örnekler:

إذا وعظت و قلبي حلمد قاسي	عيب علي و غلوان على الناس
شيبا فحتي متى يسود كراسي	مر الصبا عبئا و ابيض ناصيتي

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

لَا هُوَ بَعْدَ اشْتِغَالِ الشَّيْبِ فِي رَأْسِي

يَا لَهْفَ عَصْرِ شَبَابٍ مَرٍّ لَاهِيَةً

Kalbim sert bir kaya iken insanlara vaaz ve nasihatte bulunursam, kendime ayıp etmiş olurum, insanlara da düşmanlık.

Gençliğim, boş şeylerle geçti, alnum (saçlarım) yaşlılıktan bembeyaz ke-sildi; (acaba) defterim daha ne zamana kadar siyahlaşmağa (günahlarla dolmağa) devam edecek.

Vah yok olup geçip giden gençlik çağım! Oyun ve eğlencelerle geçip git-ti; artık yaşlılık kafamı meşgul etmeye başladıktan sonra eğlenceye yer yok

Ey (kusurları) örten güzel! Benim iç dünyam, insanların gözüne güzel görünse de bana göre çok çirkin ve utanç vericidir.

Sa'dî, devamlı dış görünüşe aldanarak insanlar hakkındaki değerlendirmelerinin kendi açısından o kadar önemli olmadığını, ancak ruhi yapısını yakinen bilen biri olarak iç dünyasının da pek iç açıcı olmadığını, gençliğinin elden gittiğini, ömrünün ise geriye dönüşünün imkânsız olduğunu hüznü bir üslupla ifade etmiştir. Bununla birlikte gençliğin vermiş olduğu çılgınlıkla geride bırakmış olduğu kusurlarını telafi edememe endişesiyle Allah'tan bağışlamasını ve geçmişiyile yargılanmamasını içtenlikle talep etmiştir.

Bu serzenişleri dile getirdiği şiirinden bazı beyitler:

يَا وَاعِدَ الْعَفْوِ وَ عَمَّا اِخْطَاؤًا وَ نَسُوا
سَأَلْتُكَ الْعَفْوَ إِنِّي مُخْطِئٌ نَاسِي رَجَمْتُ عَيْبًا أَحْسَنُوا عَمَلًا
إِذَا فِي الْحَشْرِ يَا رَبِّ فَارْتَحِنِي لِإِفٍّ لَاسِي وَاصْفَحْ بِجُودِكَ يَا مَوْلَايَ عَن ذَلِّي
رَغَمًا لِإِبْلَاسِي لَا يَشْمُتُ بِإِبْئَاسِي

Ey, insanlara unuttukları ve hata ettikleri şeylerde bağışlamayı vaad eden (Rabbim)! Ben, unutan ve hata eden biri olarak senden affımı dilemek-teyim.

İyi işler işleyenleri affettin ey Rabbim! Öyleyse bana da iflasımdan dola-yı haşır günü merhamet et.

Mevlam! Şeytana rağmen hatalarımı lütfünle bağışla ki (o gün) şeytan çaresizlik içinde apışıp kalmama oh çekmesin.

3-Yaşlılıkla ilgili şiirleri: bu tür şiirlerinden bazı örnekler:

إِنَّ هَجَرْتُ النَّاسَ وَ اخْتَرْتُ النَّوَى لَا تَلُومُونِي فَإِنَّ الْعُدْرَ بَانَ
رَمَنْ عَوَّجَ ظَهْرًا هَرِي بَعْدَ مَا
طَالَ مَا صُلْتُ عَلَى أُسْدِي الشَّرِي وَ بَقِيَتْ الْيَوْمَ أَحْسَنِي التُّعْلَ بَانُ
كَيْفَ هَوِي بَعْدَ أَيَّامِ الصَّبَى وَ انْقَصَى الْعُمُرُ وَ مَرَّ الْأَطْيَانُ

Şayet insanları terk edip inzivaya çekilirsem sakın beni ayıplamayın; çünkü özür apaçık ortada.

Zamanında boyum bir selvi dalı iken (alımlı) yürüyordum, artık zaman belimi (çok acı) büktü.0

(Zamanında) güçlü aslanlara galip gelmişken şimdi tilkiden bile korkar oldum.

Ömür tükenmiş iki güzel şey (yemek ve cima veya beden kuvveti ve gençlik)yok olmaya yüz tutmuşken, delikanlılık günlerinden sonra artık nasıl eğlenebilirim.

4-Medihle ilgili şiirleri: Şeyh Sa'dî'nin övgüyle ilgili şiirlerindeki temel prensip, övmek istediği şahsın karakterine, inancına, insana ve insanî değerlere verdiği önemdir. Diğer bir ifadeyle onun övgü dolu şiirlerindeki en önemli özellik, kişisel çıkarların değil toplumsal menfaatler ve o cemiyetin değer yargılarının ön planda tutulmasıdır. Dolayısıyla Şeyh Sa'dî, övgüde bulunacağı kişiyi bu çerçevede değerlendirir; övgüye laik ise över, yoksa bir ahlak eğitimsi olarak gerekli nasihat ve uyarılarda bulunurdu.

Bilindiği gibi Sa'dî'nin yaşadığı dönemde İslam âlemi, genellikle kargaşa, huzursuzluk, baskınlar ve istilalarla geçmiştir. Bu ortamda yetişmiş ve olgunlaşmış olan Şeyh Sa'dî, döneminin üstün meziyetli, dürüst, halkına adil davranan, bilgili ve basiretli hükümdar ve devlet adamlarını hem övmüş, hem takdir etmiş, hem de uyarıcı ve yol gösterici nasihatlerde bulunmuştur. İlhanlı devlet veziri sahip-divân Şemsüddin el-Cüveynî¹⁹ ve Bağdat Mersiyesinde bahsi geçecek olan Sa'd b. Ebû Bekr onun Farsça Şiirlerinde olduğu gibi Arapça şiirlerinde üstün meziyetlerinden dolayı övdüğü devlet adamlarından birkaçıdır. .

Vezir Şemsüddîn el-Cüveynî hakkında övgü dolu şiirinden bazı beyitler:

طَوَّقِي لِمُدَّجِرِ النَّعِيمِ إِلَى عَدِي	ما هذه الدنيا بِدَارِ مُخَلَّدِ
الْمُنْصِفِ الْبِرِّ ا	كَالصَّاحِبِ الصَّدْرِ الْكَبِيرِ الْعَالِمِ
لَأَجَلِ الْأَجْمَدِ	مِيزَانُ عَدْلٍ لَا يَجْوُزُ وَلَا يَحِيفُ
و ما اعْتَدَى إِلَّا عَلَى مَنْ يَعْتَدِي	بَشَرٌ الْيَتِيمَا بِالرَّجَاءِ بِمَنْه
و تَفَائِضِ الدُّنْيَا بِدَوْلَةِ سُرْمَدِ	مَدَّتْ حَيَاةُ النَّاسِ تَحْتَ ظِلَالِهِ
لَا زَالَ فِي أَهْتَى الْحَيَاةِ وَأَزْعَدِ	هَذَا جَلَالُ الرَّأْيِيَاتِ وَ صَفْتُهُ
لِمُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ	

Bu dünya, ebedî bir yurt değildir; yarın Na'im (cenneti) için hazırlık yapanlara müjdelere olsun;

âlim, insaflı, iyiliksever, çok yüce ve soylu olan vezir gibi.

Bir adalet terazisidir o, ne zulmeder ne haksızlık yapar ve ne de düşmanlık edenden başkasına düşmanlık yapar.

Devletin sürekliliği sayesinde onun ihsanıyla dünyanın bolluk ve bereketle dolup taşaacağı ümidini bizlere müjdele.

İnsanların hayatı onun himayesinde sürsün, o da sağlık ve en bereketli hayatı sürsün.

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

İşte anlattığım bu yüce değerler ve meziyetler, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed'e mahsustur.

5-Mukattaat ve Müfredatları: Sa'dî'nin bu tür beyitleri, ana hatlarıyla vaaz, nasihat ve uyarılar içermektedir.

Bunlardan bazıları:

مَثَلٌ وَفُؤُفَكَ عِنْدَ يَا فَاعِلِ الدَّنْبِ هَلْ تَرْضَى لِنَفْسِكَ و زُبُّ غِلَامٍ صَائِمٍ بَطْنُهُ خَلَا دَعِ الْجَوَارِي فِي الدَّمَاءِ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَهْلَ بَيْتِ كَرَامَةٍ و لَوْ أَنَّ حُبًّا بِالْمَلَامِ يُرْوَلُ تَلْتَقِي أَرْضٌ بِأَرْضٍ وَ بَدِيلٌ عَنْ بَدِ و كُلُّ بَالِغٍ أَوْ بَالِغِ السَّعْيِ يَا غَافِرُ كَتَبْتُ لِيَبْقَى الذِّكْرُ فِي أُمَّ بَعْدِي	يَوْمَ التَّعَابِينِ وَ اسْتَيْقِظْ لِمُرْدَجِرٍ فِي قَيْدِ الْأَسَارَى وَ إِخْوَانٍ عَلَى سُورِ وَ مِيزَانُهُ مِنْ سُوءِ فِعْلَيْهِ امْتِلَا إِنَّ الرِّوَاكِدَ تَحْتَاجُ الْمُمْ وَ مَقْصَدَ مُحْتَاجٍ وَ مَأْمَنَ خَائِفِ لَسَمِعْتَ إِفْكًَا يَفْتَرِيهِ عُدُولُ إِنَّمَا يَنْفُلُنِي مِنْ فَضْلِكُمْ قَيْدُ الْجَمِيلِ إِذَا كَانَ فِي حَيِّ الْحَبِيبِ حَبِيبُ فِيَا ذَا الْجَلَالِ اغْفِرْ لِكَاتِبِهِ السَّعْدِيُّ
---	--

Kıyamet günü o mahşeri kalabalıkta, Allah katındaki duruşunu gözünün önünde bir canlandır; haykırıp hakaret ederek sürükleyenin (pençesine düşmemek) için uyan.

Ey günah işleyen! Kardeşlerin koltuklar üzerinde (mutlu ve huzur) içindeyken kendini, hiç esirlerin prangalarına (vurulmaya) reva görür müsün?

Oruçla karnını boş bırakan pek çok genç var ki kötü amelinden dolayı amel defteri, doludur.

Salıver gemileri okyanusa; çünkü durgun sular da pisliklere muhtaçtır.

Selam sana ey cömertlik evinin sahibi, muhtacın varacağı ve korkanın sığınacağı kişi!

Şayet sevgi tahkirle ve yermekle yok olmuş olsaydı, elbette onu kınayanın uyduracağı bir yalan duymuş olurdu.

Yer yere, eren erene kavuşmaktayken bana ağır gelen tek şey, sizin sayenizde güzelin engellenişidir.

Ey bağışlayan (Rabbim)! Herkes, sevgilinin mahallesinde bir sevgili var diye oraya koşmakta veya oraya ulaşmaya can atmaktadır.

Ben, (bu mısraları) benden sonraki toplumlara bir hatıra kalsın diye yazdım; ey celal sahibi olan (Mevla 'm)! Onu yazan Sadi 'yi bağışla²⁰.

6-Bağdat mersiyesi:

A-Mersiye ve şairler: Mersiye türü şiirlerde genellikle ölenin cömertlik, konukseverlik güçsüzlüğü koruma, cesaret ve kahramanlık gibi meziyetleri, ilim ve irfanı yanında dünya hayatının faniliği anlatılarak geride kalanlara sabır tavsiye edilir ve konu hikmetli sözlerle desteklenirdi. Ayrıca sevgililerin ve dostların yaşamış olduğu eski meskenlere, terk edilmiş diyarlara, doğal

afet, deprem, sel, yangın, düşman tarafından istila edilen, yakılan ve yağmalanan önemli yerleşim birimleri ile ilgili de pek çok ağıt ve şiir söylenmiştir²¹.

Bilindiği gibi şairler, kendi duygu ve düşüncelerini, hayal dünyalarında canlandırdıktan sonra etkileyici bir dille ifade ettikleri gibi, içinde yaşadıkları toplumun nabzını da zaman zaman iyi tutabilme becerisini göstermişlerdir. Hatta uzak veya yakınlarında meydana gelen olayları bile imkânları ölçüsünde değerlendirip onları tahlil ettikten sonra tarihe ışık tutacak bir tarzda insanlığın hizmetine sunmayı başarabilmişlerdir. Yine şairler, savaş ve benzeri nedenlerle istilaya uğramış, yakılmış, imha edilmiş, harabeye dönüşmüş önemli yerleşim birimleri hakkında ağıtçıların ağıtlarının ötesinde birer tarihî vesika kabul edilen mersiyeler, yine şairler tarafından terennüm edilmiştir²².

B-Moğolların İslam Dünyasını İşgali

On üçüncü yüzyılda, İslâm dünyasını temelinden sarsan Moğol istilası, insanlık tarihinde o zamana kadar benzerine pek az rastlanabilen bir hadisedir. Komşularınca fazla tanınmayan bir kavim, ıssız ve çorak Karakurum platosundan çıkmış o günün şartlarına kıyasla müthiş bir hızla Çin'den Macaristan ve Doğu Prusya'ya kadar Asya ve Avrupa kıtalarının dört bucağına yayılmış ve şimdiye kadar bilinen büyük imparatorluklardan birini kurmuşlardır²³.

Moğol fırtınası, İslâm dünyasında iki ayrı dalga halinde yayılmıştır²⁴. İlki, 1206 da Moğolların hükümdarı olan Cengiz Han, güçlü ve disiplinli bir ordu meydan getirmiş; ordusuyla birlikte Ural Dağlarından Basra Körfezine, İran'ın Kuzistan ve Fars Eyaletleri hariç olmak üzere Fırat'tan İndus'a kadar uzanan Hârezmşahlar İmparatorluğuna (1067–1231) saldırmıştı. İkinci dalga ise 1256 da Horasan'dan yayıldı. Büyük kurultay (Moğol Ulusal Meclisi) tarafından seçilmiş olan Cengiz Han'ın torunu olan Hülâgu Hân, Bağdat'taki Abbâsî Halifeliğini ve Kuzey İran'da Alamut ve Kuhistân İsmâîlîlerini zapt ettikten sonra bu toprakları istila etmişti.

Moğollar bu istila esnasında, İslam âleminde son derece öneme haiz olan yerleşim birimlerinde hiçbir ayırım gözetmeksizin, eşine pek az rastlanan katliam, yağmalama ve yakıp yıkma gibi bir vahşeti sergilemiş olmaktan adeta zevk duymuşlardır. Nitekim o dönemde son derece mamur sayılan Soğd nehri kıyısında uzayıp giden harikulade sarayları, bahçeleri ve parklarıyla ünlü Buhara kentini yağmalanmış adeta harabeye dönmüştü; Semerkand, Tirmiz, Sebzar Harzem, Belh, Merv, Nese', Nişâbur ve Herât gibi önemli ilim merkezlerinde de aynı akıbete düşmüşlerdi²⁵.

C-Bağdat'ın istilâsı:

İnsanoğlu, asırlar boyu yaratılışı icabı doğup büyüdüğü, ekmeğini yediği, suyunu içtiği, barındığı, inancı gereği ruhen bağlı bulunduğu yâranlarından ve sevgililerinden ötürü değer attığı mekânları korumaya ve kollamaya özen göstermiştir. Öyle ki canını bile bu uğurda seve seve feda etmekten kaçınmamıştır. Ne var ki aynı insanoğlu pek çok kez tutkularının esiri olmuş, hemcinsinin meydana getirmiş olduğu kültür, bilim ve medeniyet gibi değerleri acımasızca gözünü kırpmadan yok edebilme bedbahtlığını dahi göstermiştir. Hatta bizzat elleriyle inşa etmiş olduğu bazı değerlerini bile kendisinin

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

yok etmiş olduğu tarihî bir gerçektir. Nitekim tarih boyunca zalimce cereyan etmiş olan bu olaylar sonucunda, insan ölümlerinin yanında pek çok medeniyete öncülük ve beşiklik etmiş olan yerleşim yerleri ve taşımış olduğu değerler de yok olmaya yüz tutmuştur. Bununla birlikte bu trajik tablonun, genellikle İslam âleminin tesis etmiş olduğu medeniyet merkezlerinde cereyan etmiş olması, ayrıca bir talihsizliktir. Çünkü Müslümanlar, özellikle on üçüncü yüzyılda sık sık taht kavgaları yüzünden zayıflayıp devletçiklere bölünmüşler, çok geçmeden kendi aralarında yetki ve paylaşım yüzünden sürekli birbirlerine saldırlarda bulunmuşlardır. Ardından kendilerinden daha güçlü olan düşmanlarının saldırı, yağma ve istilalarından kendilerini koruyamaz hale düşmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar, kendi sonlarını bizzat kendi elleriyle hazırlamış oldukları gibi, İslam medeniyetinin büyük bir kısmının köküne incir ağacı dikmişlerdir²⁶.

Moğolların Abbâsî hilâfetine ait bölgeleri istila etmesinin nedeni, Hârezmşahlarla Abbâsî hilâfeti arasında patlak veren anlaşmazlık olmuştur. Halife en-Nâsır, Cengiz Hân'a elçi göndererek onu Hârezmşahlar üzerine yürümeğe teşvik etmiş; halîfe bununla kendisiyle uğraşan Hârezmşahların gücünün kırılmasını hedeflemiştir. Kendi inanç ve düşüncelerini paylaşmadığı Moğolları Harizmşâhlarla karşı karşıya getirip rahat bir nefes alacağını bekleyen halife, sonucun kendi açısından ne olacağını ve Moğolların Bağdat'ı tarihte unutulmayacak acı, ıstırap içinde bırakacağını ve masum insanların kanlarını günlerce akıtacağını belki tahmin bile edememiştir. Harezmsâh Kutbeddîn'in tedbirsiz davranması ve Moğol elçilerinin Otrar valisi tarafından öldürülmesine hiddetlenen Cengiz Hân, diğer ticarî antlaşmaların ihlalini de öne sürerek Hârezmşahlar'ın üzerine yürümeye karar vermiş oldu. Böylece Müslümanların karşılaştıkları ilk Moğol saldırıları başlamış ve Rey, Hemedân, Kazvin ve Azerbaycan gibi pek çok şehri yağmalayan Moğol ordusu sahile inmiş oldu²⁷.

Moğol saldırıları karşısında gerek halife, gerekse Bağdat halkı iyice tedirgin olmaya başladı; zaten halifenin halka baskı yapması, mal ve mülküne el koyması Bağdat halkını perişan düşürmüş olduğu gibi ülkeyi neredeyse harabeye çevirmişti. Bu korkunç durum karşısında son derece etkilenmiş olan tarihçi İbnü'l-Esir (ölm.1160–1233) "*el-Kâmil fi't-Târih*" adlı eserinde, içinde bulunulan bu korkunç duruma ve saldırılara dur diyebilecek bir yetkilinin bulunamayışını haykırarcasına feryat ediyordu²⁸. Moğol ordusu İran'ın pek çok şehrini zapt ettikten sonra Hülâgu, ordusuyla birlikte 10 Şubat 1258'de Bağdat'a saldırdı, çok geçmeden Halife el-Musta'sım kayıtsız şartsız teslim olmak zorunda kaldı ve halkı sırayla kılıçtan geçirildi. Kuşatmadan önce Bağdat'a akın etmiş pek çok sayıda ailesi bile kılıçtan geçirilmekten kendini kurtaramadı. İstilâ esnasında ve takip eden safhalarda öldürülenlerin sayısı ile ilgili olarak kaynaklarda zikredilen rakamlar, daha sonraki kaynaklarda bir hayli abartılı olarak verildiği görülmektedir. Eldeki verilere bakarak kesin bir rakam vermek elbette güçtür. Ancak öldürülenlerin sayısı 100.000'i aşmıştır²⁹.

Bağdat'ın yağmalanması, yüzlerce yıldan beri fevkalade zenginleşmiş olan İslam dünyası için büyük bir yıkım olmuştur. Bu vahim olay, diğer şe-

hirlerin yağmalanmasından önemliydi; çünkü bu trajedinin politik ve psikolojik içeriği ağır basıyordu. Halife, İslam dünyasının manevi lideri sayıldığı gibi hilafet makamı da Müslümanlar açısından birlik ve beraberliğin simgesi hükmündeydi. Halifelüğün sona ermesiyle birlikte bağlayıcı olan bu unsur da ortadan kalkmış oldu. Öte yandan Bağdat, en ileri medeniyetin merkeziydi ve dünyayı aydınlatan bilgi ışınları da genellikle buradan yayılmaktaydı. Uzun yıllar neticesinde elde edilmiş olan bilim, felsefe, sanat ve büyük kütüphaneler gibi hayati önem taşıyan kazanımlar, önemli ölçüde sekteye uğramıştı. Kütüphaneler kül haline getirilmiş veya kitaplar nehirlere atılmış; camiler, medreseler, hastaneler büyük tahribatlara uğramış veya yakılmışlardır. Kanatımız o ki İslâm dünyası, bu acı olaydan direkt etkilenmiş olduğu gibi dolaylı olarak ta bütün dünyada ilmin gelişmesini ve ilerlemesini engelleyen bir tufan olmuştur.

Bağdat'ın düşüşünün derinliklerine inildiğinde şu gerçekle karşılaşılır: ilim adamlarının öldürülmesi ve İslam toplumunun büyük çoğunluğunun ortadan zaafa uğratılmasıyla, Arapça öğretimiyle yakından bağlantılı olan orijinal araştırma ve inceleme ruhu sekteye uğramış olduğu görülür. Batı Asya, daha önce Horasan ve Maverâünnehir'de olduğu gibi karanlığa gömülmüş oldu. Birlikte Ortaçağ dünyasının bilimsel ve edebî kültürüne katkıda bulunan Arapların ve diğer İslam'a giren milletlerin adeta yolları ayrılmış oldu. Yüzyıllarca Arapça İran'da ve İslam beldelerinde din, bilim ve felsefe lisanı olmuştu; düşünürlerin ve bilim adamlarının kahir çoğunluğu da, dinin vermiş olduğu heyecanla düşüncelerini ifade edecek bir araç olarak hep Arapça'yı seçmişlerdi. Bundan böyle Arapça ayrıcalıklı konumunu, önemli ölçüde kayıp etmiş; kullanımını çoğunlukla kelâm ve dinî ilim alanlarına kaydırılmış oldu. Belki Bağdat'ın düşüşü, Arap hegemonyasının yıkılışını getiren hazin bir sonuç olmuş oldu³⁰.

Bu trajedinin sebep olduğu büyük kayıp, İslâm medeniyeti tarihinde bir melankoli devri oluşturmuştur. Cüveyni'nin Horasan için kullandığı "ilim ve erdem kıtlığı"³¹ ifadesi, Maverâünnehir'den Akdeniz kıyılarına kadar uzanan bütün topraklar için geçerli hale gelmişti. Böyle büyük ve parlak bir medeniyet, tarihte belki hiçbir zaman böylesi trajik bir sonuca mahkûm olmamıştı. Bununla beraber bu acı olay, bir yok oluş değildi; çünkü bu medeniyet tekrar doğdu ve iki buçuk yüzyıl içinde Osmanlı imparatorluğu gibi bir medeniyet şahikasını bünyesinden çıkarmış oldu³².

Mersiyet-i Emîri'l-Mü'minîn el-Mu'tasım Billâh ve zîkr-i vâki'ihî Bağdad'e: Şeyh Sa'dî, Bu mersiyesinde Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilip halifenin öldürülmesini ve hilafet makamının tamamen imha edilip, yakılıp yıkılmasını çok acı ve ıstıraplı bir şekilde dile getirmektedir. Öte yandan kadın erkek demeden eli silah tutamayan pek çok masum halkın acımasızca kılıçtan geçirilmesi, cami ve kütüphanelerin yıkılıp yakılması gibi insanlık dışı olayları da önemle vurgulamak istemiştir. Türk Edebiyatında "Bağdat Mersiyesi" adıyla bilinen ve 92 beyti ihtiva eden bu eser, devrin adil ve dürüst idarecilerine övgü, vaaz ve nasihatler, içerdiği gibi başa gelen bela ve musibetler karşısında insanoğlunun yazgısının bile eli kolu bağlı çaresiz düştüğünü nükteli ve edebî bir üslupla işlemiştir.

- 1-حَسِبْتُ بِعَيْنِ الْمَدَامَعِ لَا تَعْرِى
2-لَنْ يَمُوتَ صَرْبَ عَوَادَ بَعْدَ خَرَابِنَا
3-لَأَنَّ هَلَكَ النَّفْسِ عِنْدَ أُولَى النَّهْيِ هِيَ
4-زَحْرَتْ طَبِيبًا جَسَّ نَضْرِي مَدَاوِيًا
5-لَزِمْتُ اصْطِبَارًا حَيْثُ كُنْتُ مُفَارِقًا
6-تَسَائِلُنِي عَمَّ اجَّ رَيَّ يَوْمَ حَصْرِهِمْ
7-أُذِيرْتُ كُؤُوسَ الْمَوْتِ حَتَّى كَأَنَّكَ
8-لَقَدْتُ لِكَلِّ أُمَّ الْقُرْبَى وَلِ كَغَمَّةِ
9-بَكَتْ حُجْرُ الْمُسْتَعْرِضِيِّ نُدْبًا
10-نَوَائِبُ دَهْرٍ لَعِينِي مُتَّ قِبَالِهَا
11-مَعْنِي بَطْلِي بَعْدَ هَمِّ سِرْوَادِهَا
12-لَحَى اللَّهُ مِنْ يَسَدِي إِلَيْهِ بِنِعْمَةٍ
13-مَرَرْتُ بِصَرَمِ الرَّاسِيَاتِ أُجُوبُنَا
14-أَيَا نَاصِحِي بِالصَّبْرِ دَعْنِي وَرَ فَنِي
15-بَعْدَمَ شَخْصِي مِنْ مُدَاوِمَةِ الْبُكَاءِ
16-وَقَفْتُ بِعَيْلَانِ أَرْقُبُ دَجَلَةَ
17-وَفَائِضُ دَمِي فِي مَصِيبَةٍ وَاسِطِ
18-فَضَعْتُ مِيَاةَ الْعَيْنِ فَازْدَدْتُ حُزْنَ
19-وَلَا تَسْأَلْ نِي كَيْفَ قَلْبُكَ وَالرَّوِي
20-وَهَبْ أَنَّ دَارَ الْمَلِكِ بَتَّعَ عَامِرًا
21-ظَلَيْتَ بَرُّ الْعَبْلَسِ مُفْتَحُ الْوَرَى
22-عَا سَمَ رَا بَيْنَ الْأَنَامِ حَدِيثُهُمْ
23-وَفِي الْخَبَرِ أَلْ مَرْوِي دِينِ مُحَمَّدٍ
24-أَعْرَبُ مِنْ هَذَا يَعُودُ كَمَا بَجَا
25-فَلَا نَحْدَرْتُ بَعْدَ الْخِلَافِ دَجَلَةَ
26-كَأَنَّ دَمَ الْأَحْوَيْنِ اصْبَحَ نَائِبًا
27-بَكَتْ سَوَاكُ السُّبُودِ وَالشَّيْخِ وَالْعَضَا
28-أَعْيُكُزُ فِي أَعْلَى الْمَنَابِرِ حُطْبَةً
- فَلَمَّا طَغَى الْمَاءُ اسْتَطَالَ عَالِي السَّرُّ لُر
تَمَكَّنْتُ لَوْ كَانَتْ تَهْمُ عَلِي قَ بُرِي
أَحَبُّ لَهُمْ مِنْ عَيْشٍ مُنْقَاضِ الصَّدْرِ
إِلَيْكَ، فَمَا شَ كُؤَايَ مِنْ مَ رَضٍ يَجْرِي
وَهْ ذَا فِ رَاقٍ لَا يَخْلُجُ بِالصَّبْرِ
وَذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ يَخْلُجُ فِي الْحَصْرِ
رُؤُوسِ الْأَسَاذَى بِنَجْحِ خَنَ مِنْ السَّرِّ لُر
مَدَامُ عٌ فِي الْهَيْزَابِ سَقَى كُتُّ فِي الْحَجْرِ
عَلِي الْعِلْمَاءِ الرَّاسِخِينَ دَوِي الْحَجْرِ
وَلَمْ أَرَ عُدْوَانَ السَّرِيحِ عَلِي الْحَبْرِ
وَبَعْضُ قُلُوبِ النَّاسِ أَخْلُكُ مِنْ حَبْرِ
وَعِنْدَ هَجُومِ النَّاسِ بِأَلْفِ بَالِغِ ذُرِّ
كَحْ لَسَاءَ مِنْ فَارَطِ الْبُكَاءِ عَلِي صَ خُرِّ
أَمْ وَضِعُ صَبْرٍ وَاللَّكُ يُهْدِي عَلِي الْحَجِّ مَرِّ؟
وَيَ نَدْمُ الْجُرْفِ الدَّوَارِسُ بِالْمُخْرِ
كَمَ بَقِي دَمٍ قَانٍ يَحْبِلُ إِلَى الْبَحْرِ
يَهْدِي عَلِي مَدَّ السَّجْحَةِ وَالْحَجْرِ
كَمَا احْتَرَقَتْ جَوْفُ الدَّمَامِيلِ بِالْفَجْرِ
جِرَاحُهُ صَرَّي لَا يَهْنِي بِالسَّرِّ
وَيَ غُرْلُ وَجْهِ الْعَالَمِينَ مِنَ الْعَفْرِ فِي
ذُؤُ الْخُ لُقُ الْمَرْضِيِّ وَالْعُرِّ رَدِّ الرَّهْرِ
وَذَا سَمَ رُ يَجْمَعِي أَلْ مَسَامِعَ كَالسَّرِّ
يَعُودُ غَرِيبًا مَبْنِي مُبْتَدَأِ الْأَمْرِ
وَسَ بِنِي دِيَارِ السَّرْمِ فِي بَلَدِ الدُّغْرِ؟
وَحَافَاتُهُ إِلَّا أَعَشِبْتُ وَرَقِي الْخَضْرِ
يَهْدِي قَدَّي فِي جِجَ وَإِنِهَا الْخُ مَرِّ
لِكَثْرَةِ مَا نَاحَتْ أَعْيَانُهُ الْقَوَصْرِ
مُسْتَعْرِمٌ بِاللَّهِ لَمْ يَكُنْ فِي الْإِلْ دُكْرِ

- 29- ضَخْلِدُغْ حَوْلَ الْمَاءِ طَلَعْتُ فَنَجَّهْتُ أ صَبَّحْتُ عَلِيَّ هَذَا وَيَوْمَئِذٍ وَنَسُوا فِي الْوَعْدِ؟
 30- تَزَاهَمَتْ الْعَرَبَانُ حَوْلَ رُسُومِهَا فَصَبَحَتْ الْعَرَقَاءُ لَازِمَةً الْوَكْرُ
 31- أَيَا أَحْمَدُ الْمَعْصُومُ لَسْتَ بِعَسِيرٍ وَرُوحَكَ وَالْفَرْدُوسُ عُزْرَةٌ مَعَ الْيَسْرِ
 32- وَجَّحْتُ غَدِينَ خَفَقْتُ بِمَكَارِهِمْ فَلَا بَيْتَ مِنْ شَيْءٍ عَلِيٍّ فَاللَّهُ السُّبْرُ
 33- بَهْدًا بِطَيْبِ الْعَيْشِ فِي مَقَرِّ الرِّضَا وَدَعَى حَبِيبَةَ الدُّنْيَا طَائِفَةَ الرُّسْرِ
 34- وَلَا فَرْقَ مَا بَيْنَ الْقَتِيلِ وَمَيِّتٍ إِذَا قَمَتِ حَبِيبَةٌ بَعْدَ مَسْكَ وَالرَّجْرُ
 35- تَحِيَّةٌ مُشْتَقِيَّةٌ وَإِلْفٌ بِنَجْمٍ عَلِيٍّ الشَّهَادَةِ الطَّاهِرِينَ مِنَ الْوَجْرِ
 36- هَنِئًا لَكُمْ كَأْسُ الْمَنِيِّ مُنْرَعًا وَمَا فِيهِ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عَظَمِ الْأَجْرِ
 "فَلَا تَخْشَوْا اللَّهَ مُخْلِفِينَ وَعَدْوَاهُ" 37-
 38- عَلَيْهِمْ سَلَامُ اللَّهِ فِي كُلِّ لَيْلٍ بِمَقَرِّ زَوْزَاءَ إِلَيَّ طَلَعَ الرَّجْرُ
 49- أَلَا لَطَعْتُ مِنْ أَمْرِ الْخِلَافَةِ رُسْمًا هَلُمُّوا مَا كَانَ عَاقِبَةُ الْأَمْرِ
 40- فَلَيْتَ صِرَاحِي صَمٌّ قَبْلَ اسْتِمَاعِهِ بِمَقَرِّ أَسَابِقِ الْمَحْرَمِ فِي الْأَسْرِ
 41- عَدَوْنٌ خَفَائِسٌ بِسَبَابٍ بَعْدَ سَبَبٍ لَا يَحِيظُ مَشْرَبًا عَلِيٍّ الْحَبْرُ
 42- لَعْنَةُ لَوْ عَايَنْتَ لَيْلَةَ نَفْسِهِمْ أَنْ الْعَدَاوَةَ فِي الدُّجَى شَيْءٌ هُبَّ سَدْرِي
 43- وَأَنَّ صَبَاحَ الْأَسْرِ يَوْمَ قِيَامَةٍ عَلِيٍّ أُمِّ شَعْبَةَ شَقَاؤُ إِلَى الْحَبْرِ
 44- وَمِنْ صَرَخِ الْغُرُفِ بَيْنَ يَدَيْ صَوْفٍ وَمِنْ عَائِي قَوْمٌ لَمْ يَكُنْ بِالرَّجْرِ
 45- يَحْمِقُونَ سَوْقَ الْمَغْرِبِ فِي كَيْفِ الْفَلَاحِ لِكَوَاعِبِ لَمْ يَكُنْ سَوْدًا مِنَ الْخَذْرِ
 46- سَلَبْنَا سَفَارَتِهَا وَخُوهَا نَصِيحُ بُلُودِ الْيَلْمِكِ مَنْ يَحْيِي؟
 47- وَعِثُّهُ قَتْلُورَاءَ فِي كُلِّ مَنُورٍ هَلْ يَخْتَفِي مَشِيَّ الرَّقَاعِ فِي الْوَعْدِ؟
 48- لَقَدْ كَانَ فِي كُرْبِي قَبْلَ ذَلِكَ مَحْزَنٌ طَلَحْتُ أَمْرًا لَا يُحِطُ بِهِ فِي كُرْبِي
 50- وَبَيْنَ يَدَيْ صَرْفِ الزَّمَانِ وَخُكْمِهِ مُرَّةٌ أَيْدِي الْكِيَاةِ وَالخُبْرُ
 51- وَقَفْتُ بِعَيْنِكَ بَعْدَ صَرَاحَتِكَ رَأَيْتُ خَضِيئًا كَالْبَيْتِ دَمِ الرَّجْرِ
 52- مَلَجْرُ نَشْرِي بِالذُّمِّ مَوْعِ كَرِيمَةٍ وَإِنْ يَخْتَفِي عَيْنُ الْعَمَائِمِ بِالْقَطْرِ
 53- نَعُودُ بَعْفُو اللَّهِ مِنْ نَارِ فِتْنَةٍ نَجَّحَ مِنْ قَطْرِ الْبَلَادِ إِلَيَّ قَطْرُ
 54- كَأَنَّ شَيَاطِينَ الْوُجُودِ طَلَعَتْ فَسَالَ عَلِيٌّ بَغْدَادَ عَيْنٌ مِنَ الْقَطْرِ
 55- وَبَكَوْا تَعَالَى مِنْ خُورِ رَاسَانِ قَتْلُورَاءَ فَعَادَ رُكَامًا لَا يَزُولُ عَنِ الْبَدْرِ
 56- إِلامٌ تَصَاريفُ الزَّمَانِ وَجُورُهُ سَكَلَتْ مَا لَا نُظْفِقُ مِنَ الْإِصْرِ
 57- نَعِيَّ اللَّهُ إِنْسَانًا نَحْفَظُ بَعْدَهُمْ لِأَنَّ مَصْرَبَ الرَّجْرِ مَزْجَرَةُ الْعَمْرِ
 58- إِذَا كَانَ لِلْإِنْسَانِ عِنْدَ خُطُوهِهَا يَزُولُ الْغَيْبُ وَبِي لَعْنَةُ الْفَقْرِ

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

- 59-ألا إنَّما الأيامُ بِنَجْعِ بالعطا ولم تَكُنْ كُنْ إِلاَّ بَعْدَ كِسْرَتِنَا تَعْرِى
60-وراعكُ يامُ غُورُ خَنَجَرُ فاتكُ و أنتَ مُطَاطِئُ لا تَفِيقُ ولا تَصْرِي
61-كَتَلَقَ أَهلَ البِ دُو ظَلَّتْ حَمُولَةٌ إِذا لم تُطِيقِ حِلاَّ شاقًا إِلى العِ قُو
62-وسائِرُ مُلْكُ يَحْتَفِيهِ رَ وَاللهُ سِرْوِي مَلَكُوتِ القائِمِ الصَّمدِ الوِثِ
63-إِذا شَمِتَ الواشِري بِمِ وُثِي، فَ قُلْ لَهُ رُويِكَ ما عاشَ امرؤُا أَبَدَ الدهرِ
64-وم الكُ مِفْتاحِ الكُنُوزِ جَميعِها لَدِي المِوتِ لم تُخْرِجْ يَداهُ سِرْوِي صِفِي
65-إِذا كانَ عِنْدَ المِوتِ لا فَرَقَ بَيْنُ فِلاتِ نَظَرَنَ النَّاسِ بِالرَّحْلِ الشَّرِّيرِ
66-و جاري هُ الدِنيانُ عُمُهُ كَفْها مُخَيَّبَتِ لِكَيْفِها كَ لُبِ الطُّفِيفِ
67-ولو كانَ دُو مالٍ مِنَ المِوتِ فَالِيفِ لِكانَ جَدِيرًا بِالتَّعاطُفِ مِ وَالِكِ بَرِ
68-رَبِحتُ الأُدَي إِنْ كُنْتَ عامِلُ صالِحِ وَإِنْ لم تَكُنْ، وَالعِ صِرِّ إِلكَ فِي خِ سِرِّ
69-كما قالَ بَعْضُ الطَّاعِنِينَ لِقَوِيهِ سِينَمِرِ القِزَلِ نِ يائِثِ مِعاقِفَةُ السَّعِيرِ
70-أ مُدَّخِرُ الدِنيانِ تازِ كُها أَسِي لِدارِ عَجْرَ إِنْ كانَ لا بَدَّ مِ دُ خِرِ
71-عَلي المِريءِ عازٌّ كَثَرُهُ المِمالِ بَعْدَهُ و إِلكَ يامُ غُورُ تَجْعُغُ لِلْفَخْرِ
72-عفا اللهُ عَمَّامِ ضَرِي مِ خِ رِمَةٍ و مِ نَ عَلِينا بِالجمِيلِ مِنَ الصَّبْرِ
73-وِصانَ بِلادِ المُسَلِّمينَ صِيانَةً نِجُولَةَ سُلْطانِ السِّلادِ أَبِي بَكْرِ
74-مِليكَ عَدايِ كَلِّ بِلَّةَ اسْمُ هُ عَزِيزًا و مَخِ بِنُوبِ كِي وَسَمَفِ فِي مِ صِرِّ
75-لَقَد سَنِعِ الدِنيانِ بِه دامِ سَعُودِ و أَيُّهُ المِوِي بَأَ لُويِ النَصْرِ
76-كَذلكَ تَنشُ و لِعِقُّ هِو عِ رُفْها و خِ سِنُ نَيلَتِ الأَرْضِ مِ نِ كِ رَمِ الجِبرِ
77-و لو كانَ كِ سِرِّي فِي رَ مِانِ خِيلِهِ لِقالَ إِلييَ أ شِذُذْ نِجُولِهِ أَزْرِي
78-بِشِكرِ الرَّعِايِ صِيانِ مِ نِ كِ لَ فِيفِ و ذلكَ إِنَّ اللَّيْبَ يُعْظَطُ بِالقِشْرِ
79-يَظِلُّعُ فِي الإِنْفاقِ وَالعِذْلِ وَالسُّقْيِ مُبالِغَةَ السَّعِويِّ فِي نِ كَتِ الشِّعْرِ
80-و ما الشَّعْرُ أَمُّ اللهُ لَسْتُ بِمُذْبِحِ و لو كانَ عِنْدِي ما بِ بَلْبِي مِ سِ خِرِ
81-هناكَ نَ قَادُونَ عِلْمِ او خِ نِوَهُ و مُ نَخِبُ القِوَلِ الجَمِيلِ مِنَ الهِ خِرِ
82-جَرَتْ عَظِيفِي فِوقَ خَدَيِ كِ أَنبِ طَنَشائُ هِذا فِي قِ ضَرِي ما يَجْ رِي
83-و لو سَ بَقِيَّتِي سادَةً جَلَّ قَدْرُهُمِ و ما حَسُّ نَتِّ مِنيَّ مُعْجِزُهُ القُدْرِ
84-فَفِي السِّ مِطِ ياقوتُ و لَ عِ وَجِاحُهُ و إِنْ كانَ لِي دَ نَبْتُ يَحْيِي فِوقَ بِالغِذْرِ
85-و خِ رُفْهُ قَلْبِي هِ يَحْيِي بِنِي لِ نَظَرِها كما فَعَلْتُ نازِ المِ جامِرِ بِالعِطْرِ
86-سَطَرْتُ و لولا عِ ضَ عِينِي عَلي البِ كاءِ لَنَظَرْتُ دَمِ عِي خِ سِرِّ فَصَحاسَ طَري
87-أُحَدِّثُ أَخبارايَ ضَيفُ بِلِ صَدْرِي و أ خَلِي أَصاوايَ بِنُ بِلِ طَ هِري
88-ولا سِ يَحْيِي قَلْبِي رَ قِيَقُ رُجِاحُهُ و مِمِ بِنِعِ وَصَلُ الرِجِاحِ لَدِي الكِ سِرِّ

89-ألا إنَّ عَجْرِي فِيهِ عَجٌّ مَّجِيٌّ مَّ لَدَّدُ	فَلَيْتَ عَجْرَاءَ الْمَوْتِ بَادِرَ فِي عَصْرِ ي
90-خَلِيلِي مَا أَحَى لَهَا الْحَيَوَةَ حَقِيقَةً	وَأَطَيْبَهَا، لَوْلَا الْمَمَاتُ عَلِي الْإِ نِّي
91-وَرَبُّ الْحَجَّى لَا يَطْمِئُ بِعِشْرَةٍ	فَلَا حَيْرَ فِي وَصْلِ مَجْدُفٍ بِالْهَجْرِ
92-سِوَاءَ إِذَا مَا مُتَّ وَانْقَطَعَ الْغُبِّي	أَمْ مَجْنُنٌ بَيْنَ بَعْدِ مَوْتِ كَأَمِّ تِ نِّي

1-Gözyaşlarımı gözlerimde hapsettim akmasın diye; fakat gözyaşım taşınca sarhoşluğa kadar uzadı.

