

NÜSŞA

YIL: VI
SAYI: 22
YAZ 2006

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Musa Yıldız

İshâk Nûrî Rizevî ve Zubdetu'l-İzhâr Adlı Eseri

Abdullah Kızılçık

XIX. Yüzyıl Yemen Âlimlerinden Muhammed b. Hasan'ın Sürgündeyken Sultan II.

Abdülhamit'e Methiyesi

Mehmet Ali Şimşek

Arap Dilinde İ' râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü

Ramazan Ege

Arap Dilinde "S-L-M" Maddesi ve Kur'ân'daki Anlamları

İlyas Karlı

Türkçe-Arapça Çevirilerde Yapılan Hatalar Üzerinde Bir İnceleme ("Bir Adam Yaratmak" Adlı Tiyatro Eserinin Arapça Tercümesi Örneği)

Muhammet Tasa

Necîb el-Kilânî'nin Talâ'i'u'l-Fecr Adlı Romanı

Yusuf Doğan

Raşit Halifelerin Mizah ve Nükte Anlayışları

Muhammed Hilmî Tammâra / Abdüllatîf Nevzâd / Musa Yıldız / Nurettin

Ceviz

Ebu'l-'Alâ' El-Ma'arrî

İsrafil Babacan

Dîvânü Lügâti't-Türk'ün Farsça Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme

Affan Selçuk / H. İbrahim Gök

Selçuklu Dönemi İran Tarih Yazıcılığı

Hakan Kuyumcu

Urdu Tiyatrosunun Başlangıç Dönemi

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: VI, Sayı/Issue: 22, Yaz/Summer 2006

Nüsha

Yıl: 6, Sayı: 22, Yaz 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. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk 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. Halil Tokar (İstanbul 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. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Nurettin Ceviz (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Celal Soydan (Ankara Ü.)

Redaksiyon:
Dr. Hasanalmaz
Dr. Muhammet Hekimoğlu
Dr. İbrahim Ethem Polat
Dr. Kemal Tuzcu

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

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

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi: 30 YTL
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

ISSN 1303-0752

SUNUŞ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, altıncı yılının üçüncü sayısıyla hayat merdivenin 22. basamağına çıkmış durumdadır. Dergilerin hayatlarının da insanların hayatlarına benzediğini, yayın kurulu olarak bizim gayretimizin, bu süreci elimizden geldiğince uzatmak ve sizlere şarkiyat alanında nitelikli makaleler sunmak olduğunu daha önceki sayılarımızda belirtmiştik. Bizim gayretlerimiz ilk günkü gibi heyecanla ve özveriyle devam etmesine rağmen, sizlerden gelen desteklerin gittikçe azaldığı hissi bizleri kaplamaya başlamıştır. Bu açıdan siz değerli okuyucularımızdan ve kıymetli hocalarımızdan desteklerini esirgememelerini, kapıldığımız bu histen kurtulmamızı sağlamalarını rica ediyoruz.

Dergimizin elinizde bulunan yirmi ikinci sayısı, Arap, Fars ve Urdu dilleri ve edebiyatları ile tarih alanlarında kaleme alınmış on bir makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerin genç araştırmacılara yeni ufuklar açacağı düşünceindeyiz.

Yirmi üçüncü sayıda buluşmak ümidiyle.

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

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

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

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

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemeden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları 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 kelimededen 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

Musa Yıldız

İshâk Nûrî Rizevî ve Zubdetu'l-İzhâr Adlı Eseri7

Abdullah Kızılıcık

XIX. Yüzyıl Yemen Âlimlerinden Muhammed b. Hasan'ın Sürgündeyken Sultan II. Abdülhamit'e Methiyesi17

Mehmet Ali Şimşek

Arap Dilinde İ' râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü 25

Ramazan Ege

Arap Dilinde "S-L-M" Maddesi ve Kur'ân'daki Anlamları 49

İlyas Karşlı

Türkçe-Arapça Çevirilerde Yapılan Hatalar Üzerinde Bir İnceleme ("*Bir Adam Yaratmak*") Adlı Tiyatro Eserinin Arapça Tercümesi Örneği) 69