2-Bağdat'tan (esen) saba rüzgârının, oranın viraneye dönüşünden sonra kabrimin üzerinden geçmesini ne kadar da arzulamıştım.

3-Çünkü akıl sahiplerine göre, bir kişinin bunalım içinde yaşamasındansa onun için ölüm daha hayırlıdır.

4-Tedavi maksadıyla nabzımı ölçen doktoru "Benden uzak dur, çünkü şikâyetim, zayıf düştiğim bir hastalıktan değil" diyerek azarladım.

5-Ayrı kaldığımdan beri sabra sarıldım, fakat bu sabırla tedavi edilecek bir ayrılık değil ki.

6-Bana (Bağdat'ı) muhasara altına aldıkları günkü cereyan eden (olayları) soruyorsun; (ne var ki) bu olaylar sayıyla ifade edilecek türden değildir.

7-Ölüm kadehleri dolaştırılırken sanki esirlerin başları sarhoşluktan ötürü o tarafa bu tarafa sallanıyordu

8-(Bu duruma) Mekke ağlamıştır; Kâbe'nin Oluğu (Altınoluk) dahi Hier'e³³ gözyaşları döker (olmuştur).

9-Mustansiriyye'nin duvarları, ilimde otoriter olan himaye sahibi bilginlere yas tutarak ağlamıştır.

10-(Ah bu) zamanın musibetleri! Keşke bunlardan önce ölseydim de adı kişilerin mürekkebe olan düşmanlıklarını görmemiş olsaydım.

11-Mürekkep bile onlardan (bu yaptıklarından) sonra siyahlığıyla ağlar (duruma düşmüştür); ne yazık ki bir kısım insanların kalpleri mürekkepten daha da kara (imiş).

12-Allah, kendisine nimet verip de, insanların saldırısı esnasında haksızlığa göz yuman kişiye lanet olsun.

13-Kardeşi Sahr'a³⁴ aşırı ağlayışından dolayı (başiboş gezip duran) Hansa³⁵ gibi, aşılması son derece zor ve çetin dağları dolaştım durdum.

14-Ey bana sabrı tavsiye eden kişi! Beni feryadım ve ıstırabımla baş başa bırak. (Sorarım sana)! Ciğerler kor üzerindeyken sabrın yerimidir?

15-(Yıkılmış, mahv olmuş olan selin kazıyıp getirdiği birikmiş olan nesnelere) şiddetli rüzgâr sesinden sarsılmaya ve yıkılmaya (mahkûm olduğu gibi), benim bedenim de sürekli ağlamaktan ötürü yıkıldı ve perişan oldu.

16-Abbâdân'da, denize dökülen kıpkırmızı kan gibi akan Dicle'yi seyrederek durdum.

17-Vasıd'da (meydana gelen) musibetlerden ötürü gözyaşlarımın dolup taşması, denizdeki gelgit olayını geçmekteydi.

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

18- Patlamak üzere olan çibanbaşlarının yanıp (kaşındığı) gibi, gözyaşlarımı patlattım ve daha da yandım.

19-Bana kalbin ve ruh halin nasıl diye sorup durma, çünkü gönlümün yarası denemekle bilinmez.

20-Kabul edelim ki eski saltanat, tekrar mamur ve müreffeh bir şekilde geri gelecek ve bilginlerin yüzleri topraktan temizlenecek.

21- İnsanların kendileriyle övündüğü takdire şayan ahlak sahibi ve güzide çiçekler olan o Abbasoğulları nerede ve nasıl geri gelecekler?

22-İnsanlar arasında onlar (Abbâsoğulları) hakkında (kulaktan kulağa) konuşulmakta olanlar, mızrak gibi kulakları parçalayan (kulağa hiçte hoş gelmeyen) gece sohbetlerine dönüştü.

23-Haberde (hadiste) rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed'in dini, başlangıçtaki gibi (gelecekte de) yadırganmaya ve garipsenmeye dönüşecek.

24-(İslâm dininin) başlangıcındaki (kölelere reva görülen işkenceler) gibi barış diyarlarının esirleri, küfür beldelerinde (satılmak üzere dolaştırılmalarından) daha garip ve daha acı olaylara dönüşebilir ki.

25-Halifelerden sonra Dicle (nehri) akmaz olsun; onun kıyılarında yeşil yaprakları dahi bitirmesin.

26-Sanki o iki kardeşin (büyük ihtimalle halife el-Must'asım Billah'ın oğulları) kanı, çevresi kırmızılarla dolu öldürülenler mezbahasında bitkiye dönüşmüştü.

27-Çöl kargalarının aşırı feryatlarından ötürü ıssız çölün Sakız, Pelin ve Seksek ağaçları (bile) ağladı

28-Acaba (bundan böyle) minberlerin tepesinde (Halife) Must'asım Billah'ın anılmadığı bir hutbe okunur mu?

29- Yunus (balığı suyun) derinliklerindeyken kurbağalar, sevinçten suyun etrafında sıçrayıp oynuyorlar; hiç bu duruma sabredilebilir mi?

30-Anka (kuşu) yuvasına kapanmışken kargalar onların (öldürülen insan) cesetlerinin çevresine üşüşmüşlerdi.

31-Ey masum Ahmet (Hz. Peygamber)! Zararda olan sen değilsin; çünkü senin ruhun, zorluğun ve sıkıntının arkasından gelen kolaylık ve ferahlığın neticesi olan Firdevs (cennetindedir).

32-Adn cenneti, hoşşa gitmeyen engellerle (nefsin gayri meşru olan istek ve arzularının dizginlediği yasaklarla) çepeçevre sarılıdır; elbette koruk hurmanın dallarında diken de vardır.

33-Sen, hoşnutluk koltuğunda (cennette) yaşamın güzellikleriyle mutlu ol; dünyanın pisliklerini de akbaba gurubuna bırak.

34-Değilmi ki sen, gömülüp çürüdükten sonra tekrar bir canlı olarak kalkıp dirileceksin o halde ölmenle öldürülmen arasında bir fark yoktur.

35-Sevgilinin ve dostun duası, günahlardan tertemiz olan şehitlere olsun.

36-Dopdolu olan ölüm kadehi, onlara (şehitlere) afiyet olsun; ayrıca Allah katında onlara büyük mükâfatlar vardır.

37-Allah, şehitler için vaad ettiği «onlar için onur yurdu ve müjdeler vardır» buyruğundan döneciğini sakın sanma.

38-Allah'ın selamı (rahmeti ve bereketi), tan yeri ağarınca kadar Zevrâ (Bağdat)'nın şehitlerinin üzerine olsun.

39-Acaba hilâfet makamından daha yüce bir makam var mıdır? Geliniz hadisenin sonucunun ne hale geldiğine bir bakınız.

40-Esirlerin mahrem yerlerinin (örtülmesi zorunlu olan yerlerinin) örtülerinin paramparça edilmiş olmasını, keşke duymadan önce kulağım sağır olmuş olsaydı.

41-Onlar (bayan esirler), yalın ayak (şaşkın bir vaziyette) çöl çöl koşuyorlardı; artık o narinler, (öyle bir hale gelmişlerdi ki son derece yumuşak olan ipeğimsi) Yemen kumaşları üzerinde dahi yürüyemez hale gelmişlerdi.

42-Hayatına and olsun ki esirlerin gece kaçışlarını bir görmüş olsaydın; o bakireler, sanki zifiri karanlıkta (panik içinde alelacele koşuşmaları) kayan yıldızlar gibiydi.

43-Esirlerin sabah vaktindeki (manzaraları), (sanki) saç baş birbirine girmiş kirli bir vaziyette mahşere sevk olunan milletlerin kıyamet günüydü.

44-(İçlerinden biri) «ey insanlık yardım ediniz!» diye haykırıp duruyordu; fakat şahinin iki pençesi arasındaki serçenin feryadına kim koşabilirdi ki.

45-Bayan esirler, çölün ortasında keçî (sürüsü) gibi sürülüyorlardı; kavmin ileri gelenleri ise zecir yoluyla da olsa bir daha geri döndürülüyorlardı.

46-Genç kızların yeni dolgunlaşmış göğüsleri (daha önce) örtünün aralığında fark edilemezken, esaretle yüzleri bile açık vaziyette toplatılıyorlardı.

47-Kantûrâ (büyük ihtimalle Moğol Türkleri) gurubu, her yerde Bermekiler'in çocuklarını «kim satın alacak» diye çılgınlık atıyorlardı.

48-(O esirlerden her biri) ayakta ve diz üstü kumluklarda ve taşlıklarda (perişan bir haldeydi). Acaba yürüyüşün son derece zor olduğu bir yerde de ve kuşunun yürüyüşü gizlenebilir miydi?

49-Bundan (Bağdat'ın düşüşünden) önce fikrim iyiyi kötüden seçebiliyordu; öyle olaylar cereyan ettikti ki artık daha kafam almaz oldu.

50-(Çünkü) zamanın musibeti ve hükmünün gücü karşısında, zekâ ve tecrübenin eli kolu bağlı kalmıştı.

51-Abbâdân'ın en yüksek yerine (çıktıktan) sonra Minâ'daki kurban kanları gibi, (şehrin tamamen) kana boyanmış olduğunu gördüm.

52-Bulutların gözleri bir damlacık suya cimrilik etmişken çocuğunu kaybeden annenin gözleri, cömertçe gözyaşlarıyla ağıtlar yakıyordu.

53-Ülkenin bir ucundan diğer bir ucuna kadar sıçrayan fitne ateşinden Allah'ın affına sığınırız.

54-Sanki şeytanların bağları çözülmüş, Bağdat yöresine casuslar sızmış.

55-Horasan tarafından toz duman göründü ve çıkageldi; sonunda Aya uzanacak şekilde kümelere dönüştü.

56-Zamanın bela ve musibetleri, daha ne zamana kadar ağırlığından ötürü gücümüzün yetmeyeceği (sıkıntıları sırtımıza) yükleyecek.

57-Onlardan (Bağdat'ı istila edenlerden kurtulduktan) sonra uyanan insanları Allah muhafaza etsin; çünkü Zeyd'in başına gelen bir musibet, Amr'in hayatına da engeldir.

58-İnsanın, tehlikelerle serveti yok olursa fakirlik saltanatına müjdeler olsun (yeter ki onurunu yok etmesin).

SA'DÎ ŞÎRÂZÎ'NİN ARAPÇA ŞİİRLERİ VE BAĞDAT MERSİYESİ

59-Bakın! Günler, (bir kısım) ihsanlarla geriye gelebilir fakat kendisinin kisvesinden sonra giydireceği giysi, ancak çıplaklıktan ibarettir.

60-Ey mağrur kişi! Arkanda son derece keskin bir hançer var; sense kafanı önüne eğmiş ne uyanıyorsun ne de idrak ediyorsun.

61-Tıpkı yük taşımaya devam eden bedevi halkının devesi gibi, sonunda yük taşıyamaz hale gelince kesime sevk edilir.

62-Tek ve samed olan Melekût (âleminin) sahibinden başkasının hükümlerini, zeval takip eder

63-Şayet jurnalcinin biri, benim ölümümle sevinecek olursa ona şöyle deyin: "Ağır ol ve iyi bil ki hiçbir fert, sonsuza dek yaşama imkânına sahip olamamıştır".

64- Servetinin tümünün anahtarlarını sıkıca koruyan var ya (iyi bil ki o), ölüm esnasında elleri sıfırdan başka hiçbir şey çıkaramaz duruma düşmüş olacaktır.

65- Ölüm esnasında aramızda her hangi bir fark olmayacağına göre sakin insanlara göz ucuyla küçümseyerek bakma.

66-Dünya cariyesinin (malının) elinin yumuşaklığı, istenilen bir arzudur; ne var ki o eller (bire) köpek tırnağıdır.

67-Şayet servet sahibi, ölümle malını elinden çıkarmış olsaydı elbette o, tazim ve takdire şayan biri olmuş olurdu.

68-Salih amelin varsa hidayeti kazandın demektir; şayet yoksa "asra and olsun ki zarardasın"³⁶.

69-Bir nükteci, kendi akranına(takılarak) şöyle dedi: "mızrak sayesinde ancak esmerle sarmaş dolaş olunur".

70-Oyalanmak maksadıyla, dünyayı biriktirenin de onu terk edenin de (durumu netice bakımından fark etmez); şayet biriktirme kaçınılmazsa yarının yurdu için olsun

71-Kendisinden sonra çok mal kalan kişiye ayıplar olsun. Ey mağrur kişi! Meğer sen o malı böbürlenmek için biriktiriyormuşsun.

72-Geçmiş günahları Allah affetsin bize de güzel sabırlar ihsan etsin.

73-Allah, Ebû Bekr'in³⁷ ülkesinin saltanatının devamını sağlamakla Müslümanların yurdunu muhafaza etsin.

74-O öyle bir hükümdardır ki Yusuf'un Mısır'daki (şöhreti ve sevilmiş olması) gibi onun ünü de, her ülkeye aziz ve sevilen biri olarak yayılmıştır.

75-Dünya onunla mutlu olmuştur. Onun bahtiyarlığı daim olsun; Mevla onu zafer bayraklarıyla güçlendirsin.

76-Nitekim hurma da, aslı olan ağacından yetişir; çünkü toprağın güzel bitki vermesi, tohumunun iyiliğine bağlıdır.

77-Kisrâ onun (Ebûbekr'in) sağlığında hayatta olmuş olsaydı elbette «Allah'ım onun devletiyle arkamı güçlendir» derdi.

78-Tebaanın ona olan şükranıyla o, her türlü fitneden korunmuş olur; çünkü öz kabukla muhafaza edilir.

79-Ebûbekr infakta, adalette ve Allah'tan korkma konusunda Sa'dî'nin nükteli şiirlerindeki abartısı gibi mübalağa yoluna gider.

80-Allah'a yemin ederim ki Bâbil'in o büyüülü (güzellikleri) ben de olsa bile, şiirde bir mucit değilim.

81-Bu alanda (edebiyat sahasında) hem ilim ve tecrübe sahibi tenkitçiler hem de güzel sözü mantıksız olanından ayıklayan (edipler) vardır.

82-Yanağımın üzerinde akmakta olan gözyaşlarım, bir kâbusa dönüştü; çünkü ben bu duruma cereyan etmekte olan olaylar karşısında düşmüş ol-
dum.

83-Kadri yüce olan kişiler, benden önce (bu acı olayları dile getirme ko-
nusunda) öncülük etmiş olsalardı benim haddi aşmam pekte güzel olmazdı.

84-(Şu da göz ardı edilmemelidir) bir gerdanlığın ipinde hem yâkut hem
lâl taşı hem de inci vardır; dolayısıyla (bu ıstırapları dile getirme konusun-
da) benim günahım olsa da özür dileme yoluyla bağışlanabilir.

85-Kaldı ki buhurdanlık ateşinin kokuyu yaydığı gibi, kalbimin yanışı da
(bu acı) olayları açığa vurmaya beni sürüklemiş oldu.

86-Şayet ağlamaktan ötürü gözlerim kapanmamış olsaydı (gözyaşlarımla
yazılar) yazardım ve elbette hasretten ötürü incelmış ve hassaslaşmış olan o
gözyaşlarım, (yazmış olduğum) o satırımı silmiş olurdu.

87-Canımı sıkın bir takım olaylar anlatabilirim; ne var ki belimi büken
anlaşmalar taşımaktayım.

88-Özellikle benim kalbim cam inceliğindedir; nasıl ki camın kırılmasıyla
kavuşması (tekrar onarılması) imkânsız ise (benim kalbim de cam misali
bir kırıldı mı artık kolay kolay onarılmaz olur).

89-Şunu da iyi bil ki bulunduğum bu zamanda benim bahtım karayazılı-
dır; keşke ölüm akşamı asrıma erkenleysin gelmiş olsaydı.

90-Ey dostum! Sonunda ölüm olmasaydı hayat ne kadar tatlı ve ne kadar
güzel olurdu.

91-Gerçek akıl sahibi hayata bel bağlamaz, onunla mutlu olmaz; çünkü
ardından ayrılığın geleceği buluşmada bir hayır ve sevinç yoktur.

92-Ölümünle istek ve arzuların sona ermiş olur; artık senin ölümünden
sonra ister uzağında, ister yakınında yas tutulsun bir şey değişmez³⁸.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı.

¹ Ateş, Ahmet, *Farsça Manzum Eserleler Katalogu*, İstanbul 1968, s. 168; Şahinoğlu,
Nazif, *Sa'di-yi Şîrâzi ve İbn Teymiyye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul tsz., s.
67.

² Ebû Bekr b. Sa'd b. Zengî, Salgûrî hânedanından olup Fars Atabeglerindendir. Ba-
bası Sa'd b. Zengî'nin Hârzimşah ile 623/1226 de anlaşmış olduğunu duyan Ebû
Bekr, barışın şartlarını kabul etmemiş, Şîrâz'dan dönüp babasına pusu kurup yarala-
maksızın ona kılıçla vurmuş; bunun üzerine babası oğluna sopayla vurduktan sonra
kendisini İstahr kalesine hapsedmiştir. Aynı sene Atabey Sa'd vefat edince hapisten
çıkan oğul Ebû Bekr, 623/1226 senesinde Fars Eyâletinin tahtına oturmuştur.

İyi bir eğitim almış olan Ebûbekr, insanî değerlere önem veren iyiliği seven ve onu
teşvik eden, üstün meziyetli, akıllı, yetenekli, adaletli bilimi ve bilginleri seven değerli
bir şahsiyetti. Tahta çıktıktan sonra halkın refahına, ülkenin bayındırlığına önem ver-
di; ülkenin sınırlarını genişletti. Abdullah Hâfîf'in tekke ve türbesine vakıflarda bu-
lundu fakirlere aş evleri ile bir hastane, mabet, tekke, medrese, köprü, türbe ve atölye-
ler yaptırdı; memleketin mamur ve halkın müreffeh bir hayat sürdürmesi için çaba
harcadı. Tüm bu niteliklerine ve şair Sa'dî'nin de hayranlık ve beğenisini kazanmış
olmasına rağmen Ebû Bekr b. Sa'd, siyasî ve iktisâdî yönden ülkesinin tam bağımsız-

lığını sağlayamadı. Önce Cengiz Hân'ın oğlu Ogedey ve halefi olan hükümdarlara ve daha sonra da Hulagu Hân'a bağlılığını arz edip onlara yılda 30 bin altın haraç vermek zorunda kaldı ve 658/1260 yılında vefat etti. (M. T.H. Houtsma, "Ebû Bekr b. Sa'd" İA, IV, 14; Şahinoğlu, a.g.e., s. 45.)

³ Necefzâde, Yakup Kenan, *Şeyh Sa'dî Gülistân ve Bostân* (ter.), İstanbul 1978, s. 5; Bilge, Kilisli Rıfat, *Bostân ve Gülistân* (ter.), İstanbul 1980, s. 8; Şahinoğlu, a.g.e., s. 67.

⁴ Necefzâde, a.g.e., s. 5; Şahinoğlu, a.g.e. s. 68; Bilge, a.g.e. s. 78.

⁵ Çiftçi, Hasan, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara 2002, s.260-261.

⁶ J. Allan, "Sa'dî", İA, X, 39-40.; Necefzâde, a.g.e., s. 7; Çiftçi, a.g.e., s. 259.

⁷ Necefzade, a.g.e., 6-7; Çiftçi, a.g.e., 261-262.

⁸ Necefzade, a.g.e., s., 7-8.

⁹ İlaydın, Hikmet, *Sadi Hayatı Sanatı ve Eserleri*, İstanbul 1954, s. 3.

¹⁰ Şahinoğlu, a.g.e., s. 111-112.

¹¹ Şahinoğlu, a.g.e., s. 104-110.

¹² İlaydın, a.g.e., s. 4.

¹³ İlaydın, a.g.e., s. 5.

¹⁴ İlaydın, a.g.e., s., 3-5.

¹⁵ İlaydın, a.g.e., s. 5; Necefzâde, a.g.e., s. 5-6.

¹⁶ Allan, "Sa'dî", İA, X, 40-41; İlaydın, a.g.e., s.4.

¹⁷ J. Allan, "Sa'dî", İA, X, 40-42; İlaydın, a.g.e.s. 3-5; 'Alî Furûğî, *Külliyât-ı Sa'dî*, Tahran 1372hic., s. 9-18, ?

¹⁸ Alî Furûğî, a.g.e., s. 861-881.

¹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cüveynî, İlhanlı devlet adamı olan Cüveynî, ünlü tarihçi ve devlet adamı Alâeddîn Ata Melik Cüveynî'nin kardeşi olup çocukluğu, eğitimi ve gençliği hakkında kesin bir bilgi yoktur. Hülâgû tarafından 661de (1263) sahip-dîvânlığa getirildi. Cüveynî bu görevine Abaka Han döneminde de (1265-1282) devam etti ve ülkeyi başarıyla yönetti. Bazı ayaklanmaları bastırdıktan sonra Moğollara ait gelirleri gözden geçirmek, yıkılan yerleri onarmak, güvenlik ve huzuru sağlamak üzere Abaka tarafından (1277)de Anadolu'ya gönderildi. Büyük yetkilerle donatılan ve yanında bir miktar Moğol askeri bulunan Cüveynî, Karamanoğullarının sebep olduğu ayaklanmayı Selçuklu ordusuyla birlikte bastırdı ve Karamanoğullarına bağlı olan Türkleri esir alıp mallarına el koydu. Bilahare halkın üzerindeki ağır vergileri ve salmaları kaldırdı; herkesin gücüne göre vergi aldı. Anadolu'daki işleri düzene koyduktan sonra Cüveynî, oğlu Şerefeddîn Harun'u nâib olarak bırakıp Abaka'nın yanına döndü. Ne var ki Abaka Han'ın ölümüyle pek rahat bulamamış, çeşitli iftiralarla maruz kalıp defalarca hapse atılmış, nihayetinde Kazvin ve Zencan arasında Ahar Kasabası civarında öldürülmüştür(4 Şaban 683/ 16 Ekim 1284). Sadece onun öldürülmesiyle yetinilmeyip bilim ve insanlık dünyasına önemli hizmetleri olan Cüveynî ailesinin kökü kazınmıştır.

Başta edebiyat olmak üzere çeşitli ilim dallarında iyi yetiştiği anlaşılan Şemseddîn Cüveynî, aynı zamanda çok iyi bir öneticiydi. Vezirlik yaptığı dönemde kapısı sürekli dilek sahiplerine açıktı. Adil bir vergi sistemi uygulamış ve ülkede kanun egemenliğini sağlamıştır. İyi idareciliği yanında din, ilim ve sanat erbabını korumada gösterdiği duyarlılık ve gelirlerinin büyük bir kısmını bu yolda harcamasıyla da ün kazanmıştır. Nitekim bu meziyetlerinden ötürü makalemizin konusunu teşkil eden Sa'dî-i Şîrâzî gibi büyük bir şairin övgüsüne mazhar olmuştur. Diğer yönden Nasîrüddîn-i Tûsî, Fahreddîn-i Irâkî ve Seyfüddîn el-Umrevî de yazdıkları eserleri ona ithaf etmişlerdir.

Yüksek seviyede bir münşi olarak tanınan Cüveynî'nin Müşe'ât'ının bir bölümü İstanbul Üniversitesi Kütüphane'sinde bulunmaktadır (FY, nr. 5521). Şairlik yönü de olan Cüveynî'nin Arapça ve Farsça Şiileri vardır. (Savaş, Rıza, "Şemseddin el-Cüveynî", DİA, XIII, 144-146).

²⁰ Buraya kadar alınan beyitlerin tümü, Alî-yi Furûğî'nin *Külliyât-ı Sa'dî* adlı eserinden alınmıştır; Tahran 1372hş/1992, s., 865-881.

²¹ Toprak, M. Faruk, DİA, "Mersiye", XXIX, 215-216.

²² Ünal, Ömer, *Sadrulislamda Edebî Çevre*, Erzurum 1995 (Basılmamış doktora tezi), s. 185-195.

²³ 'Abduşşekûr Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü", *İslâm Düşünce Tarihi*, (trc. Ahmet Ünal), İstanbul 1991, I-IV, III, 15-16..

²⁴ E.G., Browne, *A Literary of Persia*, I-IV, London 1975, III, s. 7.

²⁵ 'Abduşşekûr Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü" , *İslam düşünce Tarihi*, (trc. Ahmet Ünal), I-V, İstanbul, 1991, III, 11.

²⁶ 'Abduşşekûr Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü", *İslâm Düşünce Tarihi*, (trc. Ahmet Ünal), I-IV, İstanbul 1991, III, 15-16.

²⁷ es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Beyrut 1988, s.470; İbn Haldûn, *Târih İbn Haldûn*, I-IV, Beyrut 197, III, 534.

²⁸ İbnul'-Esîr, 'İzzuddîn Ebul'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Abdulkerîm b. 'Abdulvâhid eş-Şeybânî, *El-Kâmil fi't-Târih*, I-XIII, Beyrut tsz., X, (610) yıl).

²⁹ Umer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, 1399/1979, III, 426; Özdemir H Ahmet, *Moğol İstilası ve Abbasi Devletinin Yıkılışı* (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 1997, s. 202-220; geniş bilgi için bakınız Bakırcı, Selami, *IV. Abbasî Döneminde Edebî Çevre* (Basılmamış doktora tezi), Erzurum 1997, s. 22-24.

³⁰ 'Abduşşekûr Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü", *İslâm Düşünce Tarihi* (trc.e Ahmet Ünal), I-IV, İstanbul 1991, III, 16.

³¹ Cüveynî, Atâmelik, *Târih-i Cihânguşâya-i Cüveynî*, I-III, Tahran 1329/1911, III, s. 7-8.

³² 'Abuşşekûr Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü", *İslâm Düşünce Tarihi* (trc. Ahmet Ünal), I-IV, İstanbul 1991, III, 15-16.

³³ Kabe ile Hatım denilen yarım daire şeklindeki duvar arasında kalan ve Altı oluğun alt kısmına rastlayan yer.

³⁴ Sahr b. 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd es-Sulemî, Meşhur kadın şair el-Hansâ'nın kardeşidir. Suleym Kabilesinin, hem şairi hem süvarisi hem de iyi bir savaşçısı sayılan Sahr, Benî Esed kabilesiyle aralarında devam etmekte olan savaşta yaralanmış ve kısa bir süre sonra Mîlâdî 684 de ölmüştür. Bunun üzerine el-Hansâ, bu mert ve savaşçı kardeşine atfen söylemiş olduğu mersiyesi, aynı zamanda Arap edebiyatında kadın şairlerin mersiyeleleri arasında büyük bir üne de kavuşmuştur.

³⁵ Ümmü Amr Tumâdır bint Amr b. el-Hâris b. Eş-Şerîd'dir. Araplar'ın en meşhur kadın şairi, sahâbî. Hansâ, İslâm'dan önce varlıklı ve nüfuzlu bir aile içinde yetişti ve muhadramûn şairleri arasında yer aldı ve Mîlâdî 645 yılında vefat etti.

İslâm dini ortaya çıktığında çocukları ve kabile mensuplarıyla birlikte Müslüman olan Hansâ Hz. Peygamber ve daha sonra Hz. Ömer ile görüştü. Resûl-i Ekrem ve Hz. Ömer, şiirlerini ve belâgatını beğenir ve kendisine okumasını söylerlerdi. Hz. Ömer zamanında (637) yılında dört oğluyla beraber Kâdisiye savaşına katılan Hansâ oğullarına, ebedî hayatta Allah'ın nimetlerine ulaşabilmek için cesurca savaşmalarını, hatta İslâm dini uğruna şehit olmalarını tavsiye etmişti. Oğullarının ölüm haberini alınca " Onların şehâdetiyle beni şerefliendiren Allah'a hamd olsun !" diye dua etmiştir.

Arap edebiyatında kadın şairlerinin en önde geleni kabul edilir. Mersiye türünde öne çıkmış olan Hansâ, özellikle kabile savaşlarında ölen kardeşi Sahr için söylemiş olduğu mersiyesidir. Hansâ'nın günümüze kadar gelen bir divanı vardır; ilk defa Luvîs Şeyho'nu neşrettiği divan (Beyrut 1888), daha sonra yine kendisi tarafından şerh edilerek Enîsü'l-Cülesâ' fi şerhi dîvânî'l-Hansâ adıyla yayımlanmıştır.

³⁶ *Kurân-ı Kerim*, 103 Asr 1. ayete işaret edilmiştir.

³⁷ Ebübekr hakkında bakınız, Dipnot 2.

³⁸ Alî Furûğî, *a.g.e.*, s. 861-865.

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

SALİH TUR*

Özet: Bu çalışmada, Câhiliye toplumu arasında yazının günlük yaşamda yaygın olup olmadığı, edebiyat ve kültürlerini sonraki nesillere aktarmada bir kayıt aracı olarak kullanıp kullanmadıkları incelenmiştir. Eski döneme ait şiirlerin tedvin dönemine kadar yazılı değil, sözlü olarak intikal ettiği varsayımının ne derece güvenilir olduğu üzerinde durulmuştur. İslâm'ın ortaya çıkışından sonra Arap yarımadasında yaşanan sosyal, siyasal, kültürel gelişmeler ve bu gelişmelerin şiir üzerindeki yansımaları ile şiir intihaline neden olan faktörler ele alınmıştır. Ayrıca konu ile ilgili farklı görüşlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap şiiri, Câhiliye, intihal, tedvin, yazı.

Reliability of Ancient Arabic Poetry

Summary: In this study, it was determined that whether in Pre-Islamic society writing is widespread or not in their daily life and whether they have used their letters and their culture as a registration tool in between them. It was also mentioned that whether the transition of old poems was come with writing or oral and how much it is reliable. After Islam the social, cultural and political developments on poems and their reflections and factors which cause the poem plagiarism in Arabian Peninsula were taken up. In addition, the different sights were determined too.

Keywords: Arabic Poetry, Pre-Islamic, plagiarism, registration, writing.

* Arş. Gör. Dr. Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü (salihtur65@yahoo.com)

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

Câhiliye dönemine atfedilen şiirler, hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında şiir tedviniyle ilgilenen alim ve raviler tarafından kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınmadan önce bu şiirler, tedvin dönemine kadar sözlü mü yazılı mı intikal etmiştir? Elimizde eski döneme ait olduğu iddia edilen sayısızca şiirlerin sözlü olarak intikal etmesi olası mıdır, yoksa bunlar, İslâmiyetin ortaya çıkışından sonra çeşitli nedenlerden dolayı uydurulmuş ve eski dönemin şairlerine atfedilmiş metinler midir?

Bu araştırmamızda konu ile ilgili farklı görüşlere yer verilerek şiir intiha-line neden olan faktörler üzerinde duracağız. Bu konulara geçmeden önce Câhiliye Araplarının yazıyı bilip bilmediklerine, biliyorlarsa edebiyat mahsullerini sonraki nesillere aktarmada bir kayıt aracı olarak kullanıp kullanmadıklarına açıklık getirmemiz yararlı olacaktır.

Gerek Arap edebiyatı tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler, gerekse günümüzde yapılan çeşitli kazılarda bulunan kitabelerden elde edilen veriler, Arapların, İslâm'ın doğuşundan en az üç yüzyıl önce yazıyı bildiklerini ve günlük yaşamlarında kullandıklarını göstermektedir.¹

İslâmiyet'in doğuşundan önce Hira, Taif, Mekke ve Medine gibi bölgelerde okuma ve yazma bilenlerin sayısının çok, *el-Küttâb* (köy okulu) olarak bilinen eğitim müesseseleri yaygın olduğu kaydedilmektedir.² Özellikle Hira Prensligi, coğrafi konumu nedeniyle ticaret ve kültür merkeziydi. Bu yüzden burada okuma ve yazma bilenlerin sayısının da çok olduğu belirtilir. Murakkaş el Ekber (ö. yaklaşık 550 m.) ve kardeşi Harmala gibi pek çok şair de burada okuma ve yazmayı öğrenmiştir. Lahmî prensleri tarafından kurulan saraylara, yöneticileri övmek amacıyla çeşitli bölgelerden şairlerin geldiği de öne sürülür.³

Çeşitli Arap edebiyat kaynaklarında da Câhiliye şairleri arasında okuma ve yazma bilen pek çok kişi bulunduğu ifade edilir. Hatta 'Udeyye b. Zeyd el-'Abbedî (ö. yaklaşık 35/590) Lukayt b. Ya'mur el- İyyâdî⁴ gibi şairlerin, hem Arapça hem de Farsça okuyup yazdıkları ve Kisrâ Divanında kâtip ve mütercim olarak çalıştıkları rivayet edilir.⁵ Okuma ve yazma bilmeyen şairlerin şiirlerini yazmayı bilenlere yazdırdıkları kaydedilir. İbnü'l-'Arabî'nin rivayetine göre, muallakâ şairlerinden sayılan 'Amr b. Kelsûm (ö. yaklaşık 600 m.), tehdit içerikli kasidesini en-Nu'mân b. el-Munzir (ö.602 m.)'e göndermek isteyince, kendisi yazma bilmediğinden, bilen birisine yazdırmıştır.⁶

Câhiliye Araplarının şiirlerinin bir kısmını yazıya döktükleri konusunda çeşitli bilgi ve rivayetler bulunmaktadır. Örneğin İbn Cinnî (ö.392/1001), *havliyât* (yılda bir defa kaside yazan) şairlerini kast ederek, eski Arap şiirin tümünün sözlü olmadığını, şairlerin, kasidelerini yayımlamadan önce kâğıda döktüklerini, özenle inceleyip bazı ekleme ve çıkarmalar yaptıklarını ve süzgeçten geçirdiklerini belirtir.⁷ İbn Cinnî, Hammâd er-Râviye'den naklettiği bir başka rivayetinde ise, Hira hükümdarı en-Nu'mân b. el-Munzir'in bazı şairlerin şiirlerini yazdırarak bir araya topladığını ve sarayının altına gömdüğünü, bunların da daha sonra el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd es-Sakafî (ö.749 m.) tarafından ortaya çıkarıldığını ifade eder.⁸ Bu rivayetin senedini incelediğimizde, senetteki kopukluk hemen göze çarpar. Eski alim ve eleş-

tirmenler de bu rivayeti zayıf bulurlar.⁹ Aynı şekilde İbn Sellâm(ö.231/845), en-Nu'mân b. el-Munzir'in, Câhiliye döneminin önde gelen şairlerine ait, kendisini ve ailesini metheden bir şiir koleksiyonu bulunduğu ve bunun da Emevîlerin eline geçtiği hususunda bir rivayet aktarır.¹⁰ Ancak bu rivayetin içeriği, Hammâd er-Râviye'ye nispet edilen ve yukarıda dile getirilen rivayetle örtüşmektedir. Bu yüzden bu rivayetin doğruluğu da kuşku yaratmaktadır.

Emevî döneminin ünlü *nekâ'iz* (atışma) şairlerinden Ferezdak'ın (ö.114/732-3) ise bir şiirinde, Câhiliye şairlerine ait bazı divanların bulunduğunu ve bununla şöyle övündüğünü görüyoruz.¹¹

Ca'ferî (Lebid b. Rabî'a) ve Ca'ferî'den önce olan Bişr (b. Hazm'ın¹²) kasidelerinden oluşan derli toplu bir kitaba sahibim.

Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (ö.154/770-1), Câhiliye dönemine ait şiirlerin, hicri ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başında sadece sözlü olarak değil, bir kısmının divanlarda yazılı olarak intikal ettiğini ifade eder. Hatta el-Asma'î (ö. 216/813-2), el-Mufaddal ed-Dabbî (ö.yaklaşık 170/786-7), Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö.205/820 ile 213/829 arasında) gibi şiir rivayetiyle ilgilenen alimler, eski döneme ait şiirlerin tahsilini yaparken, divanlardan karşılıklı olarak okuduklarını da vurgular.¹³

Araştırmacı Nâsruddîn el-Esed, Câhiliye Arapları arasında yazının yaygın olduğunu ve günlük hayatta kullanıldığını ifade eder ve eserinde bu konu ile ilgili pek çok örnek verir.¹⁴ Ancak bu görüşlerin aksine, yine çeşitli edebiyat tarihi kaynaklarında Câhiliye Araplarının okuma yazma bilmediklerini, bilenlerin de parmak sayısını geçmediği şeklinde farklı görüşler de ileri sürülür. Örneğin el-Câhiz (ö.255/868-9), Arapların okuma yazmayı bilmediklerini ve ümmî bir millet olduğunu ifade eder.¹⁵ İbn Sa'd ise (ö.685/1286-7), *Tabakât* adlı eserinde Câhiliye döneminde okuma yazmayı bilen birçok kişinin adını anar, ancak ifadelerinin sonunda Araplar arasında yazının pek yaygın olmadığını belirtir.¹⁶ Aynı şekilde İbn 'Abdrabihi (ö.328/930-40), İslâm'ın doğuşunda Araplar arasında yazı yazmayı bilenlerin sayısının çok az olduğunu dile getirir.¹⁷

Câhiliye Arapları ile ilgili her ne kadar okuma ve yazma bilenlerin sayısının azımsanmadığı ve günlük hayatta kullanıldığı konusunda çeşitli kaynaklarda bilgi ve rivayetler yer alıyorsa da, kanaatimizce yazının kullanımı bugünkü anlamıyla o dönemde edebî ürünleri tedvin edecek ve sonraki nesillere aktaracak kadar pek yaygın ve gelişmiş değildi. Yazı metinleri daha çok, kısa, öz ve birkaç satırdan oluşuyordu. Bu yazı türü, alışveriş hesaplarının, alacak-vereceklerin yazıldığı, köle mülkiyetlerinin tutulduğu belgelerde, kabileler arasında yapılan anlaşmaların kaydedildiği vesikalarda ve dönemin önemli devlet büyüklerine ve kabile reislerine yazılan mektuplarda, mühürlerde ve mezar kitabelerinde kullanılırdı.¹⁸

Dolayısıyla Câhiliye şiirinin Hz. Peygamber dönemine sözlü olarak intikal ettiği büyük olasıdır. Birçok araştırmacı da bu görüştedir.¹⁹ Ancak yukarıda yer verdiğimiz Câhiliye şiirinin büyük bir kısmının sözlü değil, yazılı olduğu hususundaki görüşleri kabul edecek olursak, bu şiirlerin hicretin ikinci yüzyılının sonlarına doğru alim ve ravilere ulaşmasını engelleyen siyasal,

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

sosyal ve kültürel gelişmeler olarak Arap yarımadasında yaşanmıştır. Özellikle siyasî alanda yaşanan gelişmeler, gerek Câhiliye gerekse İslâmî döneme ait şiirlerin bir kısmının kaybolmasına, bir kısmının da intihale maruz kalmasına neden olmuştur.

Bilindiği üzere İslâm'ın ortaya çıkışıyla beraber Arap yarımadasında sosyal, siyasal, kültürel ve daha pek çok alanda devrimler yaşanmıştır. Araplar arasında daha önce var olan sosyal ilişkiler, düşünceler, alışkanlıklar, gelenek ve görenekler, bir başka ifadeyle, Arapların hayata bakışları tamamen değişmiştir. Bu değişimden şiir de nasibini almıştır. Özellikle şiir ve şairleri hedef alan ayetin inişinin ardından²⁰ Arapların şiire olan bakış ve tutumlarında bir değişiklik meydana gelmiştir. Ayet, her ne kadar bazı şairleri istisna kılmışsa da İslâma gönül vermiş sahabeler, şiirden uzak durmayı yeğlemişlerdir. İbn Haldûn (ö.808/106-7)'un da işaret ettiği gibi Müslümanlar, İslâm'ın ilk yıllarında daha çok din, peygamberlik ve vahiy gibi konularla meşgul olmuşlardır. Kur'ân'ın nazım ve üslûbu kendilerini büyülemiş, bir süre nesir ve nazım alanında susmayı tercih etmişlerdir.²¹ Hatta Lebîd b. Rabî'a (ö.41/661-2) gibi bazı sahabe şairlerin şiir söylemeyi dahi bıraktığı rivayet edilmektedir.²² Bu arada Hz. Peygamber, İslâm düşüncesiyle bağdaşmayan tüm şiir türlerini de yasaklamıştır.²³

İslâm'ın ilk yıllarında Hz. peygamber ve sahabeler, Mekke müşrikleri tarafından eziyet ve baskıya maruz kalmış ve Medine'ye hicret etmek zorunda bırakılmışlardır. Müslümanlar Medine'ye hicret etmelerine rağmen, Mekke müşrikleri ile aralarındaki kavga ve husumet daha da şiddetlenmiştir. Müslümanlar, Şam'dan gelen kervanı ele geçirmek isteyince her iki grup arasında Bedir'de ilk kanlı savaş meydana gelmiş ve bu savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlanmıştır.²⁴ Bedir savaşını Uhut savaşı takip etmiştir.²⁵ Böylece Mekke ile Medine, bir başka ifadeyle Kureyş ile Ensâr arasında kanlı bir husumet doğmuştur. Kılıçla sürdürülen bu savaflara her iki grubun şairleri de şiirleriyle iştirak etmiş; kahramanlıklarıyla, şeref ve asaletleriyle övünmeye ve birbirlerine onur kırıcı, küçük düşürücü ifadeler kullanmışlardır. Hatta Hz. Peygamberin Medine şairlerini, bu yergi savaşı ile Mekke müşriklerini hicvetmeleri için zaman zaman teşvik ettiği rivayet edilmiştir.²⁶ Mekke ile Medineliler arasındaki yergi savaşı yaklaşık sekiz yıl sürmüş ve aralarındaki kin ve husumet varabileceği en son noktaya ulaşmıştır.²⁷ Ancak Müslümanlar, askerî ve siyasî bakımdan yeterli güce ulaştıkça Mekke'yi kuşatmış, Mekke lideri konumunda olan Ebû Süfyân ve onunla beraber diğer Kureyşliler de Müslüman olmuşlardır. Böylece Kureyş ile Ensâr arasında uzun süren husumet ateşi de bir süreye kadar küllenmiştir.²⁸

Hz. Peygamber Mekke fethinden kısa bir süre sonra Hakk'a kavuşmuştur. Hz. Peygamberin vefatından sonra Kureyş muhacirleri ile Ensâr arasında hilafet konusunda görüş ayrılığı baş göstermiştir. Fakat S'ad b. 'İbâde el-Ensârî gibi birkaç muhalifin dışında Müslümanların büyük çoğunluğu Ebû Bekir'in üzerinde uzlaşma sağlamıştır.²⁹

Hz. Ebû Bekir döneminde Ridde savaşları başlamış, Kureyş ve Ensâr bu savaşla oyalanmıştır. Müslümanlar, Ridde savaşlarında büyük direnişle karşı-

laşmışlar ve bilhassa Yamâme savaşında birçok sahabe şehit olmuştur.³⁰ Bunların büyük bir kısmı Kur'ân'ı ezbere bilen ve şiir rivayetiyle ilgilenen kişilerdi. Müslümanlar, Kur'ân hafızlarının çoğunun şehit olduğunu görünce, Kur'ân'ın kaybolmasından endişe duymuş ve yazılmasına karar vermişlerdir.³¹

Müslümanlar, Hz Ebû Bekir döneminde Ridde savaşları, Hz. Ömer döneminde de fetihlerle oyalanmışlardır. Mekke ve Medine'de kalanlar ise eski günleri anımsamaya ve aralarındaki husumeti körüklemeye başlamışlardır. Ancak Hz. Ömer, Müslümanlar arasındaki bu tehlikeli gelişmenin farkına varmış, Hz. Peygamber döneminde iki grup arasında meydana gelen karşılıklı yergilerin rivayetini yasaklamış ve hatta bu şiirlerin kaybolması hususunda özen göstermiştir.³² Nitekim Hz. Ömer, şair el-Hutay'a (ö.yaklaşık 30/650-1)'yi, ez-Zibrikân'ı hicvettiğinden ötürü zindana atarak cezalandırmıştır.³³

Hz. Osman döneminde ise İslâm anlayışıyla bağdaşmayan tüm şiirler yasaklanmıştır. Hz. Osman, bu kurallara uymayan şairlere karşı sert bir tavır takınmış ve hatta şair Dâbî'b. el-Hâris el-Bercemî'yi, Ensâr'dan bir grup insanı yerdiği için ölene dek cezaevinde tutmuştur.³⁴

Hz. Ömer'in şehit edilmesinden sonra Müslümanlar, hilafet konusunda oldukça çetin ve sancılı bir dönem geçirmişlerdir. Bilhassa Hz. Ömer'in öldürülmesinden sonra Müslümanlar çeşitli hizip ve fırkalara bölünmüş, aralarındaki anlaşmazlık ve savaşın ardından, iktidar Emevîlerin eline geçmiştir.

Emevî döneminde fetihler durmuş; Arap kabileleri, göçebelikten yerleşik bir hayata geçmişlerdir. Birçok kabile Basra, Kûfe, Bağdat ve Şam gibi şehirlere yerleşmiştir. Şehir hayatına alışmaya çalışan Araplar, boş zamanlarını değerlendirmek için eğitim ve kültür faaliyetlerine önem vermeye başlamışlardır. Mekke ve Medine'de şarkı,³⁵ Basra ve Kûfe'de atışma sanatı gelişmiştir.³⁶ Arapların bir kısmı da geçmişe ait kültürlerini araştırmaya başlamış, ancak geçmişe ait şiirlerini içeren herhangi bir yazılı metin bulamamışlardır. Çünkü İslâm'ın ortaya çıkışından sonra Araplar şiir rivayetini bırakmış, uzun bir dönem fetihlerle meşgul olmuşlardır. Nitekim İbn Sellâm bu konuda şöyle der; *"Araplar, uzun bir dönem Fars ve Rum fetihleriyle oyalandılar. Daha sonra İslâm yayılıp, fetihler durunca Araplar şehirlere yerleştiler ve şiir rivayetine geri döndüler. Ancak ne yazılı bir divanları ne de kitapları vardı. Şiir rivayet edenlerin birçoğu savaşlarda öldürüldü ya da vefat etti. Bu nedenle Araplar şiirlerinin çoğunu kaybettiler, ancak çok azını koruyabildiler."*³⁷ Yine bu bağlamda Ebû 'Amr b. el-'Alâ *"Arapların söylemiş oldukları şiirin sadece çok azı size ulaşmıştı. Şayet çoğu gelmiş olsaydı, size pek çok ilim ve şiir ulaşır."*³⁸ der.

Hilafet Emevîler'in eline geçtiğinde durum tamamen değişmiştir. Hz. Ömer ve Osman zamanında yasaklanan ve Müslümanlar arasında kin ve husumeti körükleyen şiirler yeniden dirilmiş, Araplar şeref ve soylarıyla övmeye başlamışlardır.

Müslümanlar, aralarındaki siyasî anlaşmazlık ve iktidar kavgası sebebiyle birbirleriyle uğraşmaya başlamışlardır. Ensâr, Emevîlere karşı muhalif grupları destekleyerek, Hz. Ali'nin yanında saf almıştır.³⁹ Kureyş ve Ensâr

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

arasında baş gösteren siyasî husumetin, şiire de yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in şairlerinden Hassân b. Sâbit'in oğlu ve Emevîlere muhalif olan 'Abdurrahmân (ö.104 h.) Muaviye'nin kızı Bermele'yi yermiştir.⁴⁰ Bunun üzerine Yezid, Ensâr'ı yermesi için Ka'b b.Cu'ayl'den bir şiir yazmasını istemiştir. Ancak Ka'b, Hz. Peygamber'e yardım eden insanları yeremeyeceğini ifade ederek bu teklifi reddetmiş ve Yezid'i Hıristiyan bir şair olan Ahtal(ö.92/710-1)'a yönlendirmiştir. Ahtal, Yezid'in isteğini kabul ederek, Ensâr'ı bir kasideyle yermiştir.⁴¹

Kureyş ile Ensâr arasındaki iktidar savaşı sebebiyle Araplar arasında eskiden beri önemli bir özellik olarak kabul edilen asabiyet duygusu yeniden bir ivme kazanmıştır. Asabiyet duygusu sadece Mekke ve Medine halkı ile sınırlı kalmamış, tüm Arap kabilelerini kapsayacak şekilde yayılarak, farklı bir boyut almıştır. Kabileler, kendi aralarında Tağlib, Bekir, Kays, Temîm gibi aşiretlere ayrılarak herkes kendi aşiretiyle övünmeye başlamıştır. Kabileler, asalet ve faziletleriyle övünmek, bir birinden daha üstün olduğunu göstermek amacıyla çeşitli şiirler uydurmuş,⁴² bunları da farklı isimlere nispet etmişlerdir. Bu arada asabiyet duygusu için birçok şairin şiiri de istismar edilmiştir. Bu şairlerin başında da Nu'mân b. Beşîr ve Hassân b.Sâbit (ö.54/673) gelmektedir. Özellikle Hassân'a öyle çok şiirler nispet edilmişti ki hangisinin doğru hangisinin uydurma olduğunu birbirinden ayırt etmek güçleşmiştir.⁴³ İbn Sellâm'a göre, Kureyş kabilesi, Câhiliye döneminde şiir açısından en zayıf kabile olduğundan dolayı, İslâmî dönemde Hz. Peygamberin ailesini ve Kureyş nesebini yüceltmek için Arap kabileleri arasında en çok intihale başvuran kabile olmuştur.⁴⁴

Diğer Arap kabileleri de Kureyş gibi eski döneme ait şiirlerinin az olduğunu veya kaybolduğunu görünce şairlerinin şiirlerini istismar edip adlarına pek çok şiirler uydurarak bunu telafi etmeye çalışmışlardır. Daha sonra uydurulan bu şiirlere raviler de bazı eklemelerde bulunmuşlardır. İntihal edilen bu şiirlerin alimler tarafından doğrusundan ayırt edilmesi zor değildi. Ancak bu şiirlerin çöldeki bedevî Araplardan birisine atfedilmesi nedeniyle durum içinden çıkılmaz bir hal almıştır.⁴⁵

Şiir rivayetiyle uğraşan bir kısım raviler de asabiyet duygusunu istismar ederek bundan yararlanmaya çalışmışlardır. Kendi kabilelerini yüceltmek veya kendi soyunu siyasî iktidarı elinde bulunduran kişilere yakın göstermek amacıyla çeşitli şiirler uydurmuş ve bunları da farklı kişilere atfetmişlerdir.⁴⁶ Yine raviler, rakiplerinin asaletlerini küçük düşürmek gayesiyle farklı kabilelere mensup şairler hakkında gerçeğe bağdaşmayan ve tamamen uydurma şiirler rivayet etmişlerdir.⁴⁷

Hıristiyan ve Yahudî Arap kabileleri de eski döneme ait kültürleriyle övünme düşüncesiyle intihale başvurmuşlardır. Bilindiği gibi Câhiliye döneminin şairlerinin tümü putperest kabilelere mensup değildir. Tağlib, Temîm gibi birçok Arap kabilesi, Hira Prensiğinde güçlenen Hıristiyanlık dinini benimsemişlerdir. Yahudiler ise Medine ve civarında Arap medeniyetine dayalı bir yaşam sürdürmüşlerdir. İslâm'ın ortaya çıkışından sonra bazı Arap kabileleri Müslümanlığı tercih etmeyerek, eski dinlerine bağlı kalmışlardır.⁴⁸ Bu

kabileler, geçmişleriyle, asalet ve faziletleriyle övünme ihtiyacını hissetmişlerdir. Fakat kültür bağlamında geçmişten kendilerine bir miras kalmadığını görünce diğer kabileler gibi çeşitli şiirler uydurup, bunları da ‘Adî b. Zeyd (ö. 640 m.) ve es-Semev’el b. ‘Âdiyâ’⁴⁹ gibi Câhiliye döneminin Hıristiyan ve Yahudî şairlerine atfetmişlerdir.⁵⁰

Asabiyet duygusunun dışında şiir intihaline başvuran bir başka grup da çölde yaşayan bedevî Araplardır. Şiir rivayetiyle uğraşan raviler, şiirleri kayıt altına almak amacıyla çöllere giderek, dili bozulmamış olan bedevîlerden, ihtiyaçlarını karşılamak mukabilinde şiir rivayeti ve ilginç olay ve haberleri sorarlardı. Bedevîler, ellerindeki malzemenin işe yaradığını görünce bu defa işi ticarete dökerek şiirle ilgili bir sürü rivayet uydurmuşlardı. Şiir rivayetinin çoğaldığını gören raviler, bedevîlerin yalan söylediklerinin farkına varmışlardı. Örneğin el Esmâ’î bir gün çöle giderek, Ebû Damdam adında bir bedevîden şiirle ilgili rivayetler sormuş. Ebû Damdam, el-Esmâ’î’ye Ömer adında yüze yakın şairin şiirini rivayet etmiştir. el Esmâ’î evine döndüğünde, Halef el-Ahmer ile birlikte Ömer adında sadece otuz şairin adını anımsayabilmişlerdir. Diğerleri ise tamamen bedevînin uydurmalarıydı.⁵¹

Şiir intihaline sebep olan diğer faktörler arasında ayrıca şunları zikredebiliriz:

Raviler

Şiir intihali nedenlerinden bir diğeri de şiiri derleyip toplayan ravilerdir. Bilindiği gibi şiiri rivayet eden ravilerin bir kısmı Arap, bir kısmı da mevâlîydi. Mevâlî ravilerin başında Halef el-Ahmer ve Hammâd er-Râviye geliyordu. Aynı zamanda Hammâd er-Râviye, rivayet ve ezber konusunda Kûfelilerin, Halef el-Ahmer ise Basralıların önde geleniydi. Ancak her ikisi de ilmî çevrelerde ahlâkî ve ilmî açıdan pek güvenilir bulunulmuyorlardı. Hatta Hammâd er-Râviye ve Halef el-Ahmar ile Hammâd ‘Acrad, Vâlibe el-Hubâb, Ebû Nuvâs (ö. yaklaşık 195/810-1) gibi arkadaş çevreleriyle birlikte Irak’ın üç büyük kentinde ahlak dışı davranışlar sergilediklerinden dolayı dinsizlik ve zındıklıkla suçlanmışlardı.⁵²

Bu nedenle Halef el-Ahmer ile Hammâdu’r-Râviye’nin şiirle ilgili rivayetleri pek güvenilir bulunmuyordu. Rivayet ettikleri bir şairin şiirini bir diğere katıyor veya kendi uydurdıkları şiirleri bir başkasının şiirine ekliyorlardı. Bu şiirleri de doğrusundan ayırt etmek çok zordu. Çünkü her ikisi de yetenekli birer şairdi. Hatta Hammâd, bir gün el-Velid b. Yezid’e her sözlük harfinden yüz kaside söyleyebileceğini dahi iddia etmişti.⁵³

İbn Sellâm’a göre Hammâdu’r-Râviye, birinin şiirini bir başkasına izafe eder ve bazı eklemeler yapardı.⁵⁴ Kûfe’nin önde gelen ravilerinden el-Mufaddal ed-Dabbî, Hammâdu’r-Râviye’nin şairlerin şiir söyleyiş tarzlarını çok iyi bildiğini, herhangi bir şairin şiirlerine benzer şekilde şiirler söylediğini, bir şairin şiirini bir diğere katığını ve şiiri sonsuza dek düzeltilmeyecek kadar bozduğunu ifade eder.⁵⁵ Yûnus b. Habîb (ö.182-5/798-801) ise

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

Hammâd'ın kuralları çiğnediğini, *lahn* (konuşması sırasında dil bilgisi hatası) yaptığını, yalan söylediğini belirtmiş ve ondan şiir rivayet edenlere şaşırıldığını vurgulamıştır.⁵⁶

İbn Sellâm, Halef el-Ahmer'in de güvenilir olmadığını ve Kûfelilerin içinde en çok şiir uyduranlardan biri olduğunu belirtir.⁵⁷ Halef el Ahmer ömrünün sonlarına doğru yaptıklarından pişmanlık duyduğunu, bir kaside dışında söylediklerinin tümünün uydurma olduğunu el-Asma'î'ye söylediği de ifade edilir.⁵⁸ Hammâd ve Halef'in dışında şiir intihaline başvuran bir başka ravi de Kûfeli Ebû 'Amr eş-Şeybânî'dir. Yetmiş kabilenin şiirini derleyen eş-Şeybânî, ilmî çevrelerce pek güvenilir bulunmamıştır. Para karşılığında kabilelere adına çalışmış ve her kabilenin şairlerine şiir nispet etmiş ve para kazanmak, halifelere yakın olmak veyahut hasımlarına karşı bir konuda üstün olduğunu göstermek gayesiyle çeşitli şiirler uydurmuştur.⁵⁹

Ayrıca ilmî çevrelerce dürüst ve güvenilir olarak bilinen raviler de şiir intihaline başvurmuşlardır. Örneğin Ebû 'Amr b. el-'Alâ', şiir rivayeti konusunda güvenilir birisi olmakla birlikte şair el-'Aşâ'ya kendisine ait olmayan şiirler nispet ettiği itirafında bulunmuştur.⁶⁰

Sîyer

Câhiliye ile İslâm döneminin ilk yıllarına ait haber ve şiirleri günümüze taşıyan ilk kaynaklar arasında İbn İshâk (ö.151/768) ve İbn Hişâm (ö.218/833-4)'ın sîretleri gelmektedir. Bilindiği gibi sîret kitapları genelde tarihî eserden çok, hikâye kitaplarına daha yakındır. Hikâyeler de yapısı itibarıyla eklemeye müsait ve açıktır.

İbn İshâk'ın eserinde rivayet ettiği şiirlerin bayağılığına dikkat çeken alim ve eleştirmenler, bu şiirlerin uzaktan ve yakından gerçekle bir ilgisi bulunmadığı, tamamen aşırma metinler olduğu kanısına vararak, İbn İshâk'a eleştiriler yöneltmişlerdir. İbn Sellâm, şiiri bozanlar arasında İbn İshâk'ın olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Yine *el-Fihrist* adlı eserin sahibi İbnü'n-Nedîm (ö.385/955), eserinde şiire gelişi güzel yer verdiği için alimler arasında gülünç bir duruma düştüğünü belirtmiş ve onu eleştirmiştir.⁶² İbn İshâk ise eserinde yer verdiği şiirlerin intihal ürünü olduğu konusunda bizzat itirafında bulunmuştur. Şiirden de pek anlamadığını, kendisine ne getiriliyorsa onu rivayet ettiğini belirtmiş ve kendisine yöneltelen suçlamalardan kendince kurtulmaya çalışmıştır.⁶³

İbn İshâk, eserinde, Bedir ve Uhud gibi savaşlarla ilgili şiirler uydurmuş ve bu şiirleri de çeşitli şairlere, hatta hayatında bir tek mısra söylememiş kadınlara, şair olmayan Hz. Ali ve Hamza gibi ünlü kişilere nispet etmiştir. Bununla sınırlı kalmayan İbn İshâk, Hz. Adem ve oğulları Hâbil ve Kâbil'e, Âd ve Semûd gibi yok olmuş kavimlere dahi şiirler atfetmiştir.⁶⁴

İbn Hişâm ise eserinde, İbn İshâk'ın sîretinde derlemiş olduğu şiirleri tasnife tabi tutmuş, bunların bir kısmını özetlemiş, bir kısmını eleştirmiş, bir kısmını da intihal olduğu gerekçesiyle atmak durumunda kalmıştır.⁶⁵ Fakat İbn Hişâm'ın eserinde yer alan bu şiirlerin tümünün doğru olduğu anlamına gelmez. Çükü onun eleştiri ve inceleme metoduna bakıldığında şu hususlar göze çarpar:

İbn Hişâm, İbn İshâk'ın eserinde yer verdiği mısraların aynısını zikreder ve bunları da İbn İshâk'ın nispet ettiği kişilere nispet eder. Ancak şiirin birkaç mısrasının farklı bir kişiye ait olduğunu açıklar.⁶⁶ İbn İshâk'ın dile getirdiği gibi tarihi olayı nakleder, fakat iş bu olay münasebetiyle söylenmiş şiire gelince, bu şiirin doğruluğu hakkındaki kuşkuları nedeniyle eserinde pek yer vermez.⁶⁷ Eserin pek çok yerinde de İbn İshâk'ın dile getirdiği mısralarla yetinir. Kasidenin eksik mısralarını ise ortaya koymaz.⁶⁸ İbn İshâk'ın Ebû Tâlib'e ait olduğunu iddia ettiği şiirin sadece doksan dört mısrasını zikreder ve sonra şiir bilginlerinin bir kısmının, bu kasidenin birçok mısrasını reddettiğini ifade eder.⁶⁹ Bazen İbn İshâk'ın eserinde yer verdiği şiirin hiçbir mısrasını atmadan olduğu gibi alır.⁷⁰ Bazen de eserinde, Müslümanları hedef alan şiirlerin bir kısmına yer vermez, bir kısmının da kelimelerini değiştirir.⁷¹

Kıssalar (Hikayecilik)

Uydurmacı ravilerin intihale açık buldukları bir başka alan da kıssalar olmuştur. Emevî döneminde yerleşik bir hayata geçen ve buna alışmaya çalışan halk arasında kıssacılık halifelerin teşvikleriyle gelişmiştir. Boş zamanını değerlendirmek amacıyla halk, kıssalara özel ilgi göstermiştir. Bu dönemde kıssacılık, evlerdeki gece eğlenceleriyle sınırlı kalmayarak saraylara, hatta mescitlere kadar yayılmıştır. Kıssacılar, kıssalarını süslemek, dinleyicilerin dikkatini çekmek ve üzerlerinde etki bırakmak amacıyla zaman zaman kıssalarına çeşitli uydurma atasözü veya şiirler katarlardı.⁷² Şiirin Arap dinleyiciler üzerindeki etkisini idrak eden kıssacılar, kıssalarında şiire ayrı bir önem verirdiler. Emevî ve Abbâsî döneminde kıssacılar, şiir alanında yetenekli insanlardan yardım alırlardı. Bu insanlar, kıssacıların ihtiyacını karşılamak için her konuda şiirler uydurarak, bunları da farklı isimlere nispet ederlerdi. Uydurdukları şiirlerin sahibinin kim olduğunu göstermek için “filan kabileden bir adam” veya “bedevîlerden biri” şeklinde anonim ifadeler kullanırlardı.⁷³

Halk arasında büyük rağbet gören ve üzerlerinde etki bırakan kıssalar, dönemin yöneticilerince gerek siyasî, gerekse dinî amaçları doğrultusunda istismar edilmiştir. Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi büyük kentlerde kassalar, dönemin siyasî otoritesiyle çıkar ilişkisi içinde olmuşlardır. Onların siyasî emellerine hizmet edecek biçimde şiirler uydurarak kıssalarını derlemişlerdir.⁷⁴

Ayrıca kıssacıların bazıları imam ve hatiplerden oluşuyordu. Bunlar mescitlerde verdikleri hadis ve tefsir derslerinde veya vaazları sırasında *Eyyâmu'l-'Arab* (Eski Arap Günleri) ile ilgili haber ve olaylar anlatırlardı. Anlatılan olayları desteklemek ve rivayetlerini pekiştirmek amacıyla eski döneme ait çeşitli şiirlere yer verirdiler. Özellikle Kurân'da geçen Âd ve Semûd gibi çeşitli kavimlere ait kıssaların tefsiri esnasında geçmiş toplumlar hakkında rivayet edilen haberlerle birlikte, pek çok uydurma şiir dile getirirlerdi.⁷⁵ Bunları da bazen Hz. Adem'e, bazen de farklı peygamberlere atfederlerdi.⁷⁶

Emevî ve Abbasî döneminde kıssacılar tarafından uydurulan şiirler öyle çoğalmıştır ki el-Câhız gibi alimler, Arap toplumunun mizacı itibariyle doğal

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

bir şekilde şiir söylediğini ve fitratları itibariyle de şair olduklarını belirtmiş, bu şiirlerin doğruluğunu destekleyen görüşler dahi öne sürmüşlerdir.⁷⁷

Şu'ûbiyye (Milliyetçilik)

İslâmî fetihler sırasında Arapların egemenliğine giren Fars, Rum gibi mevâliler, Arapları aşağılamaya ve küçük düşürmeye yönelik bir tutum içine girmişlerdir. Özellikle Emevîlerin Arap milliyetçiliğini ön planda tutan bir siyaset gütmeleri sonucu mevâlilere soysal, politik ve ekonomik açıdan baskı uygulamışlardır. Bu da mevâlileri Araplara karşı bir cephe almaya sevk etmiştir.⁷⁸

Hicrî dönemin ilk yıllarından itibaren fetihler sırasında İran'ın çeşitli kentlerinden esir olarak getirilen, köle ve hizmetçi olarak istihdam edilen Fars asıllı gruplar Araplaşmışlardır. Onların çocukları Araplar gibi Arapçayı düzgün, akıcı bir şekilde okuyup konuşmaya ve hatta şiirler yazmaya başladılar. Mevâliler, sadece şiir yazmakla kalmayarak, Arapların siyasî husumetlerine de taraf oldular. Bunlardan bir kısmı iktidardakilerini, bir kısmı da muhalif grupları desteklediler. Her grup kendini destekleyen mevâlilere karşı ilgi gösterip, maddî destek sağladılar. Emevîler, mevâlilerden birisini kendilerini öven bir kaside yazdığı anda samimiyetini sorgulamadan ödüllendirerek teşvik ederlerdi. Emevîlerin muhalifleri Zubeyrîler ve Hâşimîler de benzer uygulama yapıyorlardı. Ne var ki mevâlilerin Araplara karşı bu tutumları pek samimi değildi. Zira mevâliler bunu, maddî çıkar sağlamak, hürriyetlerine kavuşmak ve ikinci sınıf muamelesinden kurtulmak amacıyla yapıyorlardı.⁷⁹ Örneğin Araplara karşı kin güttüğü söylenen mevâlî asıllı şair İsmâ'îl b. Yâser en-Nisâ'î (ö.yaklaşık 130/748), ilk etapta Emevîlerin muhalifleri Zubeyrîleri desteklemiş, daha sonra Emevîler, Zubeyrîlere galip gelince bu defa Emevîlerin yanında yer almıştır.⁸⁰

Mevâliler, aşağılık duygusundan kurtulmak ve kendilerinin Araplardan üstün olduklarını göstermek için geçmişleriyle övünme ihtiyacı duymuşlardır. Bilindiği gibi Câhiliye döneminde Farmlar, medeniyet sahibiydiler, bilim ve askerî alanda Araplardan üstündüler. Irak bölgesinin hâkimiyetinin yanı sıra Yemen'e kadar büyük bir nüfuza sahiptiler. Böylece Fars asıllı mevâliler, yazdıkları şiirlerinde Araplara karşı geçmişleriyle övünmeye başladılar. Fars hükümdarlığını yücelten şiirler yazıp, bu şiirleri de halk arasında önem kazanması için de el-A'sâ, 'Udey b. Zeyd, Lukayt b.Y'amer, Ebû's-Salt b. Rabî'a' gibi eski dönemin şairlerine atfettiler.⁸¹ Ayrıca mevâliler, eski dönem şairlerinin bir kısmının, Kisrâ ve onun hükümdarlığını öven şiirler yazdıkları ve onun ödülleriyle mazhar oldukları şeklinde bir takım uydurma haberler de ortaya atmışlardır.⁸²

Birinci Abbâsî döneminde halifelerin başlattıkları tercüme faaliyetinin yanı sıra mevâlî alimlerince Farsçadan Arapçaya pek çok eser tercüme edilmiştir. Bu eserlerde kendilerini öven ve yücelten bir sürü uydurma hikâye ve şiirlere yer vermişlerdir. Bu eserlerin bir kısmı gerçek yazarların ismiyle yazılmış, bir kısmı da ünlü kişilere nispet edilmiştir.⁸³ Mevâliler, Fars unsurunu yüceltmek için sadece şiir ve rivâyet üretmekle kalmayıp azımsanmayacak derecede hadis dahi uydurmuşlardır.⁸⁴

Emevî devleti yıkılıp Abbâsî devleti kurulduktan sonra, mevâlî etkinliği gerek siyasî gerekse eğitim alanında daha da artmıştır. Kelâm, felsefe, tefsir, dil ve edebiyat gibi pek çok konuda söz sahibi olmuşlardır. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 207-213/822-828 yılları arasında), Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Ebû Nüvâs gibi mevâlî kökenli şair ve alimler, devletin üst kademelerinde görev yapan Fars kökenli idarecilerden destek ve teşvik görmeye başlamışlardır. Bu alimler, Arapları küçük düşürme gibi bir eğilim içinde olmuşlardır. Şiir, hitabet ve edebiyat alanında kendilerinin Araplardan daha üstün olduklarını kanıtlamaya çalışmışlardır.⁸⁵ Bu arada el-Câhız, İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû 'Abdillâh el-Cehmî (ö.247/861) gibi alimler de, mevâlî alimlerinin bu aşağılayıcı tutumlarına karşı cevap vermeye ve Arapları yüceltme çabası içine girmişlerdir. Özellikle el-Câhız, mevâlîlerin Araplara yöneltilmiş olduğu pek çok konudaki eleştirilerine, *el-Beyân ve 't-Tebyîn* adlı eserini kaleme alarak cevap vermiştir. Mevâlîler, Arap hatiplerini hutbe sırasında sarık sarmaları ve asa kullanmaları nedeniyle eleştirmişlerdir. Mevâlîlerin bu eleştirisine el-Câhız, eserinde asa ile ilgili bir bölüm tahsis etmiş ve asanın faziletlerini sıralamıştır. Arapların da Fars, Hint ulusları gibi hatip bir millet olduklarını kanıtlamaya çalışmıştır.⁸⁶ el-Câhız asanın faziletlerini ortaya koyarken, konuyla ilgili görüşlerini eski döneme ait şairlerle desteklemiştir. Fakat bu şairlerin rivayetinin doğruluğuna kuşkuyla yaklaşılmaktadır. Zira el-Câhız'ın diğer alimler gibi rakiplerini susturmak düşüncesiyle intihale başvurmak zorunda kaldığı düşünülmektedir.⁸⁷

Dil Ekolleri

Emevîler döneminin sonlarına ve birinci Abbasî döneminin başlarına, yani hicretin ikinci yüzyılının sonlarına doğru şiir tedvinine geçildiğinde Basra'da Ebû 'Amru b. el-'Alâ', Kûfe'de Hammâd er-Raviye (ö.155/771-2)'nin öncülüğünde şiir rivayeti ve tedviniyle uğraşan iki farklı ekol ortaya çıkmıştır. Halaf el-Ahmer (ö.180/796-7), el-Mufaddal ed-Dabbî (ö.yaklaşık170/786-7), el-'Asma'î, Ebû 'Ubeyde (ö.223/837-8), Ebû 'Amr eş-Şeybânî (205/820 ile 213/829 arasında) gibi alimler de şiir rivayetini bu iki alimden almışlardır.⁸⁸

Her iki ekolün öğrencileri, kendi hocalarının görüşlerini desteklemiş, rivayetlerini doğrulamış ve karşı ekolün görüşlerini de çürütmeye çalışmışlardır. Birbirlerini de intihal ve yalancılıkla suçlamış, her grup, kendi ekolüne bağlılıkta katı bir taassup içerisine girmiştir.⁸⁹