Muhammet Tasa

Necîb el-Kîlânî'nin Talâ'i'u'l-Fecr Adlı Romanı 81

Yusuf Doğan

Raşit Halifelerin Mizah ve Nükte Anlayışları 95

Muhammed Hilmî Tammâra / Abdüllatîf Nevzâd / Musa Yıldız / Nurettin

Ceviz

Ebu'l-'Alâ' El-Ma'arrî 113

İsrafil Babacan

Dîvânü Lügâti't-Türk'ün Farsça Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme 135

Affan Selçuk / H. İbrahim Gök

Selçuklu Dönemi İran Tarih Yazıcılığı 147

Hakan Kuyumcu

Urdu Tiyatrosunun Başlangıç Dönemi 165

Murat Özcan

"*Arap Gözüyle Osmanlı*" Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları Muhammed Mahzûmî Paşa (Tanıtım)173

Murat Özcan

"*Arap Gözüyle Osmanlı*" Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları Muhammed Kürd Ali (Tanıtım) 175

Murat Özcan

Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri "*Hilafet Ülkeleri*" Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı (Tanıtım) 177

CONTENTS

Musa Yıldız

İshâk Nûrî Rizevî and His “Zubdat al-İzhâr”7

Abdullah Kızılcık

Of the XIX. Century Yaman Scholars Muhammad b. Hasan’s Panegyric about Sultan II. Abdülhamit17

Mehmet Ali Şimşek

İ’râb in Arabic and His Role in Expressing and Understanding 25

Ramazan Ege

The Word “Seleme” in Arabic and Its Meaning in the Qur’an 49

İlyas Karşlı

An Examination on the Errors in Turkish-Arabic Translations: (The Case of the Arabic Translation of the Play “*Creating a Person*” 69

Muhammet Tasa

Talâ’i’ al-Facr by Najîb al-Kîlânî 81

Yusuf Doğan

The Sense of Honour of Hulafa al-Rashidin (The First Four Caliphs) 95

Muhammed Hilmî Tammâra / Abdüllatîf Nevzâd / Musa Yıldız / Nurettin Ceviz

Abu al-‘Alâ’ al-Ma‘arrî 113

İsrafil Babacan

An Evaluation On Persian Translation of Dîvânü Lügâti’t-Türk 135

Affan Selçuk / H. İbrahim Gök

Saljuqid Period and Persian Historiography 147

Hakan Kuyumcu

The Beginning Period of Urdu Theatre 165

Murat Özcan

“*The Ottoman from the Eyes of Arabs*” Memories of Jamaladdin Afghani by Muhammed Mahzûmî Paşa173

Murat Özcan

“*The Ottoman from the Eyes of Arabs*” Memories of an Arab-Ottoman Journalist by Muhammed Kürd Ali 175

Murat Özcan

The Services of the Turks to Arabic Language and Literature “The Lands of Khilafa” Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı 177

MUSA YILDIZ

İSHÂK NÛRÎ RİZEVÎ VE ZUBDETU'L-İZHÂR ADLI ESERİ*
Musa Yıldız**

Özet: Bu çalışmada, Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşamış olan ilim adamı Rizeli İshâk Nûrî Efendinin hayatı ve Arapça grameriyle ilgili olan *Zubdetu'l-İzhâr* adlı eseri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Rizeli İshak Nuri, Arapça Grameri, *Zubdetu'l-İzhâr*.

İshâk Nûrî Rizevî and His “Zubdat al-İzhâr”

Summary: In this study, the life of İshâk Nûrî Rizavî who is a scholar in the last period of Ottoman Empire and his work which is named as *Zubdat al-İzhâr* that is about Arabic grammar will be studied.

Keywords: Ottoman Empire, Ishak Nuri of Rize, Arabic Grammar, *Zubdat al-İzhâr*.

* Bu çalışma, 16–18 Kasım 2006 tarihleri arasında Rize Valiliği tarafından düzenlenen 1. Rize Sempozyumunda sunulan bildirinin makaleye dönüştürülmüş hâlidir.