Basralılar, rivayet edilen şiirlerin güvenilirliği hususunda Kûfelilere göre daha ihtiyatlı ve kuşkuyla yaklaşmışlardır. Basralılar dili, çöldeki lisanı bozulmamış bedevilerden, Kûfeliler ise dili bozulmuş Araplardan aldıklarını iddia etmişlerdir. Bu nedenle onların görüşlerini hep zayıf bulmuş ve rivayet ettikleri şiirlerin çoğunu atmak zorunda kalmışlardır.⁹⁰

Kûfeliler, eski şiirle ilgili rivayetleri -basit düzeltmeler dışında- olduğu gibi, hatta istisna ve şaz konuları almış ve bunu da asıl olarak kabul etmişlerdir. Basralıların zayıf buldukları kaynaklardan rivayet etme konusunda da bir sakınca görmemişlerdir. Ayrıca kıyas yapabilmek ve görüşlerini destekleyebilmek için de çeşitli şiirler uydurmuşlardır.⁹¹

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

Dolayısıyla Kûfeliler, Basralılara göre şiir rivayeti konusunda özgürce hareket etmişlerdir.⁹² Bu bakımdan Kûfe’de rivayet edilen şiir miktarı, Basra’da rivayet edilenden fazla olmuştur. Ancak Ebû’t-Tayyib el-Luğavîy (ö.351/962)’in de ifade ettiği gibi bu şiirlerin çoğu uydurmadır.⁹³

Ayrıca Emevî ve Abbâsî döneminde ilmî ve kültürel hayat geliştikten sonra, gerek Araplar gerekse mevâlîler, Kur’ân’ın doğru okunup anlaşılması amacıyla onu dil açısından incelemeye başladılar. Özellikle Kur’ân’ın bazı ayetlerinin tevîl ve tefsiri sırasında alimler arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Herkes, Kûr’ân’ın manalarını farklı bir şekilde anlamış ve yorumlamıştır. Kendi görüşünü desteklemek ve öne sürdüğü anlamın Arap diline uygun olduğunu kanıtlamak amacıyla, Kur’ân’ın her kelimesine eski şiirden bir kanıt göstermeye çalışmışlardır. Kur’ân ile ilgili kanıt sunulurken bu arada çeşitli şiirler icat edilmiş ve bunları da eski dönemin farklı şairlerine atfedilmiştir.⁹⁴ Bilhassa Abbâsî döneminde bazı ilmî çevreler arasında eski şiirden her şeye delil getirme alışkanlığı öyle çoğalmıştır ki, Fars ve Rumlara ait eşyaların isimlerine dahi kanıt getirmişlerdir.⁹⁵

Câhiliye dönemine atfedilen şiirlerin güvenilirliği pek çok çağdaş araştırmacı tarafından da sorgulanmıştır. Bunların başında da Doğubilimcisi D.S Margoliouth gelmektedir. Margoliouth, 1952 yılında yayımladığı ‘*The Origins of Arabic Poetry*’ başlıklı makalesinde, Câhiliye şiirinin doğruluğu hakkındaki kuşkularını dile getirmiştir. Bu kuşkularını ortaya koyarken de şu görüşlerden hareket etmiştir:

Margoliouth, Câhiliye dönemine ait olarak bilinen şiirlerin, İslâmî dönemde yazıldığını ve o dönemin farklı şairlerine atfedildiğini vurgulamıştır. Zira ona göre, Arap şiiri yazılı değil, sözlü olarak intikal etmiştir. Bu şiirlerin sözlü rivayetle intikali mümkün değildir. Çünkü kasideler birçok mısradan oluşmaktaydı, bunları da kuşaktan kuşağa aktaracak ihtisas sahibi raviler o dönemde bulunmamaktaydı. Bu döneme ait gerek şiir gerekse nesir üslûbu Kuran’ın üslûbuna benzediği gibi Kur’ân’da geçen dinî kıssalara da işaret etmektedir. Üstelik bu şiirler kıyamet, ahiret, Allah’ın sıfatları gibi birçok dinî kavramlar içermektedir. Oysa çeşitli kazılarda bulunan kitabelerde, çok Tanrılığa işaret eden ibareler yer almaktadır. Ancak ne var ki bunların şiire yansımadağı, hatta Hıristiyan ve Yahudî şairlerinin dil ve düşüncelerinde dahi dinî öğretilerin etkisi görülmemektedir.⁹⁶

Câhiliye şiiri ile ilgili kuşkularını dile getiren bir başka çağdaş araştırmacı da Tâhâ Huseyn(ö.1973)’dir. Descartes’in şüphecilik kuramından hareket ederek Câhiliye döneminin şiirini, iktisadî, sosyal, kültürel ve dil gibi birçok açıdan inceleyen Tâhâ Huseyn, bu dönemin şairlerine nispet edilen şiirlerin büyük bir çoğunluğunun İslâmî dönemde uydurulduğu görüşündedir. Ona göre, Câhiliye şiirinin büyük bir kısmı bu dönemle bir ilgisi yoktur. Bunların çoğu çeşitli nedenlerle daha sonra uydurulan aşırma metinlerdir. Bu şiirler, Câhiliye Araplarının dinî ve fikrî hayatını tasvir etmekten çok, Müslümanların zevklerini, eğilimlerini ve duygularını yansıtmaktadır.⁹⁷

Tâhâ Huseyn, Câhiliye şiirlerini incelerken bu dönemle ilgili en güvenilir bilgi kaynağı olan Kurân’ı esas alır. Buradan hareket ederek dönemin iktisadî

hayatını inceler. Kur'ân, Câhiliye Araplarının bir kısmının zengin olup, faiz vermede israfâ kaçtıklarını, bir kısmının da fakir ve bu faizlerin altında ezilen insanlar oldukları hakkında bilgi verir.⁹⁸ Ancak bu dönemin şiirleri, Câhiliye Araplarının zengin değil, yoksul insanlar olduklarını ortaya koyar.⁹⁹

Aynı şekilde Kur'ân, Araplara seslenirken mal edinme hırsı ve cimriliğin iyi bir haslet olmadığını vurgular. Dolayısıyla mal edinme hırsı ve cimrilik, her toplumun karakterinin bir parçası olduğu gibi Arap toplumunun da sosyo-ekonomik bir gerçeğiydi. Oysa bu döneme atfedilen şiirler, Arapların cömert, misafirperver ve davetlerinde savurgan insanlar olduğunu yansıtır. Onların mal edinme hırsı ve cimrilik gibi özelliklerini yansıtmaz.¹⁰⁰

Yine Tâhâ Huseyn Kur'ân'da denizin diğer insanlar gibi Arapların da hizmetine sunulduğu ve ondan çeşitli şekilde yararlanabileceğini ifade eden ayetine binaen,¹⁰¹ Arapların tümünün çölde göçebe bir hayat yaşamadıklarını, bir kısmının kıyı bölgelerinde yaşam sürdürdüklerini göstermektedir. Ancak bu döneme atfedilen şiirlerin sadece çöl hayatını yüzeysel olarak yansıttığını, kıyı bölgelerinde yaşayan ve geçimlerini denizden temin eden Arapların hayatı hakkında bilgi vermediğini vurgulamaktadır.¹⁰²

Tâhâ Huseyn, eski döneme ait şiirler konusundaki görüş ve kuşklarını, bu şiirlerin dil ve üslûplarını inceleyerek destekler. Ona göre, ravilerin görüş birliğinde oldukları konu Arapların ilk yerleşim bölgesi Yemen olan Kahtâniler/Himyer ve ilk yurtları Hicâz bölgesi olan Adnâniler olmak üzere iki kısma ayrıldıklarıdır. Yine ravilere göre, daha önce İbranice ve Keldanice konuşan Adnâniler, Arapçayı sonradan, fitrattan Arap olan Kahtânilerden almışlardır.¹⁰³

Aynı şekilde Tâhâ Huseyn, ravilerin, güney Araplarının (Himyer/Kahtâni) dili ile kuzey Arapların(Adnâniler) dili arasında önemli farklıklar bulunduğu konusunda hemfikir olduğunu belirtmektedir. Buna da Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nin "*ne Himyer dili bizim dilimiz ne de onların dili bizim dilimiz*" şeklindeki görüşünü kanıt sunarak, her iki bölgenin dilleri arasındaki farklılığına dikkat çekmiştir. Arabistan yarımadasında yapılan kazılarda bulunan kitabelerin ise gerek kelime gerekse gramer yapısının aynı olmasının, her iki dilin temelde farklı olduğunu kanıtladığını ifade etmektedir. Ancak Kahtanoğulları şairleri ile Adnânoğulları şairleri arasında dil ve üslûp açısından hiçbir fark görülmediğini, üstelik her iki bölgenin şairlerinin dil ve üslûbu ile Kur'ân'ın üslûbu arasında büyük bir benzerlik bulunduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁴

Tâhâ Huseyn, elimizde bulunan örnek ve doğru şiirler olarak kabul edilen muallakâ şiirlerini içerik ve biçim yönünden incelemiş ve bu şiirlerin gerek içerik gerekse biçim yönünden birbirinden pek farkı bulunmadığı, bunların sonraki dönemlerde uydurulduğu görüşündedir.¹⁰⁵

Sonuç

Sonuç itibariyle eski döneme ait şiirlerin, hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru alimlere sözlü olarak intikal ettiği bir gerçektir. Kayıt altına alınmayan bu şiirlerin yukarıda dile getirdiğimiz sebeplerden dolayı büyük bir kısmının kaybolduğu, bir kısmının da aşırıya maruz kaldığı aşikârdır. Bu şiirlerin

ESKİ ARAP ŞİİRİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

tedvin dönemine intikal etmesinden önce, hadis senetlerinde gösterilen titizlik ve uygulanan ilmî rivayet tekniği şiir rivayetinde uygulanmamıştır. Edebiyat kaynaklarında, eski şiirle ilgili yer alan rivayet senetlerinin çoğu anonim ve kopuktur. Hatta kopuk olmayan senetlerin de hicri üçüncü yüzyılın başlarındaki bazen de ikinci yüzyılın yarısındaki âlimlere kadar dayandırılmaktadır.

İntihal olgusu sadece şiire özgü bir durum değildir. İslâm'ın ilk yıllarında gerçekte bağdaşmayan hadisler dahi uydurulmuştur.¹⁰⁶ Bu durum göz önüne alındığında İslâm'ın doğuşundan sonra Araplar arasında şiirin eski önemini yitirmesiyle çok sayıda intihal ve uydurma şiir ortaya çıktığını tahmin etmek güç değildir.

İslâmiyet'ten önce, hatta İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Araplar arasında yazının yaygın olmamasından dolayı, şiirler gibi Kur'ân da yazıya aktarılmamıştı. Yapılan fetihler sırasında çok sayıda Kur'ân hafızının yaşamını yitirmesi sonucu Kurân'ın kaybolacağı endişesinin yaşandığı bir ortamda eski döneme ait pek çok şiirin kaybolması da doğaldır. İslâmî döneminin şairlerinin şiirlerinin bir bölümü dahi kaybolmuştur. Emevî döneminde her şairin şiirini rivayet eden özel ravilerin bulunmasına karşın, bu döneme ait bazı şairlerin bir kısım şiirleri günümüze ulaşmamıştır. Buna da Emevî döneminin ünlü atışma şairleri Ferazdak ve Cerîr (ö. 114/732-3)'in şiirlerini örnek verebiliriz. Bugün her iki şairin divanlarına göz atacak olursak karşılıklı olarak birbirleriyle atıştıkları kasidelerin cevabını bazen bir diğeri bulamayabiliriz.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nâsruddîn el-Esed, *Masâdurü's-Şir'i'l-Câhili ve Kıymetuhe et-Târihiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1988, s. 23-41; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1993, C.VIII, s. 248 v.d.; 'Abdurahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984, s. 417-423; Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Tarihu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1974, C.I, s. 78-80; Hannâ el-Fâhûrî, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Menşûrât el-Mektebeti'l-Bulusiyye, Beyrut 1987, s. 20-32; Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-Câhili*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1982, s. 104-137.

² Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 107.

³ *Aynı eser*, s. 114-115.

⁴ Şair hakkında bilgi için bkz. Bkz. Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, (Çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr v.d.), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1983, C.I, s.170.

⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğani*, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, C.II, s. 94.

⁶ el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.II, s. 58.

⁷ Ebu'l Feth 'Osmân b. Cinnî, *el-Hasâi's*, (Tah. Muhammed 'Ali en-Neccâr), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut tsz, C.I, s. 330.

⁸ *Aynı eser*, C.I, s. 387.

⁹ Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 161.

¹⁰ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabkât Fuhûlu's-Şu'arâ*, (Şerh. Mahmûd Muhammed Şâkir) Kahire tsz., s. 25.

¹¹ *Divânu'l-Ferezak*, (Şerh. 'Ali Fe'ûr), Dâru'l-Kutbi'l-'Arabî, Beyrut 1987, s. 493.

¹² Bişr b. Hazm el-Esedî, Câhiliye şairlerinden olup, m.560-600 yılları arasında yaşamıştır. Brockelmann, *a.g.e.*, 1983, C.I, s. 118.

¹³ Geniş bilgi için bkz. Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 172-178.

- ¹⁴ *Aynı eser*, s. 59-63.
- ¹⁵ Ebû 'Usmân b. Bahr el-Câhiz, *el- Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1988, C.III, s.28.
- ¹⁶ Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 42-43.
- ¹⁷ Ebû 'Amr Ahmed b. Muhammed b. 'Abdrabbihî, *el- 'Ikdu'l-Ferîd*, (Şerh. Ahmed Emîn), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1991, C.IV, s. 149.
- ¹⁸ Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 65.67.
- ¹⁹ Tâhâ Huseyn, *min Târihi'l-Edebi'l-'Arabî-el-'Asru'l-Câhilî ve'l-'Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Kahire 1981, s. 143.
- ²⁰ Bkz. Şu'arâ, 224-227
- ²¹ İbn Haldûn, *a.g.e.* s. 581.
- ²² Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî-el-'Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire 1981, s.90-91.
- ²³ Muhammed el-'Îd el-Hatrâvî, *el-Medîne fi Sadri'l-İslâm-el-Hayâtu'l-Edebiyye*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Dimâşk 1984, s. 30.
- ²⁴ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sÿretu'n-Nebeviyye*, (Şerh. 'Umer 'Abdusellâm Tedmurî) Dâru'r-Reyân, Kahire 1987, C.II, s.249-274.
- ²⁵ *Aynı eser*, C.II, s.21-62.
- ²⁶ Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî-el-'Asru'l-İslâmî*, s. 46-47.
- ²⁷ Muhammed el-'Îd el-Hatrâvî, *a.g.e.*, s.54-55.
- ²⁸ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s.133.
- ²⁹ Bkz. Muhammed es-Seyyîd el-Vekîl, *Cevle Târihiyye fi 'Asri'l-Hulefâ'i'r-Râşidîn*, Dâru'l-Muctema', Cidde 1986, s. 80-83.
- ³⁰ Ridde savaşları hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed es-Seyyîd el-Vekîl, *a.g.e.*, s. 21 v.d.
- ³¹ Yahyâ el- Cubûrî, *Şi'ru'l-Muhadramîn ve Eseru'l-İslâmî fihî*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1988, s.48.
- ³² *Aynı eser*, s.49.
- ³³ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.II, s.177-178.
- ³⁴ Muhammed el-'Îd el-Hatrâvî, *a.g.e.*, s.37.
- ³⁵ Geniş bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-Ginâ' fi'l-Medîne ve Mekke li 'Asri Benî Umeyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire 1979, s. 36 v.d.
- ³⁶ Şevkî Dayf, *et-Tetavvür ve't-Tecdid fi 'ş-Şi'ri'l-Emevî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1987, s. 182-183.
- ³⁷ İbn Selâm, *a.g.e.*, s. 25.
- ³⁸ *Aynı eser*, s. 25.
- ³⁹ Bkz. Şevkî Dayf, *et-Tetavvür ve't-Tecdid*, s. 85-100.
- ⁴⁰ Şiir için bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.XV, s. 103.
- ⁴¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.XV, s.104; ayrıca kaside için bkz. *Divânü'l-Ahtal*, (Şerh. 'Abdurrahmân el-Mastâvî) Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 2003, s. 153.
- ⁴² Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 79.
- ⁴³ İbn Sellâm, *a.g.e.*, 179; Muhammed el-'Îd el-Hatrâvî, *a.g.e.*, s. 239-240.
- ⁴⁴ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 62; ayrıca Kureyş şairlerinin şiir intihali ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cevâd 'Ali, *a.g.e.*, C.IX, s. 693-718.
- ⁴⁵ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 46-47; Mustafâ Sâdik er-Râfî'î, *a.g.e.*, C.I, s. 369.
- ⁴⁶ Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 249.
- ⁴⁷ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 60-61.
- ⁴⁸ Cevâd 'Ali, *a.g.e.*, C.IX, s.767 v.d; C. Brockelmann, *a.g.e.*, C.I, s. 184.

- ⁴⁹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel & Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, s.30; C. Brockelmann, *a.g.e.*, C.I, s. 184.
- ⁵⁰ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 162-163.
- ⁵¹ *Aynı eser*, s. 170-171.
- ⁵² Corcî Zeydân, *Târihu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, Menşûrât Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1978, s. 411; Şevki Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî- el-'Asru'l-'Abbâsi el-Evvel*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1994, s. 382-392.
- ⁵³ Mustafâ Sâdik er-Râfi'î, *a.g.e.*, C.I, s. 373.
- ⁵⁴ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 39-40.
- ⁵⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.VI, s. 99; Corcî Zeydân, *a.g.e.*, C.I, s. 411.
- ⁵⁶ el-İsfahânî, *a.g.e.*, C.VI, s. 72.
- ⁵⁷ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 15.
- ⁵⁸ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 123.
- ⁵⁹ *Aynı eser*, s. 179.
- ⁶⁰ *Aynı eser*, s. 180.
- ⁶¹ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 181.
- ⁶² Ebu'l-Ferc Muhammed b. İshâk b. Yakûb b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, s.121.
- ⁶³ İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 8.
- ⁶⁴ *Aynı eser*, s.26.
- ⁶⁵ İbn Hişâm, *a.g.e.*, C.I, s.4.
- ⁶⁶ Örneğin bkz. *Aynı eser*, C.I, s. 73,74,-79,80,81.
- ⁶⁷ *Aynı eser*, C.I, s. 24.
- ⁶⁸ *Aynı eser*, C.I, s. 53.
- ⁶⁹ *Aynı eser*, C.I, s. 305-311.
- ⁷⁰ *Aynı eser*, C.II, s. 247.
- ⁷¹ *Aynı eser*, C.III, s. 33.
- ⁷² Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 247.
- ⁷³ *Aynı eser*, s. 104.
- ⁷⁴ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 160.
- ⁷⁵ *Aynı eser*, s.150.
- ⁷⁶ Mustafâ Sâdik er-Râfi'î, *a.g.e.*, C.I, s.375.
- ⁷⁷ el-Câhız, *a.g.e.*, C.II, s. 56.
- ⁷⁸ Bkz. Mustafa Kılıç, *Arap Edebiyatında Şu'ubiye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 42 v.d.
- ⁷⁹ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s.169-170.
- ⁸⁰ el-İsfahânî, *a.g.e.*, C. IV, s. 408.
- ⁸¹ Kaside için bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.*, C.I, s. 70; ayrıca şair Yâser en-Nisâ'i'nin Fars unsurunu yücelten şiiri için bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, C.IV, s.402-404.
- ⁸² Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 172.
- ⁸³ Mustafâ Kılıç, *a.g.e.*, s. 207-208.
- ⁸⁴ *Aynı ese*, s. 204-205.
- ⁸⁵ el-Câhız, *a.g.e.*, C.III, s. 9-11.
- ⁸⁶ Bkz. *Aynı eser*, C.III, s. 14 v.d.
- ⁸⁷ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 176.
- ⁸⁸ Bkz. Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târihi (Başlangıçtan XVI. Asra kadar)*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1986, s. 242 v.d.
- ⁸⁹ Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 252.

- ⁹⁰ Kenan Demirayak & Ahmet Savran, *Arap Edebiyat Tarihi-Câhiliye Dönemi*, A.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1993 s. 68.
- ⁹¹ Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *a.g.e.*, C.I, s. 370.
- ⁹² Nâsruddîn el-Esed, *a.g.e.*, s. 434-436.
- ⁹³ *Aynı eser*, s. 437.
- ⁹⁴ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 150.
- ⁹⁵ Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *a.g.e.*, C.I, s. 373.
- ⁹⁶ Bkz. 'Abdurrahmân Bedevî, *Dirâsât havle Sıhhati'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1986, s. 87 v.d.; David Samuel Margolouth, *Arap Şiirinin Kökeni*, (Çev. Nurettin Ceviz), Aktif Yayınevi, Ankara 2004, s.71 v.d.
- ⁹⁷ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 89.
- ⁹⁸ Konuyla ilgili ayet için bkz. Bakara, 275.
- ⁹⁹ *Aynı eser*, s. 92.
- ¹⁰⁰ *Aynı eser*, s. 93.
- ¹⁰¹ Bu konudaki ayetler için bkz. Nahl, 14; Mâide, 96.
- ¹⁰² Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s. 95.
- ¹⁰³ *Aynı eser*, s. 96.
- ¹⁰⁴ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, s.97-99.
- ¹⁰⁵ *Aynı eser* s. 108 ;ayrıca mullakâ şiirlerinin doğruluğu hakkındaki alimlerin kuşkuları için bkz. Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *a.g.e.*, C.III, s.184; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, C.IX, s.506-518.
- ¹⁰⁶ Bu konudaki hadis için bkz. Ebû Husayn Muslim b. El- Haccâc en-Nisâbüri, *Sahih Muslim*, Dâru İhyâ'i'l- Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire tsh, C.I, s. 9-10.

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA FARS DİLİNİN YERİ*
DERYA ÖRS**

Özet: Türkçe ile Farsça, Türk edebiyatı ile Fars edebiyatı arasında tarihî bir bağ vardır. Klasik dönem Türk edebiyatı ve Türk tarihi araştırmalarında Fars dilinden ve Farsça yazılmış eserlerden yararlanmak kaçınılmazdır. Bu makalede, Türkoloji araştırmalarında Farsçanın yeri ve önemi üzerinde durulmuş, Türkoloji ile İnanoloji arasında kurulması gereken bilimsel bağ konusundaki sorunlar ve çözümler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkoloji, İnanoloji, Türk dili, Fars Dili

The Place of Persian Language in Turcology Researches

Summary: There is an historical relation between Turkish and Persian languages and literatures. Using of Persian language and the sources written in Persian is inevitable for the classical Turkish poetry and Turkish history researches. In this article, we have tried to show the place and importance of Persian language for Turcology studies and talked about the problems and solutions in connection with Turcology and Iranology.

Keywords: Turcology, Iranology, Turkish language, Persian language

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tarafından 7-11 Haziran 2005 tarihleri arasında düzenlenen “Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 2005” toplantısında tebliğ olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA FARS DİLİNİN YERİ

Tatsız Türk bolmas – Başsız bürk bolmas

Kaşgarlı Mahmud'un 11. yüzyılın son çeyreğinde yazdığı Divanu Lüğati't-Türk adlı eserinde yer alan bu atasözü, Türklerle İranlıların, Türkçe ile Farsçanın tarihî ilişkisini göstermek bakımından son derece önemli bir belgedir.

Türklerle İranlıların, tarihin çeşitli dönemlerinde ortak bir coğrafyada uzun zaman bir arada yaşadıkları, bu birlikteliğin zaman zaman siyasi çekişmelere ve savaşlara dönüştüğü, Firdevsi'nin Şehnâmesi'nde de anlatıldığı gibi Turan-İran rekabetinin çok eski zamanlara dayandığı bilinmektedir. Bu anlamda, Türk-İran ilişkilerinin, İslamiyet öncesi ve sonrası dönemlerde, başta siyasî tarih ve coğrafya olmak üzere, din, dil, edebiyat, felsefe, sanat, mimari, bilim tarihi, halkbilim gibi pek çok bilim alanına konu olabilecek şekilde günümüze dek kesintisiz olarak sürdüğü söylenebilir.

“Türkoloji Araştırmalarında Fars Dilinin Yeri” başlıklı bu tebliğde, Türklerle İranlılar arasındaki tarihî ilişkiyi, kültürel alışverişi, toplumsal iletişim ve etkileşimi sorgulamak veya bunun günümüze yansıyan olumlu ve olumsuz yönlerini irdelemekten çok, bulunduğumuz noktada Türkoloji araştırmalarında Fars dili ve edebiyatından ne şekilde yararlanması gerektiği üzerinde durmak ve buna ne denli ihtiyaç olup olmadığını saptamak amaçlanmıştır.

Türkoloji ya da yeni deyişle Türlük bilimi kavramı, Türk dünyasının tarihi, coğrafyası, bilimi, kültürü ve sanatı çerçevesinde bir bütün olarak ele alındığında, Türk-İran, Türkçe-Farsça bağlantısının sadece edebiyatla sınırlı tutulamayacağı ve bu ilişkinin sınırlarının çok daha geniş boyutlarda ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkar.

Türk kavramının ve Türklerin yüzyıllar boyu faaliyet gösterdikleri coğrafi alanların genişliği, tarih boyunca kurulmuş Türk beyliklerinin, devletlerinin ve imparatorluklarının sayıca çokluğu göz önüne alınacak olursa, Türklerle İranlılar arasındaki siyasî ve kültürel bağın, Türkçe ile Farsça arasındaki alışverişin tek boyutlu olarak incelenmesinin mümkün olmadığı kolayca görülecektir.

Konuya bu geniş pencereden bakıldığında, sözgelimi Uyğurlar, Karahanlılar, Gazneliler, Harezmsahlılar, Selçuklular, Moğollar, İlhanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Memlûklüler, Özbekler, Safeviler, Osmanlılar gibi Türk devletleriyle İran arasındaki siyasî, tarihî, kültürel ve edebî ilişkiyi ayrı ayrı değerlendirmek ve ortaya çıkan genel manzara doğrultusunda Türk dünyası ile İran arasındaki bağlantıyı sağlıklı ve doğru bir şekilde ele almak mümkün olacaktır.

Çeşitli Türk boylarının yüzyıllarca İran toprakları üzerinde egemenlik kurmuş olmaları, hatta bazı dönemlerde bu uğurda birbirleriyle savaşmış olmaları, Türk ve İran tarihinin çok zaman iç içe geçmiş olması gibi nedenlerle, konunun doğru değerlendirilmesi hususunda büyük sorunlar yaşanmaktadır.

Örneğin 16. yüzyılda birbirleriyle çatışan Osmanlı, Safevî ve Özbek imparatorluklarının siyasî faaliyetleriyle, edebî ve kültürel alışverişleri arasında ters orantılı bir ilişki söz konusudur. Siyasî ve askerî alanda yaşanan bütün çatışmalara karşın, edebî ve kültürel alışveriş hız kaybetmeden yüzlerce yıl devam edebilmiştir. Dolayısıyla, ülkeler arasında sadece siyasî olayları esas alarak son sözü söylemek her zaman doğru sonuçlar vermemektedir.

Yukarıda değinildiği gibi, Türkçe ile Farsça arasında İslâm öncesi dönemlerden bu yana ciddi bir ilişki ve alışveriş söz konusudur. İki dil arasındaki yoğun alışveriş –Farsça daha baskın olmak koşuluyla– her iki ulusun İslâm’ı kabul edişleriyle en üst düzeye çıkmış; Orta Asya içlerinden batıya doğru kitlesel göçleri sırasında Araplardan çok yerleşik bir medeniyet olan İranlılarla karşılaşmış olmaları, Türklerin İslâm anlayışı üzerinde de etkili olmuştur.

Türkler, İslâm dinini kabul ettikten sonra, Arapçaya, yeni dinin dili olmasından ötürü sıradan bir ilginin ötesinde sevgi ve saygı duymuşlar, o çağlarda oldukça gelişmiş ve işlenmiş bir dil olan Farsçayı da edebî bir dil olarak kısa zamanda benimsemişlerdir.

Türklerin Arapça ve Farsça konusundaki bu tutumunu, ancak o dönemlerin tarihî koşulları içinde değerlendirerek anlamak mümkündür. Arapçanın ve Farsçanın, Türkçe üzerinde yüzyıllar boyu süren etkisini, duygusal, hatta düşmanca yaklaşımlar içinde “ne yazık ki, keşke” gibi ifadelerle başlayan cümlelerle tartışmak, tarihî gerçekleri değiştirmeyeceği gibi bir işe de yaramayacaktır. Üstelik günümüzde, batı dillerinin Türkçe üzerinde her geçen gün daha da ağırlaşan baskısına ve etkisine alkış tutanların, bu duruma bir çözüm bulmak yerine ona çanak tutanların geçmişi eleştirmeye veya sövmeye hakkı olmasa gerektir.

Türkçe ile Farsça arasındaki ilişki, tarihî süreçte her ne şekilde ortaya çıkmış ve gelişmiş olursa olsun, Farsçanın Arapça ile birlikte Türkçe üzerinde derin izler bırakmış iki büyük dilden birisi olduğu, hatta bu iki dilin edebiyat ve bilim dili olmanın da ötesinde zaman zaman resmi düzeyde de kullanıldığı yadsınmaz bir gerçektir.

Nitekim Selçuklular zamanında Anadolu’da yazılan eserlerin büyük bölümünün Farsça, bir bölümünün de Arapça olarak kaleme alındığı, Anadolu sahasında ilk Türkçe eserlerin 13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başladığı, Arapça din ve bilim dili olarak yerini korurken, divan işlerinde Farsçadan

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA FARS DİLİNİN YERİ

yararlanıldığı, resmî mektupların, hesap defterlerinin, fermanların ve menşurların çok zaman Farsça yazıldığı görülmektedir.

Öte yandan Moğol akınlarının önünden kaçarak Türkistan ve İran'dan dalga dalga Anadolu'ya gelen kitleler arasında Türklerle birlikte çok sayıda İranlı da Anadolu topraklarına göç etmiş ve bunlar Anadolu'da çeşitli tasavvuf akımlarının hızla yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir.

13.-15. yüzyıllar arasında Farsça sözcükler hızlı bir şekilde Türkçeye girmeye başlamış, 16. yüzyıldan itibaren Farsçanın Türkçe üzerindeki ağırlığı sözcük alışverişinin de ötesine geçerek Türkçenin sözdizimini etkileyecek düzeye ulaşmıştır. Farsça sözcükler, sanıldığı gibi aksine sadece klasik Türk edebiyatı üzerinde etkili olmamış, halk şairlerinin diline de kısmen nüfuz etmiştir. Tasavvufî Türk halk edebiyatının ilk örneklerinden olan Yunus Emre'nin kullandığı dile şöyle bir göz gezdirmek bile bu iddianın doğruluğunu kanıtlar niteliktedir.

Fars dili ve edebiyatının birikiminden yararlanmada zaman zaman aşırılıklara kaçılmış olsa da, Türk edebiyatının bir örnek olarak karşısında Fars dili ve edebiyatını bulmuş olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Burada araştırmacıların bilerek veya bilmeyerek yanılıya düştükleri önemli bir husus vardır: Klasik Türk edebiyatı, belli bir dönemde Fars edebiyatını taklit etmiş olmakla birlikte, kısa zamanda onunla rekabet edecek düzeye ulaşmış ve özgün eserler ortaya koymuştur. Hiç kuşkusuz inşaat malzemesinin bir kısmının başka yerden alınmış olması, mimarinin ve işçiliğin özgün olmasına engel değildir. Bugün bile, çeşitli ses değişikliklerine uğramış, Türk söyleyişine uygun hale getirilmiş binlerce Farsça kelime günümüz Türkçesinde, Türkçenin malı olarak yaşamaktadır.

Bu kısa açıklamalar ışığında, Türkoloji araştırmaları alanında Fars dili ve edebiyatından yararlanmanın kaçınılmaz olduğu; Türkologların, Türk dili ve edebiyatı, Türk tarihi, sanatı ve kültürü gibi alanlarda, ikinci bir dil olarak batı dillerinden çok Farsçanın ve Arapçanın filolojik yardımına ihtiyaç duydukları bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Türkologlarla Fars dili ve edebiyatı sahasında çalışan araştırmacılar arasında, disiplinli bir işbirliğine ve ortak çalışmalara ihtiyaç vardır. Bunun başarılması, Türk kültürüne önemli ve büyük bir birikim sağlayacağı gibi, son zamanlarda önemi daha çok hissedilen karşılaştırmalı edebiyat alanında da yeni açılımların meydana gelmesine yol açacaktır.

Türk edebiyatı ve tarihi araştırmalarında izlenecek yol, M. Fuad Köprülü'nün "*Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usul*¹" adlı önemli makalesinde, Agah Sırrı Levend'in *Türk Edebiyatı Tarihi*² ve Zeki Velidi Togan'ın *Tarihte Usul*³ adlı değerli eserlerinde aşağı yukarı çizilmiştir. Alfabe değişikliğinden bu ya-

na Türkoloji alanında birbirinden değerli pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte, binlerce yıllık tarihî, kültürel ve edebî birikimimizin günümüze aktarılmasında henüz istenilen noktada olmadığımızı dile getirmek fazla insafsızlık olmasa gerekir.

Hiç kuşkusuz, gerek Türkoloji gerek İranoloji araştırmalarında günümüz teknoloji ve iletişim imkânlarının sağladığı kolaylıklarla birlikte, zaman zaman karşılaştığımız güçlükler de vardır. Bu alanlarda karşılaşılan bazı güçlükleri ve bunların çözüm önerilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kültürel mirasımız bütün artıları eksileri, eksiklikleri, güzellikleri ve çirkinlikleriyle bizimdir. Bu mirasa sahip çıkmakta geç kaldığımız ortadadır. Batılı doğubilimcilerin 19. yüzyıldan bu yana bizim mirasımız üzerinde yaptıkları çalışmalar, her ne kadar göze hitap etseler de Türk, İran ve Arap kültürlerinin hızla birbirlerinden uzaklaşmasına yol açmış, bu ulusları rekabetin ötesinde birbirlerine kuşkuyla bakar hale getirmiş ve adeta düşman etmiştir. Bugün, doğu kültürü hakkındaki önyargılarımızın çoğu “*oryantalist*” faaliyetlerin yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Geçmişte bu üç büyük kültürü birbirine bağlayan nitelikler, günümüzde ayrılık ve aykırılık malzemesi olarak kullanılmaktadır. Batılıların Türkoloji araştırmalarındaki amaçlarıyla, bizim amaçlarımızın aynı olmadığını, olamayacağını daima göz önünde tutmak zorundayız. Bu yüzden Türkoloji araştırmalarının çerçevesi, Türk dünyasının ihtiyaçları ve koşulları doğrultusunda çizilmelidir. Türk dünyasının İran ve Arap dünyasıyla düşmanlığa değil dostluğa ihtiyacı vardır. Aksi takdirde var olan kopukluk daha da artacaktır.

2. Atalarımıza ait eserler, hangi dilde yazılmış olurlarsa olsunlar, ortak bir duyusun, görüşün ve algının ürünüdürler. Bu bakımdan kimi çevrelerce Arapça ve Farsçaya duyulan düşmanca tutum yerini bilimsel yaklaşımlara bırakmadıkça, kaybeden her zamanki gibi Türk dünyası olacaktır.

3. Türkiye’de, Türkoloji alanıyla en çok işbirliği yapan, Türk dünyası hakkında Farsça yazılmış ana kaynakları bilim dünyasına kazandırmaya çalışan Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dallarının eğitim ve öğretimi son birkaç yıl içinde sekteye uğratılmıştır. Ayrıca üniversitelerde Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı kadroları giderek daralmakta, araştırma görevlisi sıkıntısı çekilmektedir. Bu durumun yaratacağı sorunlar uzun vadede kendisini gösterecektir. Yaklaşık yirmi kişiden oluşan bir öğretim üyesi kadrosuyla Fars dili ve edebiyatı hocalarının hem Türk dili ve edebiyatına, hem Fars dili ve edebiyatına çeşitli imkânsızlıklar içinde ne kadar hizmet edebilecekleri ortadadır.

4. Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe gibi bölümlerle Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Daları arasında istenilen düzeyde öğrenci alışverişi bulunmamaktadır. Adı geçen bölümler disiplinler arası bir yaklaşım içinde öğrencilerinin Fars dili ve edebiyatı eğitimi almalarını sağlamalıdır.

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA FARS DİLİNİN YERİ

Üstelik bu durum, sadece öğrencileri değil, bu alanda çalışan tüm akademisyenleri ilgilendiren bir sorun olarak görülmelidir. Oysa yüksek lisans ve doktora düzeyine gelmiş araştırmacıların kişisel ilgileri ve çalışmaları dışında bu konuda hiçbir zorlayıcı tutum sergilenmemektedir.

5. Bilindiği gibi, Anadolu Türkçesi veya Osmanlı Türkçesi ile yazılmış eserlerin önemli bir bölümü Farsçadan Türkçeye çeviri yoluyla meydana getirilmiştir. Bu eserlerin tenkitli metin yöntemlerine uygun sağlıklı yayımlarının yapılabilmesi ve gerçek edebî değerlerinin ortaya konması için Farsça bilmek araştırmacılara büyük kazanımlar ve kolaylıklar sağlayacaktır.

6. Farsça eserler, Türk dili ve edebiyatı araştırmaları dışında, siyasî tarihimizin ve kültürümüzün de ana kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Çeşitli dönemlerde yazılmış Farsça tarih kitapları olmadan bir Gazneli, Selçuklu, Karakoyunlu, Akkoyunlu tarihi yazmak –bu alanlardaki Türkçe kaynak sıkıntısı yüzünden- imkânsız olmasa da çok zordur. Türk coğrafyasında Farsça yazılmış mektuplar, fermanlar, münşeât mecmuları değerlendirilmeden yazılacak bir Türk diploması tarihi eksik kalacaktır. Farsça eserlerden, Farsça yazılmış belgelerden yararlanmadan kaleme alınacak bir Türk bilim tarihi, bir Türk sanat tarihi, bir Türk coğrafya tarihi yetersiz kalacaktır.

Tarihin ve coğrafyanın binlerce yıl önce bir araya getirdiği, bugün de yan yana yaşattığı Türklerle İranlıların, birbirlerini daha iyi anlayıp tanımalarını sağlayan Türkçe ile Farsça arasındaki köklü ilişkinin bilimsel olarak değerlendirilmesi, her iki dilde ortaya konmuş eserlerin karşılıklı işbirliği ve yardımlaşma anlayışı içinde ele alınarak bilim dünyasına sunulması bu alanlarda çalışan herkesin üstüne düşen önemli bir görevdir.

¹ M. Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatı Tarihi’nde Usul”, *Bilgi Mecmuası*, Yıl: 1, Sayı: 1, Kasım 1923, s. 3-52.

² Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi I (Giriş)*, 2. bs., Ankara 1984, s. 3-211.

³ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 3. bs., İstanbul 1981, s. 1-174.

**ŞEHİRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM
ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

HASAN ALMAZ*

Özet: Muhammed Hüseyin Şehriyâr, İran edebiyatında olduğu kadar Türk dünyası edebiyatlarında da tanınmış önemli şairlerden biridir. Türkçe kaleme aldığı şiirlerinden “Haydar Baba’ya Selam” adlı şiiriyle ününü sadece yaşadığı coğrafyaya değil dünyanın değişik bölgesine özellikle de Türk dünyasına duyurmuştur. Bu çalışmada Şehriyâr’ın genelde Türkçe şiirleri özelde ise “Haydar Baba’ya Selam” şiiri üzerinde durularak bu şiirde işlenen temalar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şehriyâr, Haydar Baba’ya Selam, Türk şiiri, Türkçe Divan

**An Evaluation on Shahriar’s Turkish Diwan and His
Poem “Haydar Baba’ya Salam”**

Summary: Muhammad Hossein Shahriar is one of the best poets in Turkish literature as well as in Persian literature. By “Haydar Baba’ya Salam” poem written in Turkish, he became famous not only in his country but also in different countries especially in Turkish world. This article deals with Shahriar’s Turkish poems and particularly on his famous poem named “Haydar Baba’ya Salam.”

Keywords: Shahriar, Haydar Baba’ya Selam, Turkish Poem, Turkish Diwan

ŞEHİRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Sadece İran şiir dünyasının değil, Türk dünyasının özellikle de Azeri şiirinin en büyük şairi Şehriyar, kendi zamanının ileri gelen şahsiyetlerinden birisidir. Şehriyar, asıl ününü Farsça şiir söyleme sahasında yakalamış olmasına rağmen, Türk dünyasında tanınmış olmasını sağlayan ve onu önemli kılan Türkçe şiirleri, özellikle de “Haydar Baba’ya Selam” şiiridir. Bundan dolayı Şehriyar, bir bakıma Haydar Baba şairi olarak tanınır.

Şairin dört ciltten oluşan külliyyatının dördüncü cildi, Türkçe şiirlerinin toplandığı kitaptır. Bu ciltte toplam 74 şiir yer almaktadır¹. Bu şiirler arasında “Haydar Baba’ya Selam” şiiri, şairin en çok yankı uyandıran şiiridir. Bunun dışında önemli olan şiirleri şunlardır:

Türk’ün Dili, Türkiye’ye Hayali Sefer, Behcetabad Hatırası, El Bülbülü, Döğünme-Söğünme, Tersa Balası, Sehendim, Muhammed Rahim Hazretlerine Cevablar, Süleyman Rüstem’e, İman Müşterisi, Zaman Sesi, Yâr Kasıdı, Alnımın Yazısı, Allah Va’desi, Kardeşimin Mezari, İnsansız İnkılabımız, Kafkazlı Kardeşler ile Görüş, Gözüm Aydın, Yalan Dünya, Derya Eyledim, Naz Eylemişen, Azize, Azize Can, Ancılâ, Gözüm Aydın...

Cildin sonunda “Haydar Baba’ya Selam” ve diğer şiirleriyle ilgili gerekli izahlar da yer almaktadır.

Şehriyar’ın Türkçe divanında göze çarpan en önemli özellik, hiç şüphesiz onun kendi halkına, adet, gelenek-göreneklerine ve en önemlisi de anadili olan Türk Diline önem vermiş olması ve bunu birçok yönüyle üstün görmüş olmasıdır. Örneğin, “Türk’ün Dili” isimli şiirinde bunu açıkça dile getirmektedir:

*Türk’ün dili tek sevgili istekli dil olmaz
Özge dile gatsan bu esil dil esil olmaz.
Fars şairi çok sözleri bizlerden aparmış,
Türk’ün meseli, folkloru dünyada tektir,*

“Türk Evladı, Gayret Vaktidir” isimli şiirinde de bunun gibi özellikleri öne çıkaran tasvirlerle yer verilmektedir. Şair, “Derya Eyledim” şiirinde ise Türk dilini bir çeşme olmaktan deryaya dönüştürdüğünü ve bunun bir okyanusa dönüşmesi arzusunu dile getirmektedir:

*Türki bir çeşme ise men onu derya eyledim,
Bir Soyug me’rekeni mehşer-i kübra eyledim.
Ümidim var ki bu derya hele ogyanus ola,
Ona zamin bu zemine ki müheyya eyledim.*

Şehriyar, diğer Türkçe şiirlerinde de buna benzer duygularını sık sık ifade etmekte ve halkının isteklerini hiç çekinmeden Türk dilinin yasaklı olduğu bir dönemde dile getirmektedir.

HAYDAR BABA'YA SELAM

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü, ilk defa 1331/1952 yılında Tebriz'de “Hakikat Yayınevi” tarafından basılmıştır. İkinci bölümü de ondan kısa bir süre sonra basılıp yayımlanmıştır. Birinci bölüm 76 kıtadan, ikinci bölüm ise 49 kıtadan ibarettir.

“Haydar Baba'ya Selam” şiirinin birinci kısmı Türkiye'de ilk defa 1954'te Azerbaycan dergisinde yayınlanmıştır. Derginin Eylül-Ekim 1954 tarihli ve 6-7 (30-31)'nci sayılarında yayımlanmağa başlanan şiir, Temmuz-Ağustos 1955 tarihli 4-5 (40-41)'inci sayılarına kadar devam ettiğini Gedikli'den öğreniyoruz². Şiir hakkında Mehmed Emin Resulzade'nin tanıtıcı makalesi de iki sayı sürmüştür. Şiir aynı tarihlerde Türk Yurdu dergisinin Ocak-Ekim 1955 tarihli sayılarında da yayınlanmıştır³. Bundan sonra Ahmet Ateş, “Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selam” adıyla bir kitap hazırlamış ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından 1964 yılında Ankara'da basılmıştır. Bu kitapta Şehriyâr'ın hayatı, şiirin aslı ve Türkiye Türkçesi yanında açıklayıcı bilgiler de yer almaktadır.

Muharrem Ergin, “Haydar Baba'ya Selam” manzumesinin tümünü, bu şiire nazire olarak yazılan bir kısım şiirlerle birlikte 1971 yılında “Azeri Türkçesi” adıyla yayınlamıştır.

Şehriyâr, “Haydar Baba'ya Selam” manzumesini yazmazdan önce de İran'da ün kazanmış bir kişiliğe sahipti. Bundan dolayı da çağdaş dönemin Hafız'ı olarak bilinmektedir. Fakat annesinin de büyük arzusuyla kendi öz diliyle şiir söylemeğe başlaması ve “Haydar Baba'ya Selam” manzumesini kaleme alması şöhreti bir anda İran sınırlarını aşar. Türkçe konuşan halklar arasında tanınmasıyla şiirleri dilden dile dolaşıp şarkı ve türküler halinde sazlar eşliğinde okunur. Şehriyâr, bundan sonra da Türkçe şiirler yazdı ancak hiçbiri “Haydar Baba'ya Selam” şiiri kadar yankı uyandırmadı. Şair, bu durumu şu mısralarla ifade eder:

*Bah ki Haydar Baba efsane tek olmuş bir kaf
Men küçük bir dağı ser-i menzil-i anka eyledim⁴.*

Gerçekten de Haydar Baba dağı bu manzumede başı göklere ulaşan efsanevi bir dağ olur. Hatta bir kısım insan bunun bir dağ değil de çok ulu bir insan olduğunu zanneder⁵. Şehriyâr'ın Divanına bir önsöz yazan Mehdi Rüşen Zemir, şiirin duygu yüklü özelliğine değinmiş ve bu konuda; “Onu bir defa okuyup da yüz kez ağlamayan insana çok az rastlanır. Çünkü “Haydar Baba”, o kadar duygulandırıcıdır ki insanın ağlamaması mümkün değildir. Gerçekleşmemiş arzulara, bir daha geri dönmesi mümkün olmayan geçmişe, yüreklere gömülmüş ve hiç kimseye söylenmemiş dert ve kederlere ve bizleri yarı yolda bırakıp giden candan aziz değerli dostların yokluğunu konu eden bu şaheseri okuyup da duygulanmamak ve ağlamamak akıl kârı değildir.”⁶ diyerek düşüncelerini dile getirmiştir.

Bu eserin kaleme alındığı günlerde İran'ın o günkü rejimi, büyük bir halkın diline kilit vurmuş bu arada Azerbaycan halkının da kendi diliyle ko-

ŞEHİRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

nuşup yazmasını “Millî birlik ve beraberlik” adına yasaklamıştı. İşte böyle bir ölümcül sessizlik ve suskunluk esnasında Şehriyâr'ın bu manzumesi yükseldi ve bu sessizlik ve suskunluğu bozdu.

Azerbaycan ve Türk edebiyatı için Şehriyâr, her şeyden önce “Haydar Baba” şairidir. Bu eserin kaleme alınması, hem şairin hayatında bir dönüm noktası hem de Azeri Edebiyatında yeni bir merhalenin başlangıcı oldu. Halk arasında sahip olduğu bu derin ve sarsılmaz saygıyı ve sevgiyi bu şiiriyle kazandı.

Azerbaycan Edebiyatında da büyük bir canlanmanın oluşmasına, insanların kendi edebiyatlarına önem vermesine, kendi yurtlarına karşı daha duyarlı olmasına yol açtı.

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesinin meydana getirmiş olduğu bu güç ve etki, aslında şairin halkçılığından kaynaklanmaktadır. Halk nazarında bu kadar öne çıkmasının en büyük nedenlerinden biri de, onun halkıyla beraber yaşayan, halkı gibi düşünen, mahrumiyet çeken, sıkıntılar içinde yaşayan, halkıyla birlikte kederlenen, onun yanında yer alan, onunla birlikte sevinen, halkının dilinde olup da dudağına alamadığı arzu ve isteklerini tam bir cesaret ve yiğitlikle, eşsiz bir kararlılıkla terennüm eden bir kişiliğe sahip olmasıdır.

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesi bahar tasviriyle başlar:

*Haydar Baba ıldırımlar şahanda
Seller sular şakıldayup ahanda*

ve gönüllerin coşkusuyla sona erer:

*Haydar baba senin gönlün şad olsun
Dünya varken ağzın dolu dad olsun.*

Şiirin genelinde bir hatırlatma ve hatırlanma söz konusudur. Şairin özellikle çocukluğu döneminde geçirmiş olduğu anıları her satırda gözler önünde canlanmaktadır.

*Seher tezden nahırçılar gelerdi
Goyun-guzu dam-bacadan melerdi
Emmecanım körpelerin belerdi.
Tandırların gavzanırdı tüssüsü
Çöreklerin güzel iyi, issisi.*

Çocukluğunda oynadıkları oyunlar bir bir gözlerinin önünde canlanır. Köy hayatı, gelenek ve görenekları bir bir anlatılır. Sanki bu manzaralar okuyucunun gözünün önünde canlanıyormuş gibi anlatılır. Bu manzaraların yanında köy hayatında yer eden dini motifler de gözlerimizin önünde canlanmaktadır. Kişi ve şahsiyetlerin adları adeta tüm hayatlarını anlatırcasına zikredilmektedir.

Şair, birinci bölümde köyü ve köylüyü genellikle müsbet bir şekilde ele alır. İkinci bölümde onların çaresizlik, yoksulluk ve medeniyetin nimetlerinden mahrumiyetlerini açık bir şekilde dile getirir. Bu konuda Ahmet Caferoğlu, *Türk Kültürü Araştırmaları* adlı eserde şunları söylemektedir:

“Onun bu şiirlerde ele aldığı motifler tamamıyla milli halk hayatından alınmış, folkloriktir. Köyün bütün toplum hayatını inceliği ile aydınlatmağa çalışmış, ona zarif bir eda ve tasvir gücü vermiştir. Yaşattığı köyünün tipleri ebedileştirilmiş, artık kaybolmaya yüz tutmuş hayat gereklerine Türk zevkini ve rengini vermiştir⁷.”

Şair, halkının yaşamını dile getirmekle birlikte köylünün devamlı içiçe bulunduğu tabiatı da çok güzel bir şekilde nakış nakış çizer. Tabiatla olup biten olayları sesleriyle birlikte canlı bir şekilde gözler önüne serer.

*Haydar Baba, ıldırımlar şahanda
Seller, sular şakgıldayup ahanda
Haydar Baba Kurugölün kazları
Gediklerin sazak çalan sazları
Ketgövşenin payızları, yazları
Haydar Baba dağın daşın seresi,
Kehlik ohur dalısında feresi
Guzuların ahi, bozi, karasi*

Şiirde gam ve mutluluk, ağlama ve gülme, üzüntü ve ümit hep bir arada görülmektedir. Şair, adeta ağlarken güldüğünü de göstermektedir. Şiir, tıpkı Mevlana'nın ney'i gibi tanıdıkları hikaye edip ayrılıklardan şikayet etmekte fakat bunun sonu hikaye ve şikayetlerle bitmemekte aksine dolaylı bir etkileşimle okuyucunun yüreğinde hiç haberi olmaksızın büyük bir muhabbet ve manevi bir huzur hissini uyandırmaktadır.

Şiir ve sanatın cansız canlandırdığı, ünsüzü ünlü hale getirdiği, ölüyü ölümsüzleştirdiği bu şiirden de açıkça ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de şiir ve sanatın bunların kaynağı olduğu şüphesizdir.

Her Azerbaycanlının evinde “Haydar Baba'ya Selam” manzumesinin Kur'an-ı Kerim ve Hafız'ın divanının kenarında yer aldığı bir gerçektir. Halk, vaktinin en değerli bölümünü bu eserleri okumakla geçirmektedir⁸.

Bu manzume, Türk gelenek ve göreneklerini en iyi şekilde gösteren folklorik bir eserdir. Hece vezniyle yazılmış ve değişik toplumsal konular hakkında bilgiler sunan ve adeta Türk insanının her tarafta benzer özellikler taşıdığı örneklerdir. Köy hayatını, gelenek ve göreneklerini tümüyle içinde toplamıştır.

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesi iki ayrı bölümden oluşmuş ikinci bölüm gerçekte birinci bölümün bir uzantısı ve tamamlayıcısıdır. Her iki bölüm de ortam, mekan ve konu itibarıyla aynı kaynaktan beslenir. İki bölüm arasında eğer varsa tek fark, birinci bölümün uzaktan gelen bir selam ve mesajı ve ayrılığın getirmiş olduğu acı hatıraları içermiş olması, ikinci bölümün ise yakından yapılan bir gönül yakınması, Haydar Baba ile şair evladı arasında geçen konuşma, bir takım soru ve cevabı kapsıyor olmasıdır. Şiirin ikinci bölümünde, “Gözden irak olan gönülden de irak olur.” atasözü gereğince unutulmuş olan hatıraların yeniden gün yüzüne çıkması işlenmektedir.

ŞEHİRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Şehriyâr, birinci bölümde sevdiği dağdan sesinin yankısının yayılmasını, dünyada ve ufuklarda büyük bir ses yapmasını istemiş,

*Men senin tek dağa saldım nefesi
Sen de geyter göylere sal bu nefesi*

Haydar Baba da şairin bu isteğine icabet ediyor ve evladının “Haydar Baba” feryadını herkesin diline yerleştiriyor.

*Gör hardan men sene saldım nefesi
Dedim geyter sal aleme bu sesi
Sen de yahşi simurğ etdin megesi
Sanki kanat verdin yele, nesime
Her taraftan ses verdiler sesime.*

Burada şu noktayı da unutmamak gerekir ki Şehriyâr, bu manzumeyi kaleme almakla meşhur olmamış aksine Haydar Baba dağı ve çevresi tanınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Şehriyâr, Haydar Baba'ya değil; Haydar Baba Şehriyâr'a borçludur. Nitekim şair “Derya Eyledim” isimli şiirinde bunu şu şekilde ifade eder:

*Bah ki Haydar Baba efsane tek olmuş bir kaf
Men küçük bir daği ser-i menzil-i anka eyledim⁹.*

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesinde anlatım biçimi çok sade ve açıktır.

“Haydar Baba'ya Selam” manzumesi içerik ve konu itibarıyla taşıdığı değerler şu şekilde özetlenebilir:

1. Zevkli ve çekici köy yaşamının mücessemleştirilmesi ve birkaç yıl içerisinde unutulması söz konusu olan “folklorik” unsur, anlam ve temaların büyük bir kısmının tesbiti.

2. Bu manzumenin tümünde gam ve mutluluk, ağlama ve gülme, üzüntü ile ümit hep bir arada kullanılmıştır. Şairin bu sözleri bir çalgı misali dinleyicinin veya okuyucunun kulağına üzüntüyle ümidi, “ağlarken güldüğü” bir halde can yakıcı bir sesle hayatın itibarsızlığından yakınmakta, dünyanın ve onun içindekilerin iyilik ve kötülükleriyle bir efsaneden ibaret olduğunu ve bugün başkalarının efsanelerini anlatan bizlerin de bir gün bu efsaneler zincirine dâhil olacağımızı bunun için de şer ve kötü efsanelerle anılmaktansa hayır ve iyilik efsanesiyle anılmanın daha iyi olduğu görüşünü haykırmaktadır.

Şehriyâr'ın yaptığı tasvirlerle göre hayat, tıpkı bir su kanalında akan su misalidir. Dünyadan göçüp gidenlerin ve ömrün akışının bir tasviridir.

3. Şehriyâr'ın “Haydar Baba'ya Selam” manzumesi de tıpkı Mevlana'nın “İnleyen Ney”inin sesi gibi tanıdıkları ve dostları hikaye etme ve ayrılıklardan şikayetten başka bir şey değildir. Fakat bunun sonuç ve neticesi hikaye ve şikayetlerle sona ermez. Aksine dolaylı bir etkileşim yoluyla okuyucunun yüreğinde hiç haberi olmaksızın muhabbet, sevgi, sefa, ruhi bir marifet ve maneviyat hissini uyandırır. Gönlün manzarasını renksizlik renğiyle ve güzelliği duygusuyla süsler.

4. Şehriyâr, bu şiirinde şaşırtıcı bir güç ve kudretle “Asla iki kez görmeyeceğin şeye tap.” sözünü tefsir ediyor. “Haydar Baba’ya Selam” manzumesi baştan başa bu sözün bir tefsiri gibidir.

“Haydar Baba’ya Selam” manzumesinin ilk bölümünde şair, uzak düşmüş evlat ünvanıyla Haydar Baba’ya bir selam gönderiyor ve bu iyi bahtlı dağı çocukluk günlerinin acı-tatlı anı ve hatıralarının bir “sembol”u olarak görmekte ve tıpkı usta bir nakkaş gibi maharetli bir şekilde büyük bir incelik, zerafet, letafet ve hasretle bu anı ve hatıraları süsleyip resmetmektedir.

İkinci bölümde ise, Haydar Baba'nın meşhur evladı, uzun yıllar ayrı kaldıktan sonra gözlerini güzel tabiatına açtığı topraklara geri döner. Ancak bu defa şevk dolu gözyaşlarını gam gözyaşlarıyla karıştırır ve rengarenk çocukluk perdesinin görüntüsünü Haydar Baba'nın eteklerinde arar. Fakat hüzünden başka bir şey bulamaz. “Haydar Baba”nın şair çocuğu, doğduğu topraklara döndüğünde gözlerinde o “gençlik” gözlükleri olmadığından kaybetmiş olduğu cennetini bulamaz ve çocukluğunda gördüklerini yaşadıklarını yeniden görüp yaşayamaz. Bunun için de dönmeğe ve gönlünü eski hatıralarla hoş tutmaya mecbur olur. İkinci bölümde dile getirdiği konular da bu üzüntüden olsa gerek. Ayrıca bu bölüm, şairin bir hasret edebiyatı şairi olduğu da ortaya çıkar.

Haydar Baba'ya Selam manzumesi adeta hayatın tümünü gözler önüne seren bir ayna gibidir ve burada görülen şey daha çok ağlamadır. Gülmeye daha az rastlanır. Bu gülme de aslında ağlamayla karışık bir gülmedir. Bu da şairin hayatının hep hüzünlü geçtiğini gösterir:

*Deyne benim şair oğlum Şehriyâr
Bir ömürdür gem üstüne gem kalar*

Bu manzumede kullanılmış olan bir takım tabir, kinaye, teşbih ve istiareler vardır ki sahip oldukları bu letafet ve zarafeti olduğu gibi başka dile tercüme etmek asla mümkün değildir. Örneğin;

Koy kuzular ayın-şayın otlasın.

mısraındaki “ayın-şayın” ıstılahını bir başka dile aynı zarafet ve letafetle tercüme etmek mümkün olabilir mi? Haydar Baba'da bunun gibi örneklere sık sık rastlamamız mümkündür.

Şair, geçmiş günlerin anısına bazen öyle bir dalar ki taş yürekleri bile eritir:

*Kaş kayıdup bir de uşah olaydım
Bir gül açıp ondan sora solaydım
Ah üzümü o ezdiren günlerim
Ağaç minup at gezdiren günlerim.*

Şiiri bir defa dahi okuyan bir kişi rahatlıkla büyük bir kısmını zihninde canlandırır ve onu asla unutamaz. Yukarıdaki örnek bunu çok güzel bir şekilde göstermektedir. Çünkü herkesin çocukluğunda oynadığı bir oyunu gözler önüne sermektedir. Yine herkesin zihninde kalabilecek şu kısımda olduğu gibi:

ŞEHRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*Haydar Baba nene kızın gözleri
Rehşende'nin şirin şirin sözleri
Türki dedim ohusunlar özleri
Bilsinler ki adam gider ad kalar
Yahşi pisden ağızda bir dad kalar.*

“Haydar Baba’ya Selam” Manzumesine Yapılan Nazireler:

Haydar Baba'ya Selam yayımlandıktan çok kısa bir süre sonra büyük bir yankı bulur ve yankısı Türkçe konuşan halklar arasında bir anda yayılır. Özellikle İran'da Türk Dilinin yasaklanması halkın diline duyduğu özlemi gidermede bu gibi şiirlerin etkisi çok olmuştur. Halkın kendi diline karşı hassasiyetle eğilmesi yolunda ilk adımı Şehriyâr atmıştır. Bundan sonra da Türkçe şiir söyleyen şairler, ondan cesaret alarak şiirine nazire yazmışlardır.

Şiir yayınlanır yayınlanmaz yankılar duyulmağa başladı. İran Azerbaycan'ında Mehmed Hüseyin Sahhaf Cennetimekan Tebrizî, Cabbar Bağçeban, Nusretullah Fethî, İnyetullah Eminpur, Ali Tebrizî, Bulut Karaçorlu Sehend, Muhammed Ali Saibî gibi şairler, nazire yazmağa başladılar.

Kuzey Azerbaycan'da ise hemen hemen her şairin Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selam ile ilgili bir şiiri vardır. Bunlar arasında en ünlüleri ve tanınmışları Mehmed Rahim, Süleyman Rüstem, Mir Ebu'l-Fazl Hüseyinî (Hasret), Mehmed Aslan gibi şairlerdir ki bunların Şehriyâr ile ilgili şiir ve anıları çoktur. Bunlar dışında Hekime Billüri, Medine Gülgün, Bahtiyar Vahapzade, Refik Zeka Handan, Halil Rıza, Cafer İftihar, Abbas Ali Kerimoğlu, Hayrullah Kerimoğlu gibi şairleri de görebiliriz¹⁰.

Şiir Türkiye'de de kısa bir süre içinde yankı bulmuş ve şairler buna nazire yapmışlardır. Türkiye'de Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selam'a yapılan nazireleri Osman F. Sertkaya toplayıp üç mekale halinde *Türk Kültürü ve Azerbaycan Türkleri* adlı eserde yayınlamıştır¹¹.

“Haydar Baba’ya Selam” manzumesine nazire şeklinde şiir yazan şairler arasında Cenani Dökmeci'nin “Bizim Dilden Bizim Köy” adlı 79 dörtlülük şiiri, Hayrettin Tokdemir'in “Kocabey” isimli 108 beşlikli şiiri, Zeynelabidin Makas'ın “Hoş Hatıralar” başlıklı 47 beşlik ve üç dörtlülüğü, Fahri Unan'ın “Çiçekli'ye Selam” adlı 72 beşli manzumeleri zikredilmeğe değer şiirlerdir¹². Bunlar dışında Şehriyâr'a şiir ve nazire yazan şairlerimiz arasında Vecdi Kankılıç, Aydil Erol, Ali Korkut Akbaş, Hüseyin Perviz Hatemi, Servet Gürcanhan, Tuncer Güzelsoy, Nihat Yücel, Mustafa Kayabek, Emin Güzelsoy gibi şairler de sayılabilir¹³.

Şehriyâr'ın bu manzumesi Irak'taki Türkler arasında da yankı bulmuş ve ona nazireler yazılmıştır. Abdullatif Benderoğlu (Gurgur Baba), Dr. Sabah Abdullah Kerküklü (Gözlü Baba), Salahattin Nacioğlu (Çulam Baba'ya Selam), Hüseyin Ali Mübarek (Tuzhurmatu), Mehmet Mehdi Bayatoğlu (İkinci Kaytez Baba) gibileri “Haydar Baba’ya Selam” manzumesine güzel nazireler kaleme almışlardır¹⁴.

“Haydar Baba’ya Selam” manzumesi başta Farsça olmak üzere İtalyanca, Rusça, Gürcüce, Bulgarca, gibi dillere tercüme edilmiştir. Fakat ne yazık ki bazen kasıtlı bazen de tecrübesizce yanlışlıklar yapılmıştır. Bu konuda Asğar Ferdi ve Hüseyin Ferdî’nin *Keyhân-i Hevâyi* dergisinde yaptıkları açıklamalar ve ele aldıkları yanlışlıklar bize onun tercümelerinin kasıtlı olarak değiştirildiğini açıkça göstermektedir¹⁵.

Manzumenin Farsça’ya tercüme edilmiş birçok nüshası mevcuttur. Şehriyâr bunlardan iki çeviriyi derleyerek divanına almıştır.

Şair, kendisine yazılan nazirelerin çoğuna cevap vermiş ve bunların adını kendi şiirlerinde dile getirmiştir. Nitekim şiirlerin birçoğunda bu isimlere rastlamamız mümkündür.

Şehriyâr, böylece gerek İran’da gerek Azerbaycan’da ve gerekse Türkiye’de Türkçe bir edebiyatın oluşmasına büyük bir katkıda bulunmuştur. Nitekim Şair, bu konuda şöyle demektedir:

*Türki bir çeşme ise men oni derya eyledim
Bir Soyuk ma'rekeni mehşer-i kübra eyledim
Ne tek İran'da benim velvele salmış kalemim
Bah ki Türkiye'de, Kafkaz'da ne kavga eyledim
Türki vallah, analar ohşağı, laylay dilidir
Derdimi men bu deva ile müdava eyledim.*¹⁶

Şair, bu şiirinde Türkçenin geleceğine olan güvenini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

“Haydar Baba’ya Selam” Manzumesinin Geniş Yankı Bulmasının Nedeni

Haydar Baba dağını bu kadar meşhur kılan şey, hiç şüphe yok ki Şehriyâr’dır. Eğer Şehriyâr olmasaydı Haydar Baba’yı kimse tanıyamayacaktı. Bundan dolayı da “Haydar Baba şiiri Haydar Baba dağından daha yüksektir.” dersek abartmış olmayız. Aksi takdirde eğer bu şiir olmasaydı ruhsuz bir avuç taş ve topraktan başka bir şey olmayacaktı. Evet Leyla, Mecnun’un gözünde ne derece ulu bir hale gelmişse Haydar Baba Dağı da Şehriyâr’ın gözünde öyle ulu bir hale gelmiştir ki bu kadar ünlü bir dağ halini almıştır. Zira sanatçının işi, seçmek ve süslemektir, sahip olduğu ruhla cansız tabiata bir şeyler bağışlayıp onu canlandırmaktır. Şair de bunu en güzel bir şekilde yapmıştır.

Kimi şairler vardır ki kaleme aldıkları şiir veya konularla ölümsüzleşmişlerdir. Kimi şairler de ele aldıkları konularla hem kendileri ölümsüzleşmiş hem de ele aldıkları konular ölümsüz bir hale gelmiştir. İşte Şehriyâr da bu tür şairler arsındadır. Örneğin Mehmet Akif dendi mi akla ilk gelen İstiklal marşı veya Çanakkale şehitleri adlı şiirleridir. Veya Necip Fazıl dendiği zaman akla hemen “Kaldırımlar” veya “Sakarya” şiirleri, Fuzuli dendiği zaman “Su kasidesi” akla gelmektedir. Veya bunu tersinden söylememiz de mümkündür. Biri zikredilince akla hemen diğeri gelir. Birbirleriyle özdeş bir hale gelmişlerdir. İşte Şehriyâr ile Haydar Baba şiiri de böyledir. Hatta Şehriyâr ve Haydar baba’sı bunları da aşarak kısa süre içinde bütün Türkçe

ŞEHRİYAR'IN TÜRKÇE DİVANI VE HAYDAR BABA'YA SELAM ŞİİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

konuşan halklar arasında büyük bir yankı bulmuş ve zihinlerde büyük bir yer edinmiştir.

Elbette bunun bu kadar yankı bulması ve zihinlerde yer edinmesinin birçok sebebi vardır. Türkçe'nin İran'da yasaklanmış olması buna önemli bir sebep teşkil etmektedir. Sokakta bile Türkçe konuşmak yasaktı. Bu durum İran İslam Devriminin olduğu ana dek sürer. İşte böyle yasaklı bir dönemde bu şiir kaleme alınır ve Türk halkı arasında bir anda yayılmaya başlar. Halkın Türkçeye olan susamışlığını da böylece gidermiş olur.

Bu şiirin büyük bir kesim tarafından benimsenmesinin bir diğer özelliği de içinde köy hayatının, gelenek ve göreneklerinin yer alıyor olmasıdır.

Bir diğer özellik de şiirin halk diliyle söylenmesi ve folklorik unsurları taşıyor olmasıdır.

Kısacası şiir, halkın kültüründen, adet, gelenek göreneklerinden ve yaşam tarzlarından örnekler sunduğu için dilden dile dolaşip ezberlenmiştir.

KAYNAKLAR:

ATEŞ, Ahmet, **Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selam**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1964.

ERGİN, Muharrem, **Azeri Türkçesi**, Ebru Yayınları, 3. bs., İstanbul 1986.

GEDİKLİ, Yusuf, **Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri**, Ötüken Neşriyat, 3.bs., İstanbul 1997.

KILIÇ, Selahattin - ŞİMŞEK İlhan, **Haydar Baba'ya Selam**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.

MUHAMMEDZADE, Hamîd, **Külliyât-ı Eş'âr-ı Türkî-yi Şehriyâr**, İntişarât-ı Zerrin ve İntişarât-ı Nigâh, 8. bs., Tahran hş.1373.

NIKENDİŞ, Buyuk, **Hatrat-ı Şehriyâr Bâ Digerân**, Neşr-i Süheyl, 1.bs., hş. 1370.

SERVETİYAN, Behrûz, **Selam Ber Haydar Baba**, İntişarât-ı Suruş, Tahran hş.1374.

ŞEHRİYÂR, Seyyid Muhammed Hüseyin, **Divan-ı Şehriyâr**, (3 cilt), İntişarât-ı Zerrîn - İntişarât-ı Nigâh, 16. bs., Tahran hş. 1374.

ŞEHRİYÂR, Seyyid Muhammed Hüseyin, **Divan-ı Şehriyâr (Türkçe)** Haydar Baba'ya Selam ekiyle, İntişarât-ı Zerrîn - İntişarât-ı Nigâh, Prof. Dr. Hamid Muhammedzade'nin açıklamalarıyla, 8. bs., Tahran hş.1373.

TOKATLI, Ümit, **Irak Türklerinin "Haydar Baba'ya Selam"a Yazdıkları Bazı Nazirelerden Örnekler"**, **Tuncer Gülensoy Armağanı**, Yayına Haz.: Ahmet BURAN, Bizim Gençlik Yayınları, Kayseri (Tarihsiz).

¹ Dr. Yusuf Gedikli'nin kitabının son baskısında Şehriyâr'ın toplam 92 şiiri yer almaktadır. Bu da Şehriyâr'ın Türkçe şiirlerinin bu güne kadar var olanlarının tümünün bir arada toplanmış halidir. Gedikli, 1996 yılına kadar gerek İran'da gerekse

Azerbaycan'da yayınlanmış olan tüm şiirlerini bir araya getirerek yeniden yayınlamıştır.

² Gedikli, *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri*, s.115.

³ *a.g.e.*, s.115

⁴ Şehriyâr, *Divan*, c.IV, s.230.

⁵ Behruz Servetiyân, *Selam Ber Haydar Baba*, s.16

⁶ *a.g.e.*, s.15

⁷ Ahmet Caferoğlu, "Şair Şehriyâr", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara 1964, sayı 1, s. 133-141.

⁸ Behruz Servetiyân, *Selam Ber Heyder Baba*, s.35

⁹ Şehriyâr, *Divan*, c.IV, s.230

¹⁰ Gedikli, *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri*, s.123.

¹¹ *a.g.e.*, s.125

¹² *a.g.e.*, s.125.

¹³ *a.g.e.*, s.125.

¹⁴ Ümit Tokatlı, "*Irak Türklerinin Haydar Baba'ya Selam'a yazdıkları bazı Nazirelerden Örnekler*", *Tuncer Gülensoy Armağanı*, Kayseri (Tarihsiz), s.85-101.

¹⁵ Hüseyin Ferdî, *Keyhan-ı Hevâî*, Sayı. 1054, s.5; Asğar Ferdî, *Keyhan-ı Hevâî*, Sayı.1050, s.5.

¹⁶ Şehriyâr, *Divan*, c.IV, s.229.

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

ASUMAN GÖKHAN*

Özet: Bu makalede, Fars şiirinde önemli bir yeri olan saç üzerinde durulacaktır.

Saç, şiirde en çok kullanılan güzellik unsurlarındandır. Değişik adlar altında birçok yönden ele alınan saç, sayısız teşbih ve mecazlarla konu olmuştur. Şekli, kokusu, rengi ve benzeri özellikleriyle birçok beyte anlam vermiş, düzensizlik ve dağınıklığıyla aşığın aklını başından alıp, esir ve perişan etmiştir. Ondaki koku, bazen kendinde mevcuttur, bazen de dışarıdan gelir. Kokusu adeta misk ve ambere benzer. Hatta misk ve amber bile sevgilinin saçını gibi kokamaz. Rengi daima siyahtır. Saç, aynı zamanda aşığın boğan bir kementtir. Aşığın gönlü, sevgilinin saçının her bir teline asılıdır. Saç dağınık olursa, gönüller de dağınık olur. Bu ve buna benzer özellikler Fars edebiyatında saçın ilk belirgin özellikleridir.

Anahtar sözcükler: Fars Edebiyatı, edebiyat, sevgili, saç, renk, koku

Hair in Persian Literature

Summary: This article focuses on hair, which has a prominent place in Persian poetry. Hair is one of the beauty elements mostly used in poetry. This concept, which is studied under different names, has become the theme of numerous similes and figurative expressions. It has given meaning to many couplets with its shape, smell, color and other features and also has made the lover utterly confused and slave by taking his mind away with its untidiness. The smell it has sometimes exists in it and sometimes it comes from outside. Its smell is like musk and ambergris. Even musk and ambergris do not smell like the sweetheart's hair. Its color is always black. Besides, hair is the lasso strangling the lover. The heart of the lover is linked to each single hair of the sweetheart. If the hair is untidy, the heart also scatters. These and similar aspects are striking features of hair in Persian literature.

Keywords: Persian Literature, literature, lover, hair, color, smell

* Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

Saç, şiirde en çok kullanılan güzellik unsurlarındandır. Mû, gîsû, zülf gibi adlar altında bir çok yönden ele alınan saç, sayısız teşbih ve mecazlara konu olmuştur. Şekli, kokusu, rengi ve benzeri özellikleriyle birçok beyte anlam vermiştir.¹

Geçmişten günümüze kadar, saç hakkında hoş ve güzel beyitler söylememiş, büyüdü bir hilal oluşturmamış ve onun kıvrımlarına tutulmamış şair nerdeyse yok gibidir.² Düzensizlik ve dağınıklığıyla aşığın aklını başından alır, esir eder, perişan eder. Ondaki koku, bazen kendinde mevcuttur, bazen de dışarıdan gelir. Kokusu adeta misk ve ambere benzer. Hatta misk ve amber bile sevgilinin saçı gibi kokamaz. Rengi daima siyahtır ve bu vasfıyla geceyi, karanlığı ve zulümatı; tasavvufi anlamıyla da yüzü (vahdeti) örten küfrü, çok olması bakımından da kesreti ifade eder. Saç, aynı zamanda aşığı boğan bir kementtir. Aşığın gönlü, sevgilinin saçının her bir teline asılıdır. Saç dağınık olursa, gönüller de dağılır. Bütün bu özellikler Fars edebiyatında saçın ilk belirgin özellikleridir.³

Saç uzun, halka, yanakların iki yanında sarkık, dağınık, perişan, dolaşık, siyah, misk ve amber kokulu olarak mûy, tûrra, gîsû ve kâkül diye adlandırıl- sa da bu değişik isimler arasında farklar vardır. Her birinin bulunduğu yeri ve şekli ayrı ayrıdır. Şöyle ki yüzün çevresinde sanki gül bahçesinde halkalanmış yılan gibi görünen saça *zülûf* denmiştir. Bunun için güzellerin niteliği olmuştur.⁴ Saçın Farsça şiirlerde çoğunlukla zülûf olarak yer alması göz önünde bulundurularak, kelimenin sözlük manası; kulak ardına kadar gelen ve kulağın altında halka olan saça denir. Başka bir ifadeyle zülûf, şakaklardan sarkan saç lülesi, yüzün yanlarından aşağıya doğru kıvrım kıvrım veya düz olarak boyunda veya yanağın üzerinde tasavvur edilen saçtır. Sözlüklerde zulfın, zorfın ya da zofrân olarak da geçen bu kelime, sürgü ya da zincirin kendisine asıldığı sandık veya kapı çevresine çakılan bir halka diye tanımlanır. Halka olması sebebiyle zülfe teşbih edilmiştir. Ayrıca bu kelime bazen zolfeyn olarak tesniye: *ikileme* sıgasıyla söylene de zülûf kelimesinin tesniyesi değildir.⁵

زلف آورد و بر سر رخسار کج نهند

وقتی برای آنکه بغارت برند دل

“(Güzeller) gönlü yağmalamak istediklerinde saçlarını yanaklarının üzerinde kıvrırlar.”⁶

Öte yandan kulak arkasından uzanarak güzellerin boyunlarından dolanıp omuza dökülen saça *gîsu* denir.⁷

از بناگوش ار ندارد آرزوی گردنش

چرا گردن نهد گیسوی او

“Eğer onun *gisusunda*, kulağın arkasından gerdana geçmek arzusu yoksa neden kulağına boyun eğiyor.”⁸

Öbür taraftan alna dökülen saça *turre* veya kâkül, perçem denir.⁹

گفتم گره نگشوده ام زان طره تا من بودم گفتا منش فرموده ام تا با تو طراری کند

“*Dedim ki; ben, ben olalı o saçların bir düğümünü bile çözemedim. Dedi ki; sana öyle cevretmesini ben söyledim.*”¹⁰

Enisu'l-uşşak' ta turre, omuza dökülen ve yüzü kapamaması için ense-den bağlanan saç şekli olarak tanımlanır.¹¹

یا غمزه را پندی بده تا ترک عیاری کند یا طره را بندی بنه تا ترک طراری کند

“*Ya gamzene öğüt ver hilekârlığını terk etsin, ya da turranı bağla ki gönül hırsızlığını bıraksın.*”¹²

Sevgilinin belini kemer gibi saran saç *mûy* denilir. *Mû* ve *mûy* kelimele-rinin saç mefhumu içinde mütalaa edilişleri, onların bazı beyitlerde, ya ta-mamen genel manada saç yerine kullanılmaları, ya da onun mahiyetini ver-mesi dolayısıyladır.¹³

موی تو تا میان و میان تو کم ز موی چون تو که دیده موی میان در میان ترک

“*Senin saçların beline kadar uzamış ve belin de kıldan ince. Tıpkı Türk güzelinin kıla benzeyen ince beli gibi.*”¹⁴

Ayrıca kıl manasını da içeren *mû*, sevgilinin belinin kıl gibi ince oluşu dolayısıyla bel ile birlikte kullanılmıştır. Çünkü bel, inceliği sebebiyle kıla benzetilir.¹⁵

نشان موی میانش که دل در او بستم ز من میسر که خود در میان نمی بینم

“*Gönlümü, sevgilinin kıl gibi olan beline bağladım; ama o belin nişanını benden sorma...ben zaten kendimi göremiyorum, zaten kendimi kaybetmişim!*”¹⁶

Arap şairleri, saçı yedi değişik isimle kullanmışlardır. Mesela; sudg: *zül-lüf*, *zül'abe*: erkek saçı, *zafire*: *örülü saç*, *gadire*: *kadın saçı*, *turra*: *kıvrık saç*, *fer*: *uzun saç*, *şe'r*: *kıl*, *ehsem*: *siyah saç*. Bunların ortak özelliği, hepsi-nin siyah saç için kullanılan değişik kelimeler olmasıdır. Ayrıca şiiirlerde saç için kullanılan *Vehaf* kelimesi, çok *siyah saç*a verilen başka bir isimdir.¹⁷

Fars şairlerinin kullandıkları *zül-fün* altmış gerçek adı mecazi olarak yüze ulaşmıştır.¹⁸ Burada, şairlerin çeşitli dönemlerde ele aldığı noktalardan biri olarak sevgilinin saçına yönelik yapılan teşbihler, istiare ve kinayeler, saçın şekli, boyu, rengi ve onun üzerinde yapılan çeşitli süslemeler üzerinde duru-lacaktır.

Çeşitli yönlerden saçın özellikleri

Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi saç, sevgilinin en çok üzerin-de durulan ve hayallere konu olan güzellik unsurudur. Dağınık, karışık, örülmüş, düz şekli, uzunluğu, siyah rengi ve kokusu sebebiyle birçok unsur-larla benzerlik gösterir. Saçın en çok hayallere sebep olan özelliği şeklidir.

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

Buda, yüzün ve yanağın güneş, ay ve deniz; kaşın hilâl; ayva tüyleri ve dudakların değişik şekillerde hayal edilmesinde önemli rolü vardır. Koku unsurunun söz konusu edildiği hayallerde, ilgi kurulan çiçek ve maddelerin renk bakımından da, saçın rengi ile bir benzerlik taşıdığı görülür. Meydana getirilen hayallerde, şekil, renk ve koku şeklinde kesin çizgilerle bir ayırımı gitmek de pek mümkün değildir. Çoğu zaman bu üç unsur, tasavvurda az çok beraber bulunurlar ve tasavvurun kuvvetlenmesine sebep olurlar. Saçın bilhassa bu üç ana yönüyle işlendiği ve bu şekliyle konu teşkil ettiği görülmektedir.¹⁹

Onun için aşağıda saç ile ilgili benzetmeler incelenirken renk, koku ve şekil yönünden bir tasnife gidilmişse de yeri geldikçe ilgili hususlara da ayrıca işaret edilecektir.

Saçın Bölümleri

Saç, yukarıda ifade ettiğimiz özelliklerin yanı sıra güzellik ülkesinin başta bulunan padişahıdır da. Saçın içinde yiv: *saçı ortadan ikiye ayıran çizgi* olup üç bölüme ayırmak mümkündür.²⁰

Mu‘akkad: Pehlevicede *şiken* derler. Türk kızlarının saç örgülerine benzer. Farsça’da ise buna *gile* denir.²¹

گر دست من بدان گله عنبرین رسد پایم فراز پایه چرخ برین رسد

“Eğer benim elim o amber kokulu **gileye (saça)** ulaşırsa, ayağım da yüce feleğin en yüksek noktasına çıkmış olur.”²²

Müca‘ad: Pehlevicede *Negüle*, Farsçada ise *Kelâle* ismini alır. Bu isim çok kıvrıkcık oluşundan dolayı verilmiştir. Deylemlerin saçlarına benzer.²³

بت دیلم مه مشگین کلال به مشک چین گرفته روی لاله

“Deylem güzeli, **kıvrıkcık saç** misk kokulu ay yüzlü lale gibi güzel yüzü Çin miski saçar.”²⁴

Müselsel: Zencilerin zırh şeklinde birbirine girmiş saçlarına benzer. Pehlevicede *mergul*, Farsçada *kâkül* adını alır.

کاکل مشگین برانداز از رخ چون آفتاب حیف با شد بر مه روی تو از کاکل نقاب

“Güneş gibi yüzünden misk kokulu **kakülünü** kaldır. Çünkü senin ay yüzünü, **kakülden** örtününün kapatması yazık olur.”²⁵

Saçın Rengi

Günümüzde sarı ya da ona benzer renklere yönelen veya diğer yapay renklerin etkisi altında kalan bazı şairleri çıkarırsak, eskiden şairlerin siyah renkten başka rengi dikkate almadıklarını görürüz. Geleneğe göre saç, her ne kadar örüklü ve örtü altında gizli, sarışın, kızıl ve benzeri renkte ise de şair, onu daima kara ve dağınık görür ve gösterir.²⁶ Zülfün siyahlığı ile beraber, tezat yolu ile yüz, aya veya güneşe; alın, aya teşbih olunarak zülûf etrafındaki uzuvların beyazlığı zikredilir.²⁷

سپید روز به پاکی رخان تو ماند

شب سیاه بدان زلفکان تو ماند

“Karanlık gece senin zülüflerine benzer. Bembeyaz gün senin temiz yanaklarına benzer.”²⁸

Siyah saç hakkında söylenmiş şu şiirler, yüzyıllar boyunca şairlerin düşüncelerinin, zevk ve yeteneklerinin işareti olmuştur:

به سر چاه زرخندان تو آید گه گاه

زلف مشکین تو زان عارض تابنده چو ماه

“Senin ay gibi parlayan yüzündeki siyah kokulu zülfün, zaman zaman çene çukuruna gelir.”²⁹

چه خوش بوئیست می بینی مرا عنبر چنینیاید

نسیم زلف مشکینت معنبر کرد عالم را

سر زلف تو می گوید مرا چاکر چنین باید

به خدمتکاری زلفت نظامی را کمر بستم

“Senin siyah kokulu zülfünün esintisi alemlerle doldurdu; Ne hoş kokudur görüyor musun? Bana böyle amber gerek.”

Zülfünün hizmetçiliğine Nizâmî hazırdır. Senin zülfünün ucu der ki bana böyle hizmetçi gerek.”³⁰

Edîb-i Tûsî de çağdaşlarının yolunu izleyerek sevgilinin siyah saçlarından ve onun kıvrım ve bükümlerinden etkilenişini şu şekilde ifade etmiştir:

مسلم است که روزم سیاه ماند باز

به چهره گر خم زلفت دو تا ماند باز

چنانکه لکه بر رخسار ماه ماند باز

فکنده عکس دو زلف سیاه بر عارض اوس

“Yüzünde eğer zülfünün kıvrımı yine iki kat olursa; günümün yine kara kalacağı kesindir.”

Onun yanağının üzerine iki siyah zülfün yansıması düşmüştür; sanki ayın üzerindeki leke gibidir.”³¹

Hâfız da şöyle der:

که چنان زو شده ام بی سر و سامانکه میپرس

دارم از زلف سیاهش گله چندان که میپرس

“Siyah zülfünden öyle şikayetçiyim ki sorma onun yüzünden öyle perişanim ki sorma!”³²

Saçta misk ve amber karışımından yapılan ve *ğaliye* denilen kokulu ve siyah bir madde sürerlerdi. Bu yüzden zülûf hoş ve güzel kokulu olurdu. Buna ilaveten *zerire* adlı sarı bir bitkiden elde edilen bir madde de renklendirme amacıyla kullanılırdı. Ayrıca boyacılar da bu maddeyi nesnelere sarartmak için kullanırlardı. ‘Attâr’ın şiirinde yer alan ve pudraya benzeyen bu hoş ko-

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

kulu madde, muhtemelen odalara güzel koku vermesi amacıyla kullanılan ya da renk vermesi için saç üzerine dökülen bir özellik içerir: ³³

گلاب آورد بس بر روی او ریخت زریره بر شکنج موی او بیخت

“Gül suyu getirdi, çokça saçının üzerine döktü; saçlarının kıvrımlarına ise zerire ekti.” ³⁴

Saçın şekli (uzunluk- kısalık ve kıvrımlık özellikleri)

Fars edebiyatında genellikle saç uzun şekliyle övülmüş ve kıvrımlı ve bükümlü saçlara sahip sevgililer daha çok ilgi konusu olmuş, kısa ve toplanmış saçlardan nadir olarak bahsedilmiştir. Zülfün kıvrım ve bükümleriyle oluşan gönül alıcılığı en büyük faktörlerden sayılmıştır. Bu yüzden en beğenilen saç, uzun ve kıvrımlı saç olmuştur. ³⁵

من چو مظلومان از سلسله نوشروان اندر آویخته زان سلسله زلف دراز

خیره گشتی مرا کان ماه به می بردی لب روز گشتی شب کان زلف به رخ کردی باز

“Ben Nûşîrevân sülalesinden mazlûmlar gibi, o uzun saçın zinciriyle asılmışım.

O ay yüzlü dudağımı şaraba değdirince beni şaşkırttı; yüzünden zülfü açınca gece gündüz oldu.” ³⁶

Görülüyor ki uzun saç, sevgilinin, aşığa en çok etki eden bir güzellik unsuru veya aşığın, sevgilinin en hoşuna giden tarafı olarak göze çarpar.

اگر به زلف دراز تو دست ما نرسد گناه بخت پریشان و دست کوتاه ماست

“Eğer bizim elimiz senin uzun zülfüne ulaşmazsa; bizim perişan bahtımızın ve kısa elimizin günahıdır.” ³⁷

Nizâmî de sevgilinin uzun saçını şu ince kelimelerle ifade etmiştir:

دیوانه عشقم خبر از واقعه من با یار بگویند و مرا کار بر آرید

در چاه زخندان فتاد این دل مسکین خیزید و بدان زلف رسن وار بر آرید

زنجیر بسازید از آن زلف پس آنگه زنجیر کشانم به در یار بر آرید

“Aşk delisiyim, benim olayımdan sevgiliye haber veriniz ve benim işimi bitiriniz.

Onun çene çukuruna bu zavallı gönül düştü, kalkınız ve o ipe benzeyen zülüfle çıkarınız.

O zülüften zincir yapınız, ondan sonra, beni zincire vurup sevgilinin kapisına götürün.” ³⁸

Ancak birçok şaire konu olan karışık ve kıvrımlı saç hakkında da güzel ve çok sayıda beyitler vardır. Gazel ve tegazzüllerin birçoğu bu konuyla doludur.³⁹

مدامم مست می دارد نسیم جغد گیسویت خرابم می کند هر دم فریب چشم جادویت
 تو گر خواهی که جاویدان جهان یکسر بیارائی صبا را گو که بر دارد زمانی برقع از رویت
 و گر رسم فنا خواهی که از عالم بر اندازی برافشان زلف تا ریزد هزاران جان ز هر مویت
 من و باد صبا مسکین و سر گردان بیحاصل من از افسون چشم مست و اواز بوی گیسویت

“Sürekli olarak saçının kıvrımının esintisi beni sarhoş ediyor; her an büyüülü gözlerinin aldatması beni perişan ediyor.

Eğer sen her zaman dünyayı baştan sona kadar süslemek istiyorsan, sabaya senin yüzünden bir an peçeyi kaldırmasını söyle.

Eğer yok olmanın yöntemini dünyadan kaldırmak istiyorsan, saçlarını saç da senin her kılından binlerce can dökülsün.

*Ben ve saba rüzgarı zavallı, başıboş ve derbeder; ben mahmur gözle-rinden, o da saçının kokusundan büyülenmişiz.”*⁴⁰

Saçların uçları kıvrıktır. Bazen örgülü, fakat ekseriyetle dağınık haldedir. Onun perçem olan kısmı hariç, kısa haline hiç rastlanmaz. Hem de yerlerde sürünecek kadar uzundur. Sevgilinin elinde o, aşıkları oynatan, onları istenilen biçime getirmeye yarayan bir alet gibidir. Sevgili onu dağıtınca aşıklar veya aşık dağılır, perişan olur. İsterse onları bir zincirle bağlar, bu çengelle kendisine çeker veya asar.⁴¹

بخت ار مدد نماید از زلف سر بلندی بندی بپا توان زد صبر گریز پا را

*“Eğer talih yardım ederse senin saçının uzun zülfünden, onun kaçan sab-rın ayağına zincir vurulabilir.”*⁴²

در خم زلف تو دلها چه بهم ساخته اند چون نساز ند، بپای همه یک زنجیر است

*“Senin zülfünün kıvrımından nice gönüller birbirine girmiştir; nasıl gir-mesinler, hepsinin ayağına bir zincir vurmuşsun.”*⁴³

دست مشاطه اگر زلف ترا تاب دهد خون دلها گل رخسار تو را آب دهد

*“Süsleyicinin eli eğer senin zülfünü kıvrım kıvrım yaparsa; gönüllerin kanı senin gül yanağını sular.”*⁴⁴

Bazen de gönüller bu kıvrımlı zülüften şikâyet ederler.

شکایتی که دل از زلف تابدار تو داشت کم از شکایت شمع از شب دراز نبود

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

“Gönlün senin kıvrımlı zülfünden olan şikâyeti, mumun uzun geceden olan şikâyetinden az değildi.”⁴⁵

Güzellerin en belirgin özelliği olan saç, uzunluğu ve kıvrım kıvrım oluşuyla adeta bir bütünlük içerir. Onun kesilmesi ya da kısaltılması büyük bir ayıp ve başışlanamaz bir günahdır. Saçın kesilmesi ise en büyük ceza sayılmaktaydı. Nitekim iffet yolundan çıkan kadınlar bu cezaya maruz kalırlardı. Hatta o dönemlerde böyle bir cezaya maruz kalanları saçlarından tutup çekecek hakim huzuruna çıkarmak adetti.⁴⁶ Kelîm-i Kâşânî bu konuya işaretlerle şöyle demiştir:

کاری اگر ز صورت بی معنی آمدی می بود دلبری خم زلف بریده را

“Anlamsız şekil bir işe yarasa ydı zülfünün kıvrımını kesmiş dilberinki işe yarardı.”⁴⁷

Nizâmî-yî Arûzî, *Çehâr Makâle*'de Sultan Mahmud'un kölesi Ayaz'ın saçının kesilmesi hikayesinde onun önemini geniş bir şekilde anlatmıştır. Hikâye özetle şöyledir:

“Sultan Mahmud'un kölesi Ayaz'a olan muhabbeti ünlüdür. Ayaz'ın çok güzel olmadığı, fakat çok hoş ayva tüyü yüzü, jest ve mimiklerinin uyumu, aklı, ağır başlılığı ve insancıl davranışlarının onu yücelttiğini, bütün bu özellikleriyle o dönemin az rastlanan kişilerinden olduğu ve bu vasıflarından dolayı aşka varacak hayranlıklara sebebiyet verdiğini anlatırlar.

Bir gece eğlence meclisinde şarabın etkisi ve aşkın tahrikiyle Sultan Mahmud, Ayaz'ın zülfüne baktı; dönen ayın üzerinde amber kokulu bir saç, güneş gibi çehresinin üzerinde bir sümbül gördü. Zırh gibi halka halka, zincir gibi bağ bağ; her halkada binlerce gönül, her bağda yüz binlerce can. Nihayet aşk kendi kontrol dizginini elinden bıraktı ve aşklar gibi kendine çekti. O mecliste bulunan din adamı tövbe istiğfar getirerek “Ey Mahmud ! Aşk pisliğe bulaştırma” dedi. Onu dinledi ve kılıcı çekip Ayaz'a uzatarak “Al ve saçını kes.” dedi. Ayaz boyun eğdi ve kılıcı ondan alıp “Nereden keseyim?” diye sordu. “Yarısından” diye cevap verdi. Ayaz zülfü ikiye katladı, ölçtü, sonra emri yerine getirdi. Her iki zülfü de Mahmud'un önüne koydu. Sultan Mahmud sabah uyandığında yaptığını hatırladı. Ayaz'ı çağırdı ve zülfü kesilmiş gördü. Son derece pişman ve rahatsız olup bağırmasına başladı. Mahmud'un saygın haciplerinden olan Alî-yî Ğarîbî, Unsurî'ye dönüp “Sultan'ın yanına git ve onun hoşuna gidecek bir şeyler söyle” dedi. Unsurî söyleneni yaptı ve Sultan'ın huzuruna çıktı. Sultan başını kaldırıp “Unsurî, şu anda seni düşünüyordum. Ne duruma düştüğümü görüyorsun. Bu konuya uygun bir şeyler söyle.” Unsurî selamladı ve şöyle dedi:

کی عیب سر زلف بت از کاستن است چه جای به غم نشستن و خاستن است

جای طرب و نشاط و می خواستن است کاراستن سرو ز پیراستن است

“Güzelin saçını kısaltmak ne zamandan beri ayıp sayılır, üzüntüyle oturup kalkmanın yeri değil.

Eğlenme, neşe ve şarap isteme yeridir, servinin süslenmesi bezenmesindedir.”⁴⁸

Böylece saç ya da zülfü kesmek edebiyatta özel bir mazmun ortaya çıkardı. Nizâmî-yî Gencevî, şu şiirinde Mahmud ile Ayaz’ın söz konusu hikayesine işaretle şöyle demiştir:

شور دل محمود و سر زلف ایاز است آبادترین خانه که در کوی نیاز است

سر رشتهٔ جان در گره زلف بتان شد گر باز گشایی سر این رشته دراز است

دارد دو سر این رشته یکی عجز و یکی ناز زین سوخته عجز آمد وزان سوخته ناز است

“İhtiyaç olan sokakta ki en bayındır ev, Mahmud’un tedirginliği ve Ayaz’ın zülfünün ucudur.

Can ipinin ucu güzelleri zülfünün düğümündedir; eğer açarsan bu ipin ucu uzundur.

Bu ipin iki ucunda birinde zavallılık, diğesinde naz vardır; bu yanan acizliktir, o yanan nazdır.”⁴⁹

Saçın kokusu

Saçın önemli bir özelliği de kokusudur. Saç daima kokulu olarak tasavvur edilir. Şeklinden sonra onun en çok üzerinde durulan özelliğini oluşturur. Beyitlerde kokunun saça dışardan verildiği veya sürüldüğü işaretine rastlayamayız. Misk ve amber gibi kokmak, saçın sanki tabii hali gibidir. Siyah değişmez vasfı olduğu için teşbih olunduğu kokulu maddeler ve bitkiler de siyah veya koyu renktedir. Koku ile olan ilişkisi dolayısıyla hava ve rüzgar unsurunun saç ile birlikte mütalaa edilmesine ve çeşitli tasavvur ve tahayyülere birlikte mevzu oluşlarına rastlanır. Nesim veya saba yeli zülfün kokusunu getirir, bu itibarla saçtan kokusu cihetiyle bahsolununca bu iki isim de beraber zikredilir.⁵⁰

چو برشکست صبا زلف عنبرافشانش به هر شکسته که پیوست تازه شد جانش

“Seher yeli, sevgilinin amber saçan zülfünü kıvrım kıvrım yapınca, ulaştığı her kıvrımda yeni can buldu.”⁵¹

Saçın kokusunda hayat verici ve canlandırıcı bir özellik gören ve bunu işleyen beyitler vardır. Saçın bu kokulu oluş vasfı, şekli görünüşü ile de ilişkilidir. Örgülerin açılmasıyla kokunun yayılması ve ortaya çıkması bu ilgiyi kurar.⁵²

زلف مسلسل ریخته ، عنبرفشانی را ببین زنجیر عدل آویخته ، نوشیروانی را ببین

“Dökülmüş örgülü saçın amber saçıcılığına bak; Nuşîrevânın asılı adalet zincirine bak.”⁵³

Süs bakımından saç

Birçok beyitten anlaşıldığı gibi gönlü cezp etmek için saç çeşitli tarzlar-da süslüyorlardı. Zülfi-i çelipa, halka-i zülûf, şiken zülûf, halka halka, zincir-i zülûf gibi tabirler bunun işaretidir.⁵⁴

Geçmiş dönemlerde başa fes vb. giyildiği, erkeklerin kâkül veya saçlarını bunların içerisine sakladığı veya bir kısmını gösterdikleri bilinmektedir. Oysa kadınlar, saçlarını genellikle iki halka şeklinde yüzün iki tarafından aşağıya doğru sarkıtmışlardır. Bu halkalar genellikle çok ve kıvrımlıdır ve “akrep zülûf” gibi istilahlara da bu süsün işaretidir. Bazen de uzun saçları örük şeklinde başın arkasından aşağıya doğru bırakmışlardır. Bu örükler bazen bir ve bazen de birden fazla olup tekrar tek veya iki örgü şeklinde sırta doğru uzanır. Saç, sahibinin boyunun uzunluğuna da ulaştığı görülmüştür.⁵⁵

Yine o dönemlerde kadınlar kötü bir olay karşısında saçlarını koparırcasına yolarlardı. Hâkânî çocuğunun ölümü üzerine toplanan kadınlara hitaben, içlerinde saçları örülü olanlara serzenişte bulunmuş ve hoşnutsuzluğunu şu şekilde dile getirmiştir:⁵⁶

ای نهان داشتگان موی ز سر بگشاید ید وز سر موی سر آغوش بزر بگشاید

“Ey gizleyenler! Başınızdan saçı çözünüz, saçların uçlarından altından başlıklarınızı çözünüz.”⁵⁷

Burada bir takım altın ve ziynetlerin saçlara takıldığı aynı kasidenin devamında ortaya çıkıyor:

گیسوان بافته چون خوشه چه دارید هنوز بند آن خوشه که آن بافته تر بگشاید

سکه روی به ناخون بخراشید و چو زر خون به رنگ شفق از چشمه خور بگشاید

“Saçları başak gibi örülü, şimdi daha neyiniz var; ondan daha sıkı örülü o başak bağını çözünüz.

Bakır sikkeyi turnakla kazıyın ve altın gibi şafak renkli kanı güneşin kaynağından açınız.”⁵⁸

Aynı mazmunu Hâfız da kullanmıştır ve büyük olasılıkla Hâkânî'nin yu-karında geçen kasidesinden etkilenmiştir:

گیسوی چنگ ببرید به مرگ می ناب تا همه مغبجگان زلف دو تا بگشاید

نامه تعزیت دختر رز برخوانید تا حریفان همه خون از مژه ها بگشاید

“Saf şarabın ölümünden dolayı çengin saçlarını kesin de; bütün moğbeççeler, iki kat zülüflerini açsınlar.”

Üzüm kızının baş sağlığı mektubunu okuyun da; bütün rakipler kirpiklerinden kanlar saçsınlar.⁵⁹

Yine ıslak incileri altından halkalara takar, ziynet için saça asarlardı:

به گیسو در نهاده لؤلؤ زر زده بر لؤلؤ زر لؤلؤ تر

“Saçlarında altın inciler gizlemiş, altın inciler üzerine de ıslak inci koymuş.”⁶⁰

Saç Üzerine Teşbih Ve Mecazlar

Aşağıda, şekil, koku ve renk itibariyle diğer unsurlarla yapılan benzetmelerde, hayallere sebep olan en kuvvetli unsur, mümkün olduğu kadar göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

Saç sümbüle teşbih edilmiştir. Çünkü sümbül, şekil itibariyle lüle lüledir. Bu bakımdan lüle lüle, deste deste veya kıvrım kıvrım saç sümbüle benzetilir.⁶¹ Yalnız aradaki ilgi sadece şekli değildir. Aynı zamanda koku da işe dahil olur ve miski bile kıskandıracak kadar güzel koku saçar.⁶²

آن که از سنبل او غالیه تابى دارد باز با دلشدگان ناز و عتابى دارد

“Güzel kokunun canlılığını sümbülünden almış olduğu sevgili, yine âşıklara nazlanmakta, onları azarlamakta.”⁶³

Belki de bu sümbül gibi saçın kokusu ceylana güç verir ve o güzel misk kokusunu üretir.

باد بر بوی نسیم زلف سنبل در ختن نافه را چندان دم تا جگر پر خون کند

“Rüzgâr! Sümbül gibi zülfün kokusunu Hutun'e götür, ceylana öyle bir nefes ver ki ciğeri kan dolsun.”⁶⁴

Guy u çevgan oyunundan hareketle, kıvrılmış zülfü çevgana benzetirler.⁶⁵ Saç ile çevgan arasında ilk bakışta görülen uzunluk, uç kıvrıklığı gibi şekli benzetişlerin yanı sıra başka unsurlara dayanan benzetme yönleri şunlardır: Aşğın canı ve gönlü birer toptur. Sevgilinin saçı bunlar için birer çevgan gibidir.⁶⁶

از کف ترکی سیاه چشم پری روی قامت چون سرو و زلفکانش چوگان

“O siyah gözlü, peri yüzlü, servi boylu, çevgan zülüflü güzelin elinden aman.”⁶⁷

Çevganın konu edildiği bir çok beyitte, aşk meydana benzetilir, aşık gönlünü ortaya koyar, zülûf onu top etmek için çevgan olur; muhabbet meydanı-

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

na da aşğın oyunu, sevgilinin saçının çevganına başını ya da gönlünü top etmektedir.

آن که دل من چو گوی در خم چو گویست موقوف آزادگان بر سر میدان اوست

“Özgürlerin durağı, gönlümün, çevganının kıvrımında top gibi olduğu sevgilinin meydanının başındadır.”⁶⁸

Saçı kemende, bende ve tuzağa benzetirler.⁶⁹ Bu maddelerin hepsi birtakım varlıkları yakalamak için olup sahip buldukları veya aldıkları şekil itibarıyla ya halka halindedir veya uçları kıvrıktır. Bu bakımdan saçın bilhassa uç kısımlarıyla olan benzerlikleri açıktır.⁷⁰

به کمند سر زلف نه من افتادم و بس که به هر حلقه مو یت گرفتاری هست

“*Senin zülfüünün kemendine sadece ben takılmadım; senin saçının her halkasında bir esir vardır.*”⁷¹

Kemend ile genellikle cellad kemendi veya av kemendi zikredilmektedir. Bu manada zülfüün, aşğın gönlünü ve canını avladığı ve bunun için de benleri yem olarak kullandığı ifade edilir.⁷²

زلف او دامست و خالش دانه آن دام و من بر امید دانه ای افتاده ام در دام دوست

“Onun saçı tuzak, beni o tuzakta tanedir. Ben bir tane ümidiyle dostun tuzağına düşmüşüm.”⁷³

Saçı siyahlıkta küfre, geceye ve hinduya benzetirler. Eskiden suçluyu kâfirlere astırırlardı. Zülfüün hayalini sineden çıkaramayan aşık da gönlünü iki zülfü karşısında zebun etmiştir ve zülfe düşürüp iki kafire teslim etmiştir.⁷⁴

بفریفتی از دور دلم را به دو عیهر بستى به دو زنجیر و سپردى به دو کافر

“Uzaktan gönlümü iki dolgun saçla aldattın; onlarla beni iki zincire vurdun ve iki kâfire teslim ettin.”⁷⁵

Hindu kelimesiyle kastedilen siyah renk, mecaz-ı mürsel yoluyla ortaya çıkmaktadır.

از چشم تو و زلف تو افتاده مرا دل یکباره به چنگال دو جادوی و دو هندوی

“*Senin gözün ve zülfüünden dolayı benim gönlüm bütünüyle iki büyücünün ve iki hindunun pençesine düşmüştür.*”⁷⁶

Küfürle kastedilen renk niteliği mecazidir. Müslümanlarca kâfirler ve gayrimüslimler, İslam dininin ortaya koyduğu hakikati kabul etmedikleri için ışık ve aydınlıktan mahrum, içleri karanlık sayılan kimselerdir.⁷⁷

کفر زلفش ره دین می زد و آن سنگین دل در پی اش مشعلی از چهره برافروخته بود

“Zülfünün küfrü, din yolunu kesmekte. O taş yürekliğin yüzü, arkasından yüzüyle bir meşale gibi aydınlatmaktaydı.”⁷⁸

Saçın şekil itibarıyla çokluk içinde bulunması hali de bu küfür teşbihini sağlayan taraflardandır. İmanın zıddı olan küfür, sıkıntı, bela ve karanlıkta kalmaktadır.⁷⁹

ز کفر زلف تو دل ره نمی برد بیرون که راه پر خم و پیچ و محل تاریکیست

“Senin zülfünün küfründen gönül dışarı çıkmaya yol bulamıyor, çünkü yol kıvrımlarla dolu ve karanlık bir yerdir.”⁸⁰

Küfür, kâfir gibi kelimelerin geçtiği beyitlerin genelinde tasavvufi bir mana da gözetilmektedir.

Saçın uzunluğu şekil itibarıyla yılanla benzetilir. Gönül sevgilinin saçıyla oynamak, ona dolaşmak ister. Fakat bu, göz göre göre yılanla oynamak gibidir ve sonu çok tehlikeli olur. Bu sebeple saçın yanında leb: (dudak)le tiryâk: (panzehir)e benzetilmektedir.⁸¹

دل ما را که ز م ار سر زلف تو بخست از لب خود به شفاخانه تریاک انداز

“Yılanla benzer zülfünden zehirlenen gönlümüzü dudağınla tedavi et, bir panzehir ver.”⁸²

ج (cim), د (dal), ل (lam) : Sevgilinin zülfünün kıvrık oluşuyla ilgili olarak ortaya atılan teşbih unsurlarından bazıları da yukarıda saydığımız harflerdir. Burada şöyle bir benzetme yapılabilir; zülûf, cemel kelimesinin ilk harfi olan “cim” gibidir. Yüzdeki ben ise bu cim harfinin, süslü bir şekilde yerleştirilmiş noktasıdır. Diğerlerinden dal ve lam da eğriliklerinden dolayı zülûf ile ilgi kurulmuştur.⁸³

دامست تو را زلف و چو دامست حقیقت زیرا که الف باشد و گه میم و گهی دال

“Gerçekten senin zülfün tuzaktır ve tuzak gibidir, çünkü bazen elif, bazen mim ve bazen de dal'a benziyor.”⁸⁴

Zülf-i dota; iki kat anlamına gelen bu kelimenin içerdiği mana, kıvrım içinde kıvrımlı zülûftür.⁸⁵

کس نیست که افتاده آن زلف دو تا نیست در رهگذر کیست که دامی ز بلا نیست

“Hiç kimse yok ki iki kat zülfe düşmüş olmasın. Yolunun uğrağında bir bela tuzağı bulunmayan kim var?”⁸⁶

FARS EDEBİYATINDA SAÇ

Çin, şiken (*zülfin kıvrımı*); kıvrım ve büküm manalarını karşılayan kelimelerden biri ise “çin” dir. Bu kelimenin iki manaya geldiği ve diğer manası olan Çin ülkesinin saçların en çok koktuğu söylenen miskin elde edildiği bir bölgeyi içinde bulundurması itibariyle beyitlerde bu kelimeye sıkça rastlanır.⁸⁷

تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف او زان سفر دراز خود عزم وطن نمی کند

“Benim bu haylaz gönlüm benim yanımdan gidip de onun zülfinün bükümüne girince, bu uzun seferinden vatanına dönmek istemez.”⁸⁸

Saçın menekşe ile kullanılışı da, onu siyah olan rengiyle, gece mefhumundan sonra saçta müşebbehünbih olan unsurların başında gelmektedir. Aradaki asıl benzerlik renktir.⁸⁹

بنفشه زلفی و سیمین بر و عقیقی لب به روی مایهٔ روز و به موی مایهٔ شب

“Menekşe zülüflü, beyaz tenli, akik dudaklı; yüz bakımından gündüz, saç bakımından gece kaynağı”⁹⁰

Salib, haç, istavroz manasına gelen *çelipa*, sevgilinin saçına matuftur. Kavisli olması hasebiyle saçta teşbih yapılır.⁹¹

من کیسوی آشفته ندانم چه گیاهست از موی به جز زلف چلیپا نشناسم

“Bu perişan saçın hangi bitkiden olduğunu bilmem; ben sadece çelipa gibi kıvrımlı zülfü tanırım.”⁹²

Girih ya da girih girih; *dolaşık saç* ile ilgili kelimeler üzerindeki tevriyeler, saçın şekli özellikleri ile ilgili teşbih ve istiareler, hayal sistemine hareket noktası olmaktadır. Şekil yönüyle “girih” kelimesi *düğüm* manasıyla aşğın boynunda düğüm münasebetinden gelen bir hayaldir.⁹³

ما دل اسیر زلف گره گیر کرده ایم دیوانه را مق بخ زنجیر کرده ایم

“Biz gönlümüzü düğüm düğüm zülfüne esir etmişiz; deliyi de zincire vurmuşuz.”⁹⁴

Zincir; saç ile zincir arasında uzunluk ve örgülü olmak bakımından açık benzerlik vardır. Saçın zincire teşbihi, zincir ile ilgili hususlar vech-i şebeh olarak zikredilebilir. Çünkü esirler zincirle bağlanırlar; yanağın üzerindeki gönüller de zincire vurulmuş esirlere benzetilir.⁹⁵

اگرچه سلسلهٔ ما به عشق پیوسته ست ز زلف سلسله ای بر گلوی ما بگذار

“Her ne kadar bizim silsilemiz aşka bağlıysa da, sen bizim boynumuza saçtan bir zincir vur.”⁹⁶

گهی ز نرگس مست تو هوش در زندان گهی ز فتنه زلف تو عقل در زنجیر

“*Bazen senin sarhoş gözünden dolayı zekâ zindanda, bazen de senin zül-fünün fitnesinden dolayı akıl zincirde*”⁹⁷

Gönül, aşığın saçına bağlanmak isteği veya bağlı olduğu için divane olmaktadır.

عشاق که آواره صحرای جنون اند باشد همه را سلسله زلف تو باعث

“*Deliler çölünde başı boş gezen aşıkların hepsine senin saçının zinciri sebep olmuştur.*”⁹⁸

Duman; aşık zül-fün ve yanağın hasretiyle, uzaklarda, gündüz duman gece ateş yalazını gözler; yani dumana ve ateş bakarak avunur.⁹⁹

شکارم کرد زلف او چو آتش سرخ زانم در گردن کمند زلف دودآسای او دارم

“*Onun zül-fü benî avladı, yüzüm ateş gibi kızardı; onun dumanlı saçının kemendi de boynumdadır*”¹⁰⁰

Atmış zül-f, *kement*: saçın kement tasavvurunda en belirgin husus, asılma, can vermedir. Sevgilinin bu unsurlara benzetilen saçında can veren, aşığın gönlü ve canıdır. Gönül saç kemendiyle yakalanmış ve esir edilmiştir.¹⁰¹

جهانی جان خراب از چشم مستش دل خلقی اسیر زلف شستش

*Onun sarhoş gözünden bir âlemin canı da harap olmuş, bir halkın gönlü de, onun zül-fünün kemendinin esiri.*¹⁰²

¹ Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 336.

² Neşat, Seyyid Muhammed, “*Fars Edebiyatında Zül-f*” *Vahid*, IX, Tahran 1348 hş, s. 736.

³ Neşat, a.g.e., s. 737; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât*, Tahran 1375 hş., I, 564; İpekten, Haluk, *Fuzûlî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1973, s. 142-143; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s.336.

⁴ Kurnaz, Cemal, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1996, s. 215; Rami, *Enisu'l-uşşak*, s. 6.

⁵ Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-i Dihhudâ*, Tahran 1339 hş., LIII, 414; Mu'în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1371 hş., II, 1744-45; Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., V, 3865; Hacetî, Hamîde “*Endam-i Âşık ve Mâ'sûk der Edeb-i Fârsî*” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Komisyon*, Tahran 1381 hş, II, 151; Şükün, Ziya, *Farsça Türkçe Lûgat/Gencineî Güftar Ferheng-i Ziya*, İstanbul, 1996, II, 1077; Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s.336.

⁶ Rami, Şerafeddin, *Enisu'l-uşşak* (çev. Turgut Karabey, Numan Külekçi, Habîb İdrîsî), Ankara 1994, s. 7.

⁷ Rami, a.g.e., s. 7; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 152.

- ⁸ Rami, *Enisu'l-uşşak*, s. 7.
- ⁹ Hacetî, “Endam-i Âşık ve Mâ’sûk der Edeb-i Fârsî” *Ferhenknâme-yi Edeb-i Farsi*, II, 156; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 401.
- ¹⁰ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, (nşr. Seyyid Ebu'l Kâsım İncû-yi Şîrâzî), Tahran 1367 hş., s. 48.
- ¹¹ Rami, *Enisu'l-uşşak*, s. 7.
- ¹² Rami, a.g.e., s.7.
- ¹³ Rami, a.g.e., s.8; Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 2001, s.159.
- ¹⁴ Rami, *Enisu'l-uşşak*, s.8.
- ¹⁵ Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*, s. 295.
- ¹⁶ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 191.
- ¹⁷ Rami, *Enisu'l-uşşak*, s.9.
- ¹⁸ Rami, a.g.e., s.10.
- ¹⁹ Sefercioğlu, M. Nejat, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, Ankara 2001, s.147; Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*, s. 215.
- ²⁰ Rami, *Enisu'l- uşşak*, s. 6.
- ²¹ Rami, a.g.e., s. 6; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât*, Tahran 1375 hş.,I, 568.
- ²² Rami, *Enisu'l-uşşak*, s. 6.
- ²³ Rami, a.g.e., s. 6; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât*, I, 566; Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-i Dihhuda*, XL, 56.
- ²⁴ Rami, *Enisu'l-uşşak*, s. 6.
- ²⁵ Rami a.g.e., s. 6.
- ²⁶ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, 737; Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 161; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s.336.
- ²⁷ Çavuşoğlu, Mehmet, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1971, s.113.
- ²⁸ Lazard, Gilbert, *Perâkende-yi Kadîmterîn Şu'arâ-yi Fârsî*, Tahran 1341 hş., s. 147.
- ²⁹ Ferruhî-yi Sîstânî, *Dîvân-i Hekîm Ferruhî-yi Sîstânî*, (nşr. Muhammedi-i Debîrsiyâkî), Tahran 1371 hş., s. 351 ; (Burada siyah ve kokulu saç tanımlayan مشکین kelimesi, Asya'nın yüksek dağlarında yaşayan bir cins ceylanın karın derisi altındaki bir bezden çıkarılan, güzel kokulu bir madde olan miskle aynı anlamı taşır. (Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 286.))
- ³⁰ Nizâmî-yi Gencevî, *Dîvân-i Kasâvid ve Gazelliyât-i Nizâmî-yi Gencevî*, (nşr. Sa'îd-i Nefîsî), Tahran 1368, s.288.; (Amber, ada balığının bağırsaklarından toplanan, yumuşak ve misk gibi kokan, kara renkte bir maddedir. (Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s.30.))
- ³¹ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 738-739.
- ³² Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, (nşr. Seyyid Ebu'l Kâsım İncû-yi Şîrâzî), Tahran 1367 hş., 140.
- ³³ Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 565.
- ³⁴ Şemîsâ, a.g.e., I, 565.
- ³⁵ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 739. Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 565.
- ³⁶ Ferruhî-yi Sîstânî, *Dîvân-i Hekîm Ferruhî-yi Sîstânî*, s. 199.
- ³⁷ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, 26.
- ³⁸ Nizâmî-yi Gencevî, *Dîvân-i Kasâvid ve Gazelliyât-i Nizâmî-yi Gencevî*, s. 291-292.
- ³⁹ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 740.
- ⁴⁰ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 41.
- ⁴¹ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 160.
- ⁴² Furûğî-yi Bîstâmî, *Dîvân-i Furûğî-yi Bîstâmî*, (nşr. M. Dervîş), Tahran 1367 hş., s. 18.
- ⁴³ www. Ganj-e Sokhan, Electronic Library of Persian Poetry, Tahran 2002.

- ⁴⁴ www. Ganj-e Sokhan.
- ⁴⁵ www. Ganj-e Sokhan.
- ⁴⁶ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 741; Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 568.
- ⁴⁷ www. Ganj-e Sokhan
- ⁴⁸ Nizâmî-yi Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed-i Kazvînî), Tahran 1374 hş., s. 55-57; Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 742.
- ⁴⁹ Nizâmî-yi Gencevî, *Dîvân-i Kasâyid ve Ğazelliyât-i Nizâmî-yi Gencevî*, s. 269.
- ⁵⁰ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 161; Çavuşoğlu, *Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili*, s.117.
- ⁵¹ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s.146.
- ⁵² Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 162.
- ⁵³ Furûġî-yi Bistâmî, *Dîvân-i Furûġî-yi Bistâmî*, s.184.
- ⁵⁴ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 744.
- ⁵⁵ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 745.
- ⁵⁶ Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 567; Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 745.
- ⁵⁷ Hâkanî-yi Şîrvânî, *Dîvân-i Hâkanî-yi Şîrvânî*, (nşr. Mîr Celâluddîn-i Kezzâzî), Tahran 1375 hş., II, 239.
- ⁵⁸ Neşat, “Fars Edebiyatında Zülûf” *Vahid*, s. 745, Hâkanî-yi Şîrvânî, *Dîvân-i Hâkanî-yi Şîrvânî*, II, 240.
- ⁵⁹ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 56.
- ⁶⁰ Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 567.
- ⁶¹ Çavuşoğlu, *Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili*, s.118.
- ⁶² Hacetî, “Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 152.
- ⁶³ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 47.
- ⁶⁴ Selmân-i Sâvecî, *Külliyât-i Selman-i Sâvecî*, (nşr. Dr. Abbâsî-yi Vefâyî) Tahran 1376, s.307.
- ⁶⁵ Hacetî, “Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 152.
- ⁶⁶ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 165.
- ⁶⁷ Rûdekî-yi Semerkandî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, (nşr. Sa'îd-i Nefisî), Tahran 1373 hş., s.100.
- ⁶⁸ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, (nşr. Abbâs İkbâl-i Eştîyânî), Tahran****, s. 808.
- ⁶⁹ Hacetî, “Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 152.
- ⁷⁰ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 169.
- ⁷¹ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, 654.
- ⁷² Çavuşoğlu, *Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili*, s.103.
- ⁷³ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 42.
- ⁷⁴ Çavuşoğlu, *Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili*, s.115.
- ⁷⁵ Hacetî, “Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 153.
- ⁷⁶ Hacetî, “Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 153.
- ⁷⁷ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 181.
- ⁷⁸ Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s.78.
- ⁷⁹ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 181; Sefercioğlu, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, s.157.
- ⁸⁰ www. Ganj-e Sokhan.

- ⁸¹ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 152; Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 164; Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, s.104.
- ⁸² Hâfız-i Şîrâzî, *Divân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 136.
- ⁸³ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154; Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 168.
- ⁸⁴ www. Ganj-e Sokhan.
- ⁸⁵ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154.
- ⁸⁶ Hâfız-i Şîrâzî, *Divân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 38.
- ⁸⁷ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 175- 176.
- ⁸⁸ Hâfız-i Şîrâzî, *Divân-i Hâce Hâfız-i Şîrâzî*, s. 91.
- ⁸⁹ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 180; Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, I, 568.
- ⁹⁰ www. Ganj-e Sokhan.
- ⁹¹ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154.
- ⁹² Hacetî, a.g.e., II, 154.
- ⁹³ Çavuşoğlu, *Necati bey Divanı'nın Tahlili*, s. 107.
- ⁹⁴ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154.
- ⁹⁵ Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s. 164.
- ⁹⁶ Sa'ib-i Tebrîzî, *Divân-i Sa'ib-i Tebrîzî* (nşr. Cihângîr-i Mansûr), Tahran 1378, II, 942.
- ⁹⁷ Gökhan, Asuman, *Fasihî-yi Herevî, Hayatı, Divanının Tenkitli Metni ve Tahlili* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2004, s. 23.
- ⁹⁸ Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154.
- ⁹⁹ Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, s.115.
- ¹⁰⁰ Hâkanî-yi Şîrvânî, *Divân-i Hâkanî-yi Şîrvânî*, II, 946.
- ¹⁰¹ Sefercioğlu, *Nev'i Divanı'nın Tahlili*, s.152; Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, s.169.
- ¹⁰² Hacetî, “ Endam-i Aşık ve Maşuk der Edeb-i Farsî” *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 154.

İRAK TARİH EKOLÜ*

A.A. DURİ

Çeviri: H. İBRAHİM GÖK**

Özet: İslâm tarih yazıcılığı, İslâm kültürünün bir parçası olarak ortaya çıkmış ve temelde Hadîs ve kabile geleneklerinden beslenerek şekillenmiştir. Irak'taki Kûfe ve Basra, Medine'de temsil edilen Hadîs metoduna mukabil kabile çizgisinde bir yaklaşımın yerleştiği bilim merkezleri oldular. Burada şecereler, şiirler, kabilelere ait ahbâr ve rivâyetler yazılı hale getirildiler. Bunları derleyen râviler, sonraki tarihçilere hem malzeme sağladılar hem de onlar için bir örnek oluşturdular. Kabileci tarz tarihçilerin ilk örneklerini ahbâriler denen ve içinde Ebû Mihnef, Avâne b. el-Hakem, el-Medâinî gibi isimlerin bulunduğu tarihçiler oluşturmuştur. Bu geleneğin temsilcileri, ümmet fikrinin yanı sıra Irak'la ilgili konulara özel bir önem verdiler. İşte Irak'ta bu suretle ortaya çıkan bu tarih anlayışı İslâm tarihçiliğinde bir ekolün doğmasına yol açtı. Bu makalede de Irak'ta doğan bu tarih ekolünün IX. yüzyıla kadar olan durumu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih yazımı, İslâm tarihçiliği, kabile tarzı, ahbâriler, Irak.

“The Iraq School of History to the Ninth Century - a Sketch”

Summary: Islamic historiography appeared as a part of Islamic culture and formed that providing mainly from traditions of hadith and tribe. Kufa and Basra in Iraq, on the contrary to the hadith line that was represented in Medina, became centers of science in which the tribal line was settled. Geneologies, poems, tribal reports and anecdotes were written. The râvis who collected them both provided materials and made samples for the historians who were their successors. The first examples of tribal historians known as ahbârîs; there were historians named Abû Mikhnaf, Awâne b. al-Hakam, al-Madâ'inî in them. The representative of this traditions has placed a special importance on subject related to Iraq in addition to the Umma idea. This comprehension of history revealed this way in Iraq caused to rise of a new school in Islamic historiography. In this study, status of this new school revealed in Iraq untill IX.th century is evaluated.

Keywords : Historiography, Islamic historiography, tribal line, ahbârîs, Iraq.

* Çevirisi yapılan bu makalenin İngilizce aslı, “The Iraq School of History to the Ninth Century- A Sketch” adıyla, *Historians of The Middle East*, Ed. B. Lewis – P.M. Holt, London 1962, 47.-53. sayfalar arasında yer almaktadır.

**Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü higok@yahoo.com

Müslüman tarihçiliği, Müslüman kültürünün bir parçasıdır ve ancak diğer kültürel etkinlikler ve gelişmeler hesaba katılarak incelendiği zaman anlaşılabilir. Onu tek başına incelemek, doğuşu ve gelişimi hakkında cüzî ve muğlak bir düşünceye yol açar.

Müslüman tarihçiliği, İslâmiyet'in doğuşundan sonra ortaya çıkmıştır. İslâm öncesi faaliyetler - *Eyyâm* ve şecere hikâyeleri - tarih fikrini değil, ilginin sınırını ve tahkiye tekniğinin başlangıcını gösterir.

Tarih çalışmalarının başlangıcı genel olarak birbirinden farklı iki yol izlemiştir: *hadîs* üslûbunu ve bir bakıma İslâm öncesi faaliyetlerin bir devamı olan aşiret üslûbunu. Bu iki tarz, ilk dönem İslâmî toplumda hayatın bütün veçhelerine nüfuz eden iki büyük akımı yansıtmaktadır: İslâmî ve kabileci. Her iki tarz da yaygın bir biçimde ayrı merkezlerde örnek alınmıştır: *Hadîs*, ilk olarak İslâmiyet'in beşiği olan Medine'de; kabileci olan da ilkin kabile geleneğinin merkezleri ve yeni garnizon kentleri olan Kûfe ve Basra'da. Medine, Kûfe ve Basra İslâmiyet'in ilk dönemlerinde bilimin merkezleriydiler.

İslâmî tarz burada bizi ilgilendirmiyor. Onun, Urve b. ez-Zübeyr'le başlayarak Hz. Peygamber'in kariyerine özel bir dikkat gösteren, hemen ardından ilk dönem İslâm tarihini incelemeye koyulan ve *megâzi* alimlerinin bir okulunu oluşturan Hadisçilerle başladığını söylemek kafi gelir. Buna ilaveten, Hz. Peygamber ve fetihler hakkındaki hikâye ve kıssalar anlatılmış ve dolaşıma sokulmuştur. Bununla birlikte bunlar, herhangi bir tarih tarzı başlatmadı; daha sonra özellikle İbn İshak'a bazı veriler sağladı ve ciddi alimlerce şüpheyle karşılandı. Bu okulun kritik başlangıcı, onların müellif ve habercilerin tetkiki konusunda yaptıkları vurguda gösterilmektedir. Hicrî I. yüzyılın sonuna kadar *sîret* dizileri ortaya çıkmış ve büyük miktarda temel malzeme toplanmıştır. Bunu müteakip, birçok *kıssa* araya girmiş ve basit, olaylara bağlı bilgiden, övgüye doğru bir eğilim açıkça kendini göstermiştir. Notların kayda geçirilmesi oldukça erken başladı; Hicrî I. yüzyılın sonlarında Zuhri tarafından ortaya kondu ve kaynaklar bundan böyle hem şifahi, hem yazılı hale geldi.

Tarihin kabileci türü, kabileyile ilgili faaliyet ve işlerle ilgilenmekten doğmuştur. Kavram ve tarz olarak *Eyyâm* hikâyelerinin ve nesep bilimsel rivâyetlerin doğrudan bir devamı idi, başlıca İslâm'daki yeni *Eyyâm* savaşlarına ve fetihlerine yöneltildi.

Arap kültürü temelde şifahi idi, onun belgesel delili şiirdi ve geleneklerin muhafazasında en iyi vasıta idi. Hîre ve Yemen (Himyerîler) krallarının arşiv ve kayıtları ile Yemen'deki bazı ailelerce muhafaza edilen ve sonradan yararlanılmış olan soy kütükleri ve kayıtlara dair referanslar istisnadır¹.

Kıssalar ilk olarak *mecâlîste* (sosyal toplantılar) anlatılmıştı ve genellikle ailenin ya da kabilenin ortak malı idiler. Şiir *râvîleri* (*ruvât*) ya da kabile yaşlıları (*meşâyih*) gibi bazı kimseler, belli başlı aktarıcılar [reporters]* oldular. Başlangıçta kimi kıssa ya da rivâyetlerin (*rivâyât*, *ahbâr*) müellif zincirleri (*isnâd*) yoktu. Bunlar, genel kültürün ve ortak ilginin bir parçası olmaya de-

vam ettiler. Bu tür sözlü gelenekler, çoğunlukla şiirle, eskiden olduğu gibi İslâmiyet'in ilk dönemlerinde de dolaşımında kalmaya devam etti². Kûfe ve Basra, büyük kabile merkezleri ve çöl ile doğrudan ve sürekli temas halinde olduklarından şifahî geleneklerin dolaşımında önemli bir rol oynadılar.

İslâmiyet ve kabilelerin şehirlerde yerleşmeleri, kabileleri daha yakın bir işbirliği içerisinde bir araya getirerek yeni merakları besledi ve okuma ve yazmanın yayılmasına yol açtı. Birinci asrın sonundan evvel ve ikinci asrın ilk yarısı boyunca, yazmayı teşvik eden, akılda kalmayı kolaylaştıran ya da gelenekleri muhafaza etmeye şahadet eden bol miktarda kanıt vardır³. Yazma süreci de şifahî rivâyetlerle birlikte başlamıştı.

Hicrî II. yüzyılın başlarında, biz, soy kütükleri ve kabilelerinin işlerinde bilgili kimseler (*eşyâh, ruvât*) ile şecereler, şiir ve muhtemelen bazı kabilelerin *ahbârını* içeren kabile monografilerini (*kütüb*) görüyoruz. Bunlar, oldukça muhtemel bir biçimde bazı *râvîler* tarafından toplandılar ve daima o kabilenin ortak malı sayıldılar. Hammâd er-Râviye (ö.156 / 772), Kureş ve Sakîf'in *kütübüne* sahip olurken, Şair Tirimmâh (ö.105/723), Temîm'in *kitâbını* aktarmaktadır⁴. Bu monografiler ve *râvîler*, daha sonraki tarihçiler için malzeme sağlamışlardır.

Râvîlerin merakı zamanla daha da arttı. Bir *misra*** ilişkin mahalli yurt-severlik, bir kentte birçok kabileyle bir arada yaşama ve kabile siyaseti, onlar üzerinde etkili olmuştur. Bunların yanı sıra bir imparatorluğun doğuşu ve tarihsel bir rol oynama hissiyatı yeni bir bilinçlenmeyi doğurdu. Bütün bunlar basit kabile *râvîlerinden* ilk tarihçilere geçiş sürecini açıklamaya yardım etmektedir.

Hicrî II. yüzyılın ortalarına doğru, birçok tarihsel eser yahut zengin miktarda tarihsel anlatı bırakmış olan bilgili *râvî-ahbâriler*, nesep bilimciler ve filologlarla karşılaşılıyor. Bu, çeşitli sahalarda şiir, *ahbâr*, ve *hadîs* toplama-ya başlayan alimlerin öncülük ettiği bir dönemdi. Ebû Amr b. el-Alâ (ö.154/770) ve Hammad er-Râviye (ö.156/772), başlıca İslâm öncesi Arab kabile *râvîlerinden* ve kabile monografilerinden şiir, *ahbâr* ve jeneolojik veriler topladılar ve eserlerini koruma altına almak amacıyla yazmaya başvurudular⁵. Bu dönemden itibaren biz, çeşitli vilayetlerde yapılmış ilk *hadîs* koleksiyonlarına ve *Sîret* konusunda yazılmış ilk eserlere sahip durumdayız. Bütün bunlar, tarihsel çalışmaların bir paya sahip olduğu kültürel gelişmenin genel bir görünümüne işaret etmektedir. *Ahbâriler* ve bilgili *ruvât*, bizim ilk tarihçilerimizdirler.

Tipki *Sîret* edebiyatında İbn İshak'ın büyük oranda dayandığı, Zuhri misâli seleflerini bildiğimiz gibi, *ahbârilerin* de belli bazı *râvîlerden* büyük miktarda ilham aldıklarını anlıyoruz. Nitekim, Seyf b. Ömer, Taberî'de aktarıldığı şekliyle, kendilerinden yararlandığı altmışın üzerindeki *râvî'nin* dışın-da, ağırlıklı olarak, her birinden yüzün üzerinde haber aktardığı Talha b. el-A'lem ile Muhammed b. Abdullah'a dayanmaktadır⁶. Bu *râvîler*, sadece bir kabileye ait malumatla değil, hâdiselerle veya sosyal meselelerle de ilgilen-

mişlerdir. Bir kabilenin sınırları ötesine geçen nesep alimleri bu kategoriye girerler. Onların yanı sıra kabile *râvîleri* de yer almıştır.

Böylece *ahbârîler*, kabileci tarzdaki ilk tarihçilerdi. Onlar, bir hâdiseye ya da bir mevzuyla ilgili rivâyetlerin toplanmasında ve bunları uygun bir monografide bir araya getirmede, kısaca *râvîlerinden* ayrılırlar. Ebû Mihnef (ö.157/ 774), Avâne b. el-Hakem (ö.147/ 764), Seyf b. Ömer (ö.180/ 796) ve son olarak önde gelen temsilcisi el-Medâ'inî bu *ahbârîler* arasında idi.

Bu *ahbârîler*, *Ümmet*in işlerine gösterdikleri ilginin yanı sıra Irak'la ilgili konulara da özel bir önem verirler. *Ümmet* hayatının birliği ve sürekliliği te-lakkisi dikkat çekicidir. Bunların yanı sıra Arap tarihinin sürekliliği de hisse-dilmektedir. Seyf, *Riddeyi* fetihlerle birleştirdi; Avâne, ilk asrı boyunca İslâm tarihi ile ilgilendi: Ortodoks halifeler, *Ridde* ve fetihler, iç savaş ve Irak'la ilgili konular ile Abdülmelik'e kadar Suriye; Ebû Mihnef, Sıffin'e kadar ilk dönem İslâm tarihini inceledi ve daha sonra Emevî döneminin sonuna kadar Irak'la ilgili konulara devam etti; Medâ'inî, *Cahiliyye* dönemi ile başlayıp Hicrî III. yüzyılın başlangıcına kadar giderek Arap tarihinin siyasî, edebî, sosyal v.b. bütün alanlarında gezindi.

Dolayısıyla, kabile değil, *Ümmet* ilgi odağıdır. Onların çalışmalarında başka fikirler de görülebilir. Biz, Emevîler'in yaydığı sosyal meselelerdeki kader fikri ile, muhalif zümrelere beyan edilen insanî mesuliyet ve özgürlük fikirleri arasında çatışmayı fark ediyoruz. Avâne, Emevî düşüncesini izah eder: Yezid, Emevî iktidarını Allah'a bağlamaktadır⁷, Osman, hakimiyetin Abdülmelik ve oğullarına geçeceğini haber vermiştir⁸. Bu, özellikle Hüseyin'in ayaklanması ile *Tevvâbûn* hareketi hakkındaki rivâyetlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman Ebû Mihnef'in tarzına aykırı bir durumdur.

Onların eserlerinde *imâmın* hakları (Emevî bakış açısından) ve onun bağlılık ve sadakat iddiası konularındaki vurgu, başka konuları (eyaletle, kabileyle v.s. ile ilgili) devletin üzerine yerleştiren muhalif partizan veya kabileci tutumla beraber, devlet kavramı yansıtılır. Emevîler'e karşı ayaklanmalar, övülmese bile kınanmaz da. Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı çıkışı (Nasr b. Müzâhim'in yaptığı gibi) tenkit edildiğinde bile bu, devlet kavramından ziyade, hizip çizgisinde olmuştur⁹. Şimdiye kadar muhafaza edilen kısımlar, büyük ılımlılık gösterirler. O tarihçiler, partizanlık peşine düşmediler ve sadece tek bir görüşün temsilcileri olmadılar. Bu eserlerden (özellikle Taberî ve Belâzurî'de) seçim yapma süreci, müfrit rivâyetlerin kimisini dışarıda bırakmış olmalıdır. Fakat biz karşı görüşteki anlatıya (*rivâyet*) atfedilen öneme ve bilimsel muhakemenin empoze ettiği disipline dair açıklama bulabiliriz.

Parti, eyalet ve kabilenin kendi nüfuzları vardı. Ebû Mihnef'de, Hz. Ali¹⁰ ve Irak'a¹¹ sempati duyulduğunu ve bazı kabileci övgülere yer verildiğini fark ediyoruz. Nitekim onun Sıffin hakkındaki nakillerinde kabilelerin başarıları açıkça belirtilmiştir. Seyf, Irak'ın fethinde kabilelerin rollerini açıklar ve Temîm kabilesinin rolü üzerinde durur¹². Avâne, Osman yanlısı olarak kabul edilir. O açıkça Emevî rivâyetlerini verir ve ara sıra da iç meselelerden bahseder¹³. Bununla birlikte bazı kayıtlar açıkça Emevî karşıtıdır¹⁴.

Ahbâriler, rivâyetleri bir araya getirmek için geniş çaplı bir araştırmayı sürdürmek zorundaydılar. Bu bakımdan aile rivâyetlerini, buldukları eyaletteki kabile rivâyetlerini ve geniş miktarda münferit malumatı kullandılar. Bu rivâyetleri, olaylarla bağlantısı olan başka eyaletlerdekilere tamamlamak zorunda kaldılar, böylece Suriye, Medine ve Arabistan’daki rivâyetleri sunabildiler. Ebû Mihnef, aile rivâyetleri kadar, Ezd, Nemîr, Muhârib ve Temîm kabilelerine mensup yaşlı insanların rivâyetlerini kullandı¹⁵. O, olaylara karışanların ve çok sayıda başka kişinin anlattıklarını aktarmaktadır¹⁶. Onun, Sıffin, Müslim b. Akîl ve Kerbelâ bahisleri için şahitleri, esasen Kûffî’deydi; fakat bunlar, Alevî, Suriyeli ve Medinelî rivâyetlerle tamamlanmışlardır¹⁷. Seyf b. Ömer, özellikle fetihler konusunda Medine ve Suriye kökenli rivâyetlerle desteklenen Kûffî rivâyetlerine dayanmaktadır. *Ridde* olayında Kûfe, Arabistan ve Medine’ye ait rivâyetlere güvenir. Hişam b. Urve ve Musa b. Ukbe, onun Medinelî şahitleri arasındadır. Çoğu nakillerin geçmişi, olaylara karışanlara kadar uzanır¹⁸. Avâne, aile rivâyetlerini, Kelbî kabilesi ile başka kabilelerin rivâyetlerini, Suriyeli ve Emevî rivâyetlerini ve daha başka pek çok söyleneceyi kullanmaktadır¹⁹. *Ahbâriler*, bunlardan başka, muhtemelen resmî *divân*lardan ya da elinde bulunduran kişilerden temin ettiği mektuplar ile antlaşma metinleri gibi resmî belgeleri de kullanmışlardır²⁰.

Bir *ahbârî*, ağırlıklı olarak kendi eyalet ya da kabilesinin rivâyetine dayanabilir (msl. Ebû Mihnef), ancak diğer karışık rivâyetleri göz ardı etmeyebilir²¹. Bu vakte kadar Hadîsçilerin metodu oldukça yaygınlaşmış ve *ahbârileri* etkilemiştir. Bu bakımdan onların eleştirel yöntemleri, nakilcilerin tahkikinde ve rivâyetlerin değerini takdir etmede kullanılmıştır. Meselâ Seyf, şu saptamayı yapar: “Bu Ubulla konusu ve fethi, *siyer* müelliflerinin bildiklerine ve Hadîslerin anlattığına terstir”²². Ebû Mihnef, Kerbelâ hakkındaki bir meseleyle ilgili olarak şöyle der: “Fakat bizim Mücahid’den, Sak‘ab’dan ve diğer Hadîslerden öğrendiğimiz şey, Hadîslerin ortak fikrine uygundur. Onlar der ki...”²³.

Her nasılsa *mecâlîste* anlatılan hikâye ve şiirler, *ahbârilerin* kayıtları arasında yer edinmişlerdir. Bu, öncelikle, unutulmuş şiirleri nakleden ve açıkça (onun *Sıffin vakasında*) *Eyyâm* hikâyelerinin bir devamı olan *mecâlîs* hikâyelerinin çizgisini takip eden Nasr b. Müzâhim ile ilgili bir durumdur²⁴. İzler, Seyf b. Ömer, Ebû Mihnef²⁵ ve Avâne gibi diğerlerinde de görülebilir. Bu *ahbâriler*, olayların zaman zaman canlı ve parlak bir rivayetini vererek, düz yazıyla doğrudan yazmışlardır. Savaşların tahlilinde şiir, hitâbe ve diyaloglar kullanılmıştır. Anlatım genellikle süreklilik taşır ve ara sıra *Eyyâm* üslûbunun tadı hissedilir.

Bununla birlikte *ahbâriler*, fazla serbestlik ve bazen de müellif zincirlerinde gevşeklik gösterdiklerinden, ilk dönemlerde müelliflerin ihmal edilmesinden, Hadîsçilerin nakilcilerini tam olarak aktarmaya varan bir geçiş aşamasını temsil ederler. Bu bakımdan, yalnızca *râvî*’nin ilk adının zikredildiği ya da, ‘haber verildi’, ‘yaşlılar der ki...’, ‘haberdar olanlar’, ‘bir adam bana dedi ki...’ gibi ifadelerin yer aldığı durumlarda, biz, kopmuş zincirlerle karşı karşıya geliyoruz. İkinci asır boyunca bir haber [report] genellikle her bir

açından verilir ve haberler konuyu daha ileriye götürmek için birbirini tamamlarlar. Aynı konuda birden fazla haber vererek daha dengeli ve tarafsız bir sunumun gelişmesi, Medâ'inî'yle birliktedir. Kaynakların çoğu şifahi rivâyetlerdi, ancak bazıları, aynı müellife gönderme yapan *kâle* ve *haddesenî* gibi ifadelerden çıkarıldığı kadarıyla muhtemelen yazılıydı.

Burada filologların, şiir üzerindeki incelemelerine ve unutulmuş şiirlerden mevsuk olanını ayırma girişimlerine daha eleştirel bir yaklaşım geliştirmeye yardımcı olduklarını belirtmek yerinde olacaktır. Onlar ayrıca tarihsel verilerin süzgeçten geçirilerek toplanmasına da yardım etmişler ve böylece müellifler hakkındaki dış tenkid yöntemiyle yan yana yer alan bir iç tenkid yöntemini ortaya koymuşlardır. Bununla beraber onların yazı tarzı, verilerini bir mevzu ya da tema etrafında gruplara ayırmada ve monografi yazımında *ahbâriler*inkine benzemektedir.

Nesep bilimciler, bazı biyografik verilerle birlikte *ensâb* bilgisi vererek, tarihsel çalışmalara katkı yapmışlardır; bu özellikle Zübeyrî için doğrudur. Burada, sosyal meseleler, kabile çekişmeleri ve kabile siyaseti bunu teşvik etmiştir. Bu çalışmalar kabile aristokrasisine - sınırlı bir biçimde - *tabakât* kitaplarının Hadisçiler için yaptığı şeyi sağladı. *Şu'ûbiyye* tartışması ve *mevâlî*nin tesiri nesep alimleri ve gramercilerin çalışmalarına ilâve bir teşvik yaptı ve Arab kültür tarihinin sürekliliği konusu üzerinde durulmasına yol açtı. Nesep alimleri ve gramercilerin kaynağı esas olarak şiirdi, bu, şiirle alakalı ya da şiirle mevsuk hale getirilmiş kabile rivâyetleriyle birleştirildi. Böylece onların çalışmaları tarihsel çalışmalarla üst üste ve bağlantılı hale geldi.

Şecerelele ilgili incelemeler ilkin bir kabileyle sınırlıydılar. Yine ikinci yüzyıl boyunca, çeşitli kabilelerin *nessâblar*ından kabile rivâyetlerini ve özellikle *nakâ'idin* şiirlerini toplayan nesep alimleri ortaya çıktı²⁶. Aynı dönemde filologlar ve gramerciler kabile kitaplarından ve münferit *râviler*den Arapça şiir derlediler. Dil bilgisi veya şecere üzerinde sınırlı bir ilgiden hareket eden bazı dilci ve nesep alimleri, Arap tarihinin bütün alanları üzerine sıralandılar²⁷. Yine buradaki eğilim, hiçbir *isnâdın* bulunmamasından müelliflerin kısmen zikredilmesine, oradan *isnâd* yönteminin tam olarak geliştirilmesine yönelik bir teşebbüstü. Hişâm b. el-Kelbî, bazı ehl-i kitap müelliflerini, İbn Ebî Salih'in incele dayalı tarih konusundaki belirli bir kısım müelliflerini, tercüme yazarlarını, Hîre'deki kayıtlarla İran ve Arap kıssalarının müelliflerini, Kûfe'nin bazı önde gelen *meşâyihini* ve Ebû Mihnef ile Avâne'nin İslâm tarihi konusundaki müelliflerini nakleder. Ebû Ubeyde, Ebû Amr b. el-Alâ, Ahfeş, İsa b. Ömer es-Sakafi, Yunus b. Habîb, Hişâm b. Urve ve Vakî' gibi kendi *şeyh*lerinden ve bir grup bedevî hatibinden (*fusahâ*) aktarma yapar²⁸.

Arap tarihinin kültürel devamlılığına ilişkin, özellikle Arap aristokrasisinin iddiaları, Kureyş'in diğer kabilelerle münasebeti, Araplar'ın *mevâlîye* karşı tavırları ile, dil ve edebî mirasın sorunları gibi çağdaş meselelerle alakalı belirli bir tarihsel bakış ortaya çıkar. Bu hudutsuz meseleler nesep alimleri ve filologların İslâm öncesi başka ulusların tarihlerine dair bakış açılarını ge-

nişletmiştir. Kitapları arasında *Ahbâr el-Fars* ve *Kitâb el-Mevâlî* adlı eserleri bulunan Ebû Ubeyde, İran ananeleriyle ilgilenirken, Hişâm b. el-Kelbî, Arap tarihi ile bağlantılı İran tarihi ve İncil'e dayalı tarihle ilgilenmeye devam etti. Siyasi konular bunlarda bir dereceye kadar yansıtıldı. Bu bakımdan Hişâm b. el-Kelbî, kısmen Alevî yanlısı bir sempati göstermiştir; Ubû Ubeyde, *Nakâ'id*'de görüldüğü gibi, Arapların ayıp ve kusurlarının ortaya dökülmesinde (bir *Hâricî* oluşu dolayısıyla izah edilemeyen) bir merakı açığa vurarak *Şu'ûbî* çizgisini izler²⁹.

Üçüncü yüzyılın başlangıcıyla birlikte, tarih çalışmaları o asrın büyük tarihçilerinin ortaya çıkmasına yol açan bir safhaya ulaştı. *Ahbârîler*, filologlar ve nesep bilginleri monografilerinde tarihsel çalışmaların kapsamını belirlediler ve onun bütün alanı üzerinde dolaştılar.

Bu, muhtemelen el-Heysem b. Adî'nin *Kitab et-tarih alâ es-sinîn* adlı eserinde tam bir kronolojik sırası verilen İslâm tarihinin birliği düşüncesini ortaya koymuştur. Onlar nesep bilimsel tarzı, Zübeyrî'nin (ö.233-6/844-50) *Nesebu Kureyş* adlı eserindeki gibi ve el-Heysem b. Adî'nin *Tarih el-esrâf el-kebîr* adlı eserindeki plan ve kapsamda daha belirgin olan bir tarih tarzına evirdiler. Onlar evrensel tarih fikrini, (msl. Hişâm b. el-Kelbî), İncil'e dayalı, İslâm öncesi Arap -hem kuzey hem güney- ve İslâmî tarih üzerine oturtarak açıkladılar. Yöntemde, *isnâda* verilen dikkat ziyadesiyle artmış ve değişik rivâyetleri haber verme fikri Medâ'inî ve Ebû Ubeyde tarafından benimsenmiştir. Bunlardan başka, biz, Medâ'inî, Ebû Ubeyde ve Hişâm b. el-Kelbî'de, şifâhî rivâyetler kadar yazılı malzemelerden de yararlanma eğilimi olduğunu fark ediyoruz. Bu insanlar, kendi çalışmalarında kaynak olarak Ebû Mihnef, Avâne, Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî ve Ebû Amr b. el-Alâ' neslinin eserlerini kullanmışlardır.

Üçüncü yüzyıl kültürel gelişmenin yeni bir aşamasını gördü. Bu dönemde, farklı eyaletlerde kaydedilen ya da haber verilen bir yığın rivâyet bulunuyordu. Bu, *hadîs* âlimlerinin rivâyetleri toplayarak birbiriyle ilişkilendirmek amacıyla başlattığı 'bilgi seyahatleri' devri ve yöntem ile yaklaşımda karşılıklı etkileşime yol açan sonuç verici temaslar dönemi idi. Şimdi *isnâd* yöntemi yaygın bir şekilde kullanılıyor ve tamamen onun kuralları uygulanıyordu. Ayrıca, ilk eserlerin değerleri ve müelliflerinin güvenilirliği konusunda daha pratik bir eleştiri ve koleksiyon ortaya koyan öğrenilmiş düşünce de şekilleniyordu.

El-Belâzurî (ö. 279/892), el-Yakûbî (ö. 284/897), ed-Dineverî (ö. 282/895), İbn Kuteybe (ö. 270/882) ve Taberî (ö. 310/923) gibi üçüncü yüzyıl tarihçileri, monografi yerine fasılasız tarih yazdılar. Onların esas kaygıları *ümme*t hayatının birliği ve evrensel tarihi. El-Belâzurî, bu fikirlerden ilkinin, geri kalanlar ise ikincisini temsil ederler. Bu müelliflerin yazı yazmak için hareket ettikleri nokta farklı farklıydı. El-Belâzurî, Arap sosyal düşüncesine tam bir vurgu yapmak suretiyle önem verdiği yeri göstererek, Arap aristokrasisi etrafında örülen bir tarih yazdı. *Fütûh* adlı eseri, İslâm'ın merkezî misyonunu açıklayarak hukukî ve idarî bir ihtiyacı karşılar. El-Yakûbî, Şî (Caferî)

bir üslûpla bir dünya tarihi yazdı ve İslâm öncesi tarihin dinî ve kültürel ehemmiyetinden bahsetti. İbn Kuteybe, sekreterler (*küttâb*) ve onların *Eyyâm*, dünya tarihi ve hukukî ihtiyaçları için bir sentez olan kapsamlı bir tarih el kitabı konusunda tasavvurda bulundu. Ed-Dineverî, kedisine ait dünya tarihinde Irak ve İran'ın rolünü göstermek istedi ve haklılığını Sasanî ve Abbasî dönemlerine dayandırdı. Taberî, tarihin Allah'ın rızasını açıklamasını ve O'nun vahyini anlatmasını istedi.

Hadisçilerin eleştirel yaklaşımı tam olarak uygulandı. Taberî'nin, yaklaşımında dikkatli bir Hadisçi olduğu, onun müellif zincirlerine verdiği önemden ve içeriği tenkit etmekten uzak durmasından anlaşılabilir. Vehb b. Münebbih'i denetlemek için Eski Ahit'e kadar gidecek ölçüde kaynaklarını tenkit eden İbn Kuteybe, kaynaklarda sağlam bir şekilde ortaya konan şeyi esas alır. El-Yakûbî, özellikle İslâm öncesi dönem için kaynaklarını tenkit eder; o İslâmî dönem müelliflerini dikkatli bir şekilde inceler, fakat önsözde onlara bilinen müelliflerin zincirleri olarak gönderme yaparak kendisini tatmin eder. Önceki tarihçileri isimleriyle birlikte aktaran ancak gerekli olduğu yerler dışında onların *isnâdını* göz ardı eden El-Belâzurî orta bir yol izler. Taberî ve el-Belâzurî'nin her ikisi de aynı konuyla alakalı farklı rivâyetler verirler. Onlarda ve ötekilerde -hatta el-Yakûbî'de- daha az bulunan şey partizanlıktır, ve önceki tarihçilerin korelasyonu, oldukça dengeli bir görüş ortaya koymaya yardımcı olur.

Bu tarihçiler, şifâhî ve yazılı malzemeyi (onları bir *şeyhe* okuduktan sonra), bazen de belge ve arşivleri kullanarak meydana getirdikleri geniş çaplı -tarihî, coğrafi ve edebî- araştırmalarını *ahbârîlerin* eserlerine ilâve ettiler. Onlar, nesep âlimlerinin, *ahbârîlerin* ve dilcilerin tarzlarından bir sentez oluşturdular ve Medine ekolünden büyük çapta yararlandılar. *Ahbârîlerin* yerini alarak kesin bir biçimde Müslüman tarihçiliğinin esaslarını ortaya koydular.

¹ Bkz. Taberî, (Kahire), II,123; İbn Hişâm (Kahire), I, 381; Hemedânî, *İklil*, I, 5; X, 30-1; III, 112.

* Köşeli parantezler çevirmene aittir.

² Krş. Suyûtî, *Müzhir*, I, 248-9; II, 335; Câhiz, *Beyân*, III, 366.

³ İbn Nedîm, 9-10, 132; *Eğânî*, IV, 253; *Tehzib et-tehzib* II, 67; İbn Sa'd, IV, 395; VII/2, 17; VI, 63; V, 216.

⁴ Krş. *Eğânî*, VI, 94; IV, 257; İbn Abdü'l-Berr, *el-Kasd*, 43.

** Mısır, çğl. emsâr, şehir anlamındadır (ç.n.).

⁵ Krş. İbn Selâm, *Tabakât*, 40; Suyûtî, *Müzhir*, II, 304; İbn Sa'd, VII/2, 42; *Muhtârât İbn eş-Şeceri*, 123, 127, 136; *Eğânî*, III, 322.

⁶ Diğer örnekler, İbn el-Kelbî'de İncile dayalı tarih konusunda İbn Ebî Salih; Medâ'inî'de Horasan hakkında Ebü ez-Zubâl ve el-Mufaddil el-Debbî.

⁷ Taberî, II, 378.

⁸ Belâzurî, *Ensâb*, V, 240.

⁹ Krş. Taberî, II, 3-4, adaletsiz de olsa bir *imâmın* varlığı, hiç olmamasından daha iyidir.

¹⁰ Krş. Taberî, II, 182, 186; I, 2337, 3276; II, 307-8.

-
- ¹¹ Krş. Taberî, I, 3291-2, ve özellikle II, 145, bir *râvî*nin 'Kûfe'de halkın "ilk zilletin (*zûll*) Kûfe'de olduğunu" söylediğini gördüm' dediğini aktardığında.
- ¹² Krş. Taberî, I, 2068-9, ve Ka'kâ' et-Temîmî'nin rolü.
- ¹³ Krş. Belâzurî, *Ensâb*, IV, 1, 31; Taberî, II, 13.
- ¹⁴ Taberî, I, 1837; Belâzurî, *Ensâb*, V, 369.
- ¹⁵ Taberî, I, 3261, 3302, 3303, 3309.
- ¹⁶ Krş. Taberî, II, 3202-3.
- ¹⁷ Krş. Taberî, II, 279, 410-14, 376, 479.
- ¹⁸ Krş. Taberî, I, 1786, 1797, 1931-6, 1947-8.
- ¹⁹ Krş. Taberî, II, 785, k791-5; Belâzurî, *Ensâb*, V, 32-5, 140.
- ²⁰ Krş. Taberî, I, 20, 28.
- ²¹ Krş. Taberî, II, 182, 202, 323, Ebû Mihnef hakkında; Belâzurî, *Ensâb*, IV, 1, 31; V, 369; ve Taberî, I, 1833, Avâne hakkında.
- ²² Taberî, I, 2025.
- ²³ Taberî, II, 378.
- ²⁴ Krş. Hatîb, XIII, 482-3; Tûsî, *Fihrist*, 171.
- ²⁵ Taberî, I, 2071-3, 2058; II, 3, 8-50.
- ²⁶ Msl. Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (ö.146/763) ve Ebu'l-Yekzân (ö.190/804).
- ²⁷ Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve Ebû Ubeyde'nin eserlerini krş.
- ²⁸ Suyûtî, *Müzhir*, II, 401-2; Hatîb, XIII, 252; İbn Hallikân, I, 820, *Nakâ'id*, 30, 487; *Mecâz el-Kur'ân*, I, 400.
- ²⁹ Krş. Ğannâvî, *Nakâ'id*, 146.

MEVLÂNÂ BİBLİYOGRAFYASI

ALİ TEMİZEL*

Dünyada Mevlânâ ve Mevlevîlik araştırmaları günden güne hızla artmaktadır. Buna paralel olarak son yıllarda Türkiye’de de bu alandaki araştırmalar, memnuniyet verici bir gelişme göstermektedir. Bilindiği üzere bir bilim dalında en önemli alan çalışmalarından birisi, bibliyografya çalışmasıdır. Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mevlânâ’nın ve çevresindekilere eserleri konusunda önemli bir bibliyografya çalışması Mehmet Önder ve arkadaşları İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu’nun hazırladığı “*Mevlâna bibliyografyası, I-II*, Ankara, 1973” isimle kapsamlı çalışmayla başlamıştır. Bu eserden sonra bazı makaleler de neşredilmiştir. Örnek olarak, Necip Fazıl Duru¹, Mustafa Tekin², Sinan Taşdelen³, Adnan Karaismailoğlu⁴ ve Ali Temizel’in⁵ çalışmalarını sayabiliriz.

Bu kez Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Başkanı Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, yine aynı bölümün Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı öğretim elemanları Sait Okumuş ve Dr. Fahrettin Coşguner’in birlikte yaptıkları bu çalışmayla Mehmet Önder ve arkadaşlarının başlattığı çalışmayı sürdürmüşlerdir. Özellikle son yıllarda Mevlânâ ve Mevlevîlik alanındaki yayımlanan kitapların dikkatlice tarandığı izlenimini veren eserin önsözünde yazarların da belirttiği gibi doğrudan taranması gereken bir hayli dergi ve süreli yayın bulunmaktadır.

Eserin hazırlanış amacını, gereğini ve sürecini, kitabın hazırlanmasında büyük emeği geçen Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu’nun bu kitabın ön sözünde yer alan kendi görüş ve düşüncelerinden şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Yaklaşık sekiz asırdır İslâm dünyasında ve son asırda bütün dünyada büyük saygı gösterilen Hz. Mevlâna ile ilgili yayınları, günümüzde takip etmek hemen imkânsız hâle gelmiştir. Bu özellikteki eserlerin tespiti için daha önce Mehmet Önder ve arkadaşları, 1973 yılında Mevlâna Bibliyografyası’nı hazırlayarak ilk büyük adamı atmışlardı. Ayrıca bu yayının öncesinde ve sonrasında ülkemizde küçük boyutlarda çeşitli bibliyografya çalışmaları yapılmıştır. İran’da 2001 yılında Mândânâ Sadık-Behzâdî tarafından yayınlanan “Kitâbşinâsî-i Mevlevî” de ilgililerin başvuru kaynağı olmuştur. Artık Mevlâna’nın eserleri ve yolu hakkında yayınlanan kitap ve makalelerin takibi, büyük emek ve imkân, hatta beraberlikler gerektirmektedir...Ne mutlu ki son yıllarda bu oluşumların emareleri gözükmeye başlamıştır. Bu çabaların sonuçta sadece Hz. Mevlâna’yı yakından tanıma ve anlamaya yardımcı olmayacağı, sosyal ve kültürel konularda da yeni açılımlar sağlayacağı inancındayız. Bilim, sanat ve kültür çalışmalarının insanî değerlere, sevgi ve şefkate zemin hazırladığı kuşkusuzdur. Özellikle eserlerinin ana vurgusu gönül birli-

* Araştırma Görevlisi Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

KİTAP TANITIMI

ği ve toplumsal dayanışma olan ünlü bir şahsiyetin çevresinde merkezileşecek bilimsel faaliyet bu açıdan daha anlamlı olacaktır. Konya'da Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü ile Selçuklu Araştırmaları Merkezi'nin bünyelerinde 1992 yılında başlatılan, ancak nihai noktaya ulaştırılamayan Mevlâna çalışmaları, eldeki bibliyografyanın özünü teşkil etmiştir”.

Eserde, içindekiler ve önsözden sonra, eserin hazırlanmasında yararlanılan kaynaklar şu şekilde sıralanmıştır:

Aynur, Hatice, *Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları-Tezler, Yayınlar, Haberler-*, Toplu Sayı 1-10, Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, 2000 ve 2001, 2002, 2003, 2004 yıllarında yayımlanan ekleri.

Baştürk, Orhan, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Mevlevîlik Hakkında Batılı Müsteşrikler Tarafından Kitap ve Makaleler Bibliyografyası*, YL Seminer Çalışması (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu), Selçuk Üniversitesi, Konya, 1995.

Bayram, Ali- Çöğenli, M. Sadi, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Katalogu, I-VI*, Erzurum, 1978-1989, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Yayınları.

Duru, Necip Fazıl, “Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserleri ve Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları”, *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl 4, S. 15, Ankara, Güz 2004, s. 41-52.

Efşâr, İrec, *Fihrist-i Makâlât-ı Fârsî*, Tahran, 1338/1959.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Müzesi Abdülbâki Gölpınarlı Kütüphanesi Yazama Kitaplar Katalogu*, Ankara, 2003.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazama Kitaplar Katalogu*, Ankara, 2003.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu, I-IV*, Ankara, 1967-1994.

Index Islamicus 1906-, Compiled by J. D. Pearson, Cambridge, 1958-

Karaismailoğlu, Adnan, “Mevlâna Kongrelerinde Sunulmuş Olan Tebliğler”, *III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi, 5-6 Mayıs 2003, Bildiriler*, Ayır Basım, Konya, 2004, s. 331-358.

Kunt, İbrahim, *Mevlânâ ve Mevlevîlik ile İlgili Farsça Makaleler Bibliyografyası*, Seminer Çalışması (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu), Selçuk Üniversitesi, Konya, 1994.

Lewis, Franklin D., *Rumi-Past and Present, East and West/ The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, England, Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Önder, Mehmet- Binark, İsmet- Sefercioğlu, Nejat, “*Mevlâna bibliyografyası, I-II*”, Ankara, 1973.

KİTAP TANITIMI

Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu, I-V*, İstanbul, 1971–1979.

Sadık Behzâdî, Mândânâ, (bâ-hemkârî-i Tâhire Âvend, Veydâ Bozorgçemî) *Kitâb-şinâsî-i Mevlevî*, Çâp-i evvel, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1370/1991.

Şah Dâ'î İllallâh-i Şirâzî, Nizâmu'd-dîn, *Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî, I-II*, tashîh ve pîşgoftâr: Muhammed Nezîr-i Râncehâ, İslâmâbâd: Merkez-i tahkîkât-i Fârsî –i İrân ve Pakistân, 1405/1985, önsöz, I, s. 2–57.

Şimşekler, Nuri, *Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Yazılmış Yeni Harfli Türkçe Eserler Bibliyografyası*, Doktora Semineri (Danışman: Adnan Karaismailoğlu) Selçuk Üniversitesi, Konya, 1995.

Taşdelen, Sinan, *Cumhuriyet Döneminde Mevlevîlik Üzerine Araştırma Yapan İlim Adamları ve Feridun Nafiz Uzluk*, Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak), Selçuk Üniversitesi, Konya, 2001.

Temizel, Ali, *Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler ve Müellifleri*, Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1996.

Türkiye Bibliyografyası, Ankara: Millî Kütüphane, 1928.

Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Ankara: Millî Kütüphane, 1952.

Türkmen, Korman, *1973-1991 Türkiye Bibliyografyası ve Türkiye Makaleler Bibliyografyası'nda Geçen Mevlânâ, Eserleri; Mevlevî Kültürü ve Mevlevîlikle Alakalı Kitap ve Makalelerin Listesi*, Seminer Çalışması, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak), Selçuk Üniversitesi, Konya, 1994.

Kitaplar, Makaleler ve Tezler olmak üzere üç ana bölüm ve bir dizin kısmından meydana gelen eser, aşağıdaki başlıklar altında araştırmacıların ve bilim dünyasının hizmetine sunulmuştur:

Birinci Bölüm: Bu bölüm, **Kitaplar** kısmı olarak “I. Mevlânâ'nın Eserleri”, “II. Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eserler”, “III. Mevlânâ Özel Sayıları, Kongre Bildirileri” olarak üç ana başlığa ayrılmıştır. Burada “I. Mevlânâ'nın Eserleri” başlığı altında s. 17'de önce **Mesnevî**'nin metni üzerine yapılan yüz seksen dört çalışma tam künyesiyle birlikte yer almaktadır.

“Mesnevî'nin metni üzerine yayınlanan eserler” başlığı altında 30. sayfadan itibaren “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış yirmi beş esere, “Şerhler” kısmında müellif adına göre sıralanmış on altı esere, “Diğer Çalışmalar” adı altında yazar adına göre sıralanmış seksen sekiz esere yer verilmiştir.

“Mesnevî'nin metni üzerine yayınlanan eserler” başlığı altında 40. sayfadan itibaren “**Doğu Dilleri**” alt başlığında “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış yüz otuz bir esere, “Şerhler” kısmında müellif adına göre sıralanmış yetmiş yedi esere, “Diğer Çalışmalar” adı altında yazar adına göre sıralanmış yüz on üç esere yer verilmiştir.

KİTAP TANITIMI

“Mesnevî'nin metni üzerine yayınlanan eserler” başlığı altında 61. sayfadan itibaren “**Batı Dilleri**” alt başlığında “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış seksen beş esere, “Şerhler ve Diğer Çalışmalar” kısmında müellif adına göre sıralanmış otuz dört esere yer verilmiştir.

70. sayfadan itibaren *Divân-ı Kebir*'in metni üzerine yapılan seksen dört çalışma, eser adına göre sıralanmıştır.

“Divân-ı Kebîr Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 76. sayfadan itibaren “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış on üç esere, “Şerhler” kısmında müellif adına göre sıralanmış iki esere, “Diğer Çalışmalar” adı altında yazar adına göre sıralanmış beş esere yer verilmiştir.

“Divân-ı Kebîr Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 77. sayfadan itibaren “**Doğu Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış elli bir esere, “Diğer Çalışmalar” adı altında yazar adına göre sıralanmış on dört esere yer verilmiştir.

“Divân-ı Kebîr Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 82. sayfadan itibaren “**Batı Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış elli esere, “Şerhler ve Diğer Çalışmalar” adı altında yazar adına göre sıralanmış dokuz esere yer verilmiştir.

88. sayfada *Rubâ'iler*'in metni üzerine yapılan dokuz çalışma, eser adına göre sıralanmıştır.

“*Rubâ'iler* Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 89. sayfadan itibaren “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış on sekiz esere, “**Doğu Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış dört esere, “**Batı Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış on dokuz esere yer verilmiştir.

93. sayfada *Fihî Mâfih*'in metni üzerine yapılan on çalışma, eser adına göre sıralanmıştır.

“*Fihî Mâfih* Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 95. sayfadan itibaren “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış altı esere, “**Doğu Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış 3 esere, “**Batı Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış dokuz esere yer verilmiştir.

97. sayfada *Mecâlis-i Seb'a*'nın metni üzerine yapılan beş çalışma, eser adına göre sıralanmıştır.

“*Mecâlis-i Seb'a* Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 98. sayfada “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış beş esere yer verilmiştir.

99. sayfada *Mektûbât*'nın metni üzerine yapılan beş çalışma, eser adına göre sıralanmıştır.

“*Mektûbât* Üzerine Yayınlanan Eserler” başlığı altında 100. sayfada “**Türkçe**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış

KİTAP TANITIMI

lanmış iki esere, “**Doğu Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve Seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış iki esere, “**Batı Dilleri**” alt başlıkta “Çeviri ve seçmeler” kısmında eser adına göre sıralanmış dört esere yer verilmiştir.

Kitaplarla ilgili çalışmalara ayrılan *Birinci Bölüm*’ün 101. sayfasında başlayan “II-Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eserler” kısmının “**Türkçe Eserler**” başlığı altında yazar adına göre sıralanmış üç yüz otuz altı eser, “**Doğu Dillerindeki Eserler**” başlığı altında yazar adına göre sıralanmış yüz altmış bir eser ve “**Batı Dillerindeki Eserler**” başlığı altında yazar adına göre sıralanmış iki yüz kırk eser yer almaktadır.

Kitaplarla ilgili çalışmalara ayrılan *Birinci Bölüm*’ün 147. sayfasında başlayan “III- Mevlânâ Özel Sayıları, Kongre Bildirileri” kısmında, doksan beş dergi ve kongre bildirisine alfabetik olarak yer verilmiştir.

İkinci Bölüm: Bu bölüm, *Makaleler* kısmı olarak “Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Makaleler” başlığa altında “1. Türkçe Makaleler”, “2. Doğu Dillerindeki Makaleler” ve “3. Batı Dillerindeki Makaleler” olarak alt başlıklara ayrılmıştır.

“Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Makaleler” başlığa altında 155. sayfada başlayan “**1. Türkçe Makaleler**” alt başlığında künyesi ile birlikte 1676 makalenin adı; 265. sayfada başlayan “**2. Doğu Dillerindeki Makaleler**” başlığı altında künyesi ile birlikte altı yüz dört makalenin adı; 306. sayfada başlayan “**3. Batı Dillerindeki Makaleler**” başlığı altında künyesi ile birlikte dört yüz iki makalenin adı yer almaktadır.

Üçüncü Bölüm: Bu bölüm, *Tezler* kısmı olarak “Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Tezler” başlığa altında “1. Yurt İçinde Yapılmış Tezler”, “2. Yurt Dışında Yapılmış Tezler” olarak ara başlıklara ayrılmıştır.

“Yurt İçinde Yapılmış Tezler” ara başlığı altında 337. sayfada başlayan “a)Yüksek Lisans Tezleri” başlığı altında doksan üç adet Yüksek Lisans çalışması; 345. sayfada başlayan “b) Doktora Tezleri” başlığı altında elli altı adet Doktora çalışması yazar adına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

“Yurt Dışında Yapılmış Tezler” ara başlığı altında 351. sayfada başlayan “a)Yüksek Lisans Tezleri” başlığı altında yetmiş adet Yüksek Lisans çalışması; 358. sayfada başlayan “b) Doktora Tezleri” başlığı altında on sekiz adet Doktora çalışması yazar adına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Eserin 361-383. sayfaları arasında iki sütun halinde hazırlanmış kişi adları indeksi yer almaktadır.

Sonuç olarak, Mevlânâ’nın eserlerinden *Mesnevî* ile ilgili olarak toplam 753 esere; *Divân-ı Kebir* ile ilgili olarak 228 esere; *Rubâ’iler* ile ilgili olarak 50 esere; *Fîhi Mâfih* ile ilgili olarak 28; *Mecâlis-i Seb’u* ile ilgili olarak 10 esere; *Mektûbât* ile ilgili olarak 13 esere; **Mevlânâ ve Mevlevîlikle** ilgili kitaplar hakkında 737 esere; **Mevlânâ özel sayıları ve kongre bildirileri kısmında** 95 dergiye; *Makaleler* kısmında ise 2772 makaleye; *Tezler* kısmında ise yurt içinde ve yurt dışında yapılmış 237 Yüksek Lisans ve Doktora çalışmasına yer verilmiştir. Adnan Karaismailoğlu, Sait Okumuş ve Fahrettin Coşguner tarafından hazırlanan ve T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm

KİTAP TANITIMI

Müdürlüğünce Konya, Ocak 2006'da *Mevlânâ Bibliyografyası* adıyla 383 sayfa hacminde yayımlanan; Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mevlânâ'nın eserleri ile ilgili olarak toplam 4923 adet neşredilmiş kitap, dergi, makale ve lisans üstü çalışmayı tam künyeleriyle birlikte içeren bu eserin bu güne kadar bu alanda yapılan çalışmaları kayıt altına alması ve ileriki yıllarda yapılacak bu alandaki çalışmalara temel oluşturması bakımından araştırmacılara ve konunun uzmanlarına büyük katkı sağlayacağı umulmaktadır.

¹ Necip Fazıl Duru, "Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserleri ve Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl 4, S. 15, Ankara, Güz 2004, s. 41-52.

² Mustafa Tekin, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Yıl:6, S. 14, Ankara, Ocak-Haziran 2005, s. 735-774.

³ Sinan Taşdelen, "Mevlâna ve Mevlevîlik Bibliyografyası", Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik, Konya 2002, s. 353-366

⁴ Adnan Karaismailoğlu, "Mevlâna Kongrelerinde Sunulmuş Olan Tebliğler", *III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi, 5-6 Mayıs 2003, Bildiriler*, Ayrı Basım, Konya, 2004, s. 331-358.

⁵ Ali Temizel, "Mevlevîlikle İle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:V, S. 18, Ankara, Yaz 2005, s. 99-114.

EDEBİYAT BİLİMİ

NECDET ŞENGÜN*

İlhan Genç, Edebiyat Bilimi (Kuramlar-Akımlar-Yöntemler), Şûle Yayınları, Merdiven Kitapları, İstanbul, 2006.

İlmin kaynağını merak ve şüphe olarak değerlendiren görüş kanaatimizce doğru bir görüştür. Özellikle pozitivistin etkisiyle bu durum daha aktif bir hale gelmiştir. Bununla birlikte yapılan eylemin niçin, neden, nasıl, nerede, ne zaman ve kim tarafından yapıldığı da bir o kadar önem arz etmektedir. Bu sorulara objektif cevaplar üretmek adına farklı bir disiplin daha ortaya çıkmıştır. Bu da yöntem bilimidir. Yöntem bilimi, özelde bir araştırmanın genelinde de bir fiilin gerçekleştirilme sebebini 5 n 1 k kuralına göre sorgulayan bir bilimdir. Kendi içerisinde çok farklı alt başlıklara ayrılabilen bu kural bilimsel çalışmaların da nirengi noktasını oluşturmaktadır. Nazarlarımızı bilimsel araştırmalar üzerine yoğunlaştırdığımızda yöntem bilimi, bir araştırmanın gerçekleştirilme yollarını, en sade en doğru biçimde sonuca ulaşma taktiklerini ortaya koymak gayesindedir denilebilir. Bir çalışmanın bilimsel addedilebilmesi için kendi içerisinde takip etmesi gereken usuller vardır. Çalışmanın alanı ve türü bu usullerin çeşitlenmesinde ve farklılıklar arz etmesinde en büyük âmindir. Her çalışma aynı yöntemle gerçekleştirildiğinde olumsuz sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle her bilim dalı kendi yöntem bilimini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Türk bilim dünyasının karşılaştığı en önemli sorunlardan biri de yöntem bilim yani metodoloji sorunudur. Neyi, nasıl, neden ve niçin yaptığının farkında olmamak, başarısızlıkların arkasında yatan yegane sebeptir. Eskilerin ifadesiyle “vusûlsüzlük usûlsüzlükten” ileri gelmektedir. Mamafih özelde Türk bilim dünyası için durumu etkileyen başka faktörler de söz konusudur. Bilimsel çalışmalara ayrılan kaynakların sınırlılığı da yeni yöntemlerin üretilmesinde olumsuz bir etki meydana getirmektedir. Bu alana ayrılan kaynakların çoğaltılması ile birlikte hem yeni bilim dallarının ortaya çıkması hem de bu bilim dallarını kuracak olan metodolojilerin ortaya konulması daha kolay olacaktır diye düşünüyoruz. Bu ise meselenin farklı bir boyutudur.

Bu genel hava içerisinde edebiyat, sanat ve estetik gibi daha soyut ve daha subjektif özellikler taşıyan alanların bilimsel ölçütler içerisinde incelenmesi, ayrı bir problem teşkil etmektedir. Uzun yıllar bir bilim dalı olarak bile kabul edilmeyen edebiyat, çoğu zaman bir bilim dalı olmak yerine, insan zevkine hitap eden bir haz unsuru veya düşüncelerin aktarımında kuvvetli bir araç olarak değerlendirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde edebiyatın da bir bilim olduğu tartışmaları başlamış, edebiyat bir bilim dalı olarak kabul edilmiş ve kendisine ait inceleme yöntemleri oluşmaya başlamıştır.

Bugüne kadar edebiyat bilimine müteallik olarak kaleme alınmış pek çok çalışmanın varlığı söz konusudur. M. Fuat Köprülü, Ali Nihad Tarlan, Ağâh Sırrı Levend, Mehmet Kaplan vb. edebiyat tarihçisi ve araştırmacılarının usûl

* Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hususunda ortaya koydukları çalışmalar bir kenara bırakılırsa genellikle bu çalışmalar, mekanik bir karakter arz etmekte, sözgelimi edebî sanatlar verilmekte, edebiyat akımları üzerinde durulmakta, ancak bunların sanki edebiyat eserindeki işlevi, ne işe yaradığı bilinmemektedir. Yine yöntem fikri bir “alet” işleviyle verilmekte, ancak yöntemin esasen bir nazariye ürünü olduğu anlaşılammaktadır. Burada tanıtımını uygun gördüğümüz Doç. Dr. İlhan Genç’in *Edebiyat Bilimi Kuramlar-Akımlar-Yöntemler* (İstanbul 2006) adlı kitabı bu alanda yazılmış, kendisinden önceki kitaplardan da faydalanarak meseleyi etraflıca ele almıştır. Genç, bu kitabında yukarıda ifade ettiğimiz problemlere edebiyat alanı özelinde ışık tutmuş ve çözüm yolları ortaya koymuştur. Kitapta edebiyat metodolojisinin hemen hemen her yönünde önemli yöntemler ileri sürülmüştür.

Yazar birbirine yakın zamanlarda üç kitabını birden yayımlamıştır. Bu kitaplar, 16. yüzyıla kadar edebiyat tarihini anlatan *Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (İzmir, 2005); Şûle yayınlarından çıkan *Leyla ve Mecnunun İki Şairi: Fuzûli ve Sezai Karakoç*, (İstanbul, 2005) ve tanıtımını yaptığımız *Edebiyat Bilimi Kuramlar-Akımlar-Yöntemler* kitabıdır. Yazarın *Leyla ve Mecnunun İki Şairi: Fuzûli ve Sezai Karakoç* adlı kitabı, Türkiye Yazarlar Birliği 2005 yılı edebî tenkit ödülünü almıştır. Böyle bir tanıtım yapmamızın başka bir sebebi de, yazarın edebiyat metodolojisi açısından son derece önemli bu kitabının, ödül alan kitabının gölgesinde kalmaması gerektiğini düşünmemizdir.

Yazar eserini bir giriş ve altı bölümden oluşturmuştur. Her biri edebiyat biliminin ayrı bir yönünü ele alan bu bölümler, alt başlıklarla zenginleştirilmiş ve ele alınan konular derinlemesine incelenmiştir. Bunlardan kitabın girişinde yukarıda değindiğimiz metodoloji sorununa temas edilmiş, bilim, araştırma ve bilimsel yöntemin neliği ile edebiyat-bilim ilişkisi ortaya konulmuştur. Edebiyat biliminin bir bilim haline dönüşüm süreci tartışılmış, edebiyat bilimi içerisinde ele alınan dil bilimine de yer verilmiştir. Yazara göre bilim: evreni anlama çabasıdır ve her bilimin ayrı bir yöntemi / metodolojisi vardır. Metodoloji ise; öznenin nesneyi anlaması, incelemesi ve açıklamasıdır. Bu bağlamda bir edebiyat metodolojisi oluşturmanın sıkıntıları ortadadır. Çünkü sanat, estetik ve güzellik gibi olgulara bilimsel yöntemleri uygulamanın zorluğu açıktır. Kitapta nesnellikten kurtulmanın yolları olarak edebiyat araştırmacının nasıl davranması gerektiği, konunun araştırılması ve yazımı sırasında ne gibi hususlara dikkat etmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Bu bölüm genç edebiyat araştırmacıları için son derece dikkatle takip edilmesi gereken bir bölümdür.

İlk bölümde edebiyat ve edebiyat bilimi ilişkisi geniş bir şekilde ele alınmış, edebiyatın değişik yazarlarca yapılmış farklı tanımlarına yer verilerek bu husustaki bakış açıları dile getirilmiştir. Yine aynı şekilde edebiyatın, bilimin kurallarına tatbik edilmesindeki zorluklar ve bu hususta yapılan tartışmalar tarihi seyir içerisinde ifade edilmiştir. İşin içerisine giren dil meselesi de üzerinde durulan konulardandır. Dilin edebiyata dönüşüm süreci ve dile bağlı olarak meydana getirilen edebî sanatlar ile form ve muhtevaya bağlı olarak oluşan edebî türler bu bölümde ele alınmıştır. Edebî eser nedir? Hangi

KİTAP TANITIMI

eseri edebî eser olarak nitelemek mümkündür? Edebî eserin öğretici / kullanımlık bir metinden farkı nedir? gibi sorulara yanıt aranmış; bir metnin edebî eser vasfını kazanabilmesi için haiz olması gereken şartlar, farklı edebiyat anlayışlarına göre ortaya konulmuştur. Bu bağlamda tek bir edebî eser tanımının olmadığı, meseleye farklı açılardan bakanların farklı edebî eser tanımları yaptıkları görülmektedir.

İkinci bölümde, edebî eserleri yaratan edebiyat ortamları, kuramları ve akımlarının neler olduğu geniş bir şekilde tartışılmıştır. Hem batı hem doğu edebiyatlarını anlayabilmek adına bir edebî eserin hangi akım ve anlayışa bağlı olarak ortaya konulduğunun bilinmesinin önemi tebarüz ettirilmiştir. Özellikle batı edebî ürünleri ve bunların Türkiye'deki yansımaları açısından bu akımların bilinmesi son derece önemlidir. Bu bağlamda batıda ortaya çıkan edebiyat akımlarının felsefi akımlarla alakasına değinilmiş; adeta bu eserlerin felsefe okunmadan ve felsefi akımlar bilinmeden anlaşılmasının güçlükleri ortaya konulmuştur. Ele alınan her akım oluşumu, temel ilkeleri ve temsilcileri ifade edildikten sonra bir örnek metinle desteklenerek mesele daha açık bir hale getirilmiştir. Batı edebiyat akımlarının Türk edebiyatındaki iz düşümleri zaman zaman ortaya konmuşsa da Türk edebiyatının birtakım kendine özgü akımlarına da yer verilmiştir. Tasavvuf, Maniheizm ve Budizm, sebki-hindî, hikemî tarz ve mahallileşme cereyanı gibi farklı zamanlarda ortaya çıkan akımların Türk edebiyatının şekillenmesine yaptığı katkılar ortaya konulmuştur. Yazar her bölümün sonunda ifade ettiği hususların bir özeti sadedinde bazen şemalar kullanmış, bazen de konuyu kısa cümlelerden oluşan özetleyici maddelerle ifade etmiştir. Böylece aynı bölümde ele alınan farklı konular bir mukayeseye tabi tutularak aralarındaki farklar ve benzerlikler dile getirilmiştir.

Edebiyat bilimi, pozitivism akımının güçlü etkisiyle birlikte her alanda ortaya çıkan bilimsel yöntemlerden doğmuş bir bilimdir ve mazisi çok da eskilere dayanmaz. Peki daha önceki dönemde edebiyat alanında hiçbir eleştiri yapılmamış mıdır? Bu soruya evet cevabını verebilmek mümkün değildir. Hem temelleri Yunan felsefesine dayan batı edebiyatında, hem de Türk edebiyatında edebiyat biliminde olduğu kadar olmasa da, bir eleştirin var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sadece *Türk şüara tezkirelerinin* incelenmesi bile yeterli olacaktır. Zira burada şiir ve şâirler üzerine yapılan değerlendirmeler, çok iyi birer eleştiri özelliği arz ederler. Fakat mesele edebiyat biliminde olduğu kadar sistematik değildir. Tanıtımını yaptığımız kitabın üçüncü bölümünde edebiyat alanındaki eleştiri süreci ele alınmış ve eleştirin edebiyat bilimine dönüşümü tahlil edilmiştir.

Kitabın omurgasını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz dördüncü bölümde, eleştiriden bir bilimin sistematik kurallarına dönüşmüş edebiyat biliminin, bir edebî metni incelemede kullandığı yöntemler, kendi içerisinde dört temel başlık altında tasnif edilerek incelenmiştir. Bu başlıklar a) *Eserle Dış Dünya (Toplum) Arasındaki İlişkilerden Doğan yöntemler* b) *Eserle Yazar / Şâir Arasındaki İlişkilerden Doğan Yöntemler* c) *Eseri Merkeze Alan Yöntemler* d) *Okur Merkezli Yöntemler* şeklindedir. İkinci bölümde ele alınan felsefi-edebî akımlar, bu bölümde yukarıdaki başlıklardan dahil oldukları kısımlara konu-

larak, adeta bir örneklendirme cihetine gidilmiştir. Ele alınan her yöntemin geniş tanımları yanında, bu tanımlara yapılan eleştiriler ifade edilmiş ve bir örnek metinle mesele aydınlatılmıştır. Bu yöntemlerin diğer hangi yöntem veya yöntemlerin etkisi dolayısıyla ortaya çıktığı ortaya konularak, yöntemler arasındaki sıkı ilişkilere de yer verilmiştir.

Edebiyat Bilimi söz konusu olduğunda diğer pek çok bilim dalıyla olan münasebeti de son derece önemlidir. Kitapta bu mesele de göz ardı edilmeyecek, edebiyat biliminin ilişkili olduğu diğer bilim dalları ile arasındaki irtibata yer verilmiştir. Bu nedenle kitabın beşinci bölümünde Edebiyat Biliminin diğer bilim dallarından başta Dilbilim olmak üzere Belagat, Tarih, Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji, Biyografi vb. bilim dalları ile olan münasebeti ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. Ayrıca bu bölümde Edebiyat bilimi ile edebiyat öğretimi arasındaki ilişkiye geniş yer verilmiş ve iyi bir edebiyat öğretimi hususunda edebiyat biliminin yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Yazarın hem edebiyat bilimi hem de edebiyat öğretiminin sıkıntıları hakkındaki fikirleri, akademisyen kişiliği ve çeşitli fakültelerde edebiyat öğretimi yapıyor olması sebebiyle, yaşanmış problemleri içermektedir.

Türk edebiyat tarihi konusunda fikir beyan etmiş kişilerin, iyi bir edebiyat tarihi yazabilmek için gereken şartları ortaya koydukları düşüncelerinde ifade ettikleri hususlardan bir tanesi de, edebiyat tarihi yazılmadan önce, bütün edebî malzemenin Edebiyat bilimi ölçeğinde tek tek incelenmiş ve ortaya konulmuş olmasıdır. Ancak o zaman yazılan edebiyat tarihi hem daha kapsamlı hem daha doğru olacaktır. Bu nedenle iyi bir edebiyat tarihinin yazılabilmesi için Edebiyat bilimine olan ihtiyaç son derece açıktır. İşte bu yüzden kitabın altıncı ve son bölümünde söz konusu mesele ele alınmış, edebiyat tarihi yazımı hakkında görüşleri bulunan yazarların görüşleri özetlenmiş ve bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlar dile getirilmiştir. Edebiyat tarihi yazımında takip edilen birçok yöntem yanında, yazar ve yazarın eserlerini tarihî ve sosyolojik açılarından inceleyen *Tarihî-Sosyolojik yöntem* ile yazarın ruh halini dikkate alan *Psikolojik-Fenomenolojik yöntemin* ön plana çıktığı görülmektedir. Yazar bu bölümde son olarak yazılan edebiyat tarihleri ve bu alanda çalışmalarını bulunan belli başlı şahıslar hakkında bilgi vermiştir.

Yazar bu eseriyle daha çok sanat, estetik ve güzellik gibi göreceli bir muhtevayı ele alan edebiyatın belli bir disiplin haline getirilmesi, yani Edebiyat bilimi haline dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkan problem, olgu ve farklılıkları tartışmıştır. Meydana getirilen eser, geniş ve faydalı kaynakçası yanında edebiyat araştırmalarına yaptığı önemli katlı nedeniyle de son derece faydalı ve her edebiyat araştırmacısının göz önünde bulundurması gereken bir eser hüviyetindedir. Şûle yayımları Merdiven kitapları arasından çıkan kitap, her edebiyat araştırmacısının bir başucu kitabı olmaya layıktır. Kitabın çok kısa bir özeti mahiyetinde olan bu tanıtım yazısı, birçok eksikliği içermekte olup kitabın baştan sona okunması, ifade ettiğimiz bu eksikliği giderecek, özellikle genç edebiyat araştırmacılarına büyük katkılar sağlayacaktır.