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

İSHÂK NÛRÎ RİZEVÎ VE ZUBDETU'L-İZHÂR ADLI ESERİ

Bu çalışmada, Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşamış olan ilim adamı Rizeli İshâk Nûrî Efendinin hayatı ve *Zubdetu'l-İzhâr* adlı eseri konu edilecektir.

Ancak konuya geçmeden önce, önemine binaen bu vesileyle bir hususu da burada vurgulamak yerinde olacaktır. Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere, ülkemizin kütüphanelerinde ve şahsî koleksiyonlarda çok sayıda yazma eser, araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu kütüphanelerde edebiyat, tarih, felsefe, matematik, astronomi ve bu şerhte olduğu gibi Arap dili alanında çok sayıda yazma eser olduğu malumdur. Bunlardan bazıları da Arapça ve Farsça yazılmıştır. Osmanlıca eserlerle uğraşanlar yetersiz olmakla birlikte, Arapça ve Farsça eserlerle uğraşanlara göre daha fazladır. Ancak ülkemiz kütüphanelerinde bulunan Arapça ve Farsça eserlere gereken ilgi gösterilmemektedir. Bunların en önemli sebeplerinden birisi, klasik Arapça ve Farsçayı bilenlerin az olmasıdır. İkincisi de bu eserler üzerinde çalışmaya teşvik edici bir motivasyonun olmamasıdır. Böyle olunca da milletimizin hafızası denilebilecek bu eserler, kütüphanelerimizin tozlu raflarında kaybolmaya yüz tutmaktadır.

Kültür mirasımız olan bu değerli eserlerin disiplinler arası çalışmalarla süratli bir şekilde bugünkü dilimize aktarılması ve matbu hâle getirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan Arapça ve Farsça bilen değerli ilim adamlarımızın kendi alanlarında yapacakları çalışmalar yanında, farklı alanlarda uzmanlaşmış ilim adamlarıyla ortak çalışmalar yapmaları yararlı olacaktır. Zira tarihin bütün yükselişlerinin temelinde, önce kendini tanıma ve dolayısıyla hatalı yanların tespiti, sonra revaçta olan medeniyetin tahlil edilmesinin yattığı ortadadır. Geçmiş bir kenara bırakarak hiçbir ilerlemeyi meydana getiremeyiz. Bu nedenle yükselişin ilk basamağını, kendini ve tarihini tanıma oluşturur. Kendini ön yargılardan kurtararak değerlendirmeyen milletlerin hatalardan kurtulamaması kaçınılmazdır.

Osmanlı kültüründe kişinin devletine ve milletine iki borcu vardır. Bunlardan birincisi Arapça öğrenmek, ikincisi de Farsça öğrenmektir. “*Kim ki bilir Fârisî, gider deynin yarısı*” sözü yaygındır. Bu söze göre, Farsça öğrenen kişi borcunun yarısını ödemiş olur. Kişi borcunun geri kalan yarısını ise, Arapça öğrenerek öder. Bu düşünceden hareket eden Osmanlı âlimleri, bu iki dili, aldıkları sağlam bir medrese eğitimiyle iyi bir şekilde öğrenmişlerdir. Aynı ilmî düşünceden hareket ettiğini düşündüğümüz İshâk Nûrî Efendi'nin bu dillerden Arapçaya olan hakimiyeti, Arapça olarak kaleme alınan *İzhâr* adlı esere yazdığı Osmanlıca şerhte açıkça görülmektedir.

İshâk Nûrî Efendi, 1855 (r. 1269/h.1271) yılında Rize'nin Akatoz¹ Köyünde doğmuştur. Mânioğlu Hâcî Kâsım Efendi'nin oğludur. 1869 (h. 1285) yılında İstanbul'a gelerek Süleymaniye medreselerinde ilim tahsil etmiş, 11 Temmuz 1880 (r. 28 Haziran 1296) tarihinde ulûm-ı 'Arabîyyeden icazetnamesini ve Dâru'l-Mu'allimîn'in rüşdiye kısmından vasat dereceyle diplomasını almıştır. 30 Ocak 1881 (r. 17 Kanûn-ı Sâni 1297) tarihinde Beylerbeyi ve Şehzade Galata Rüşdiyeleri muallim-i sânilîğinde bulunmuştur. 6 Şubat 1889 (h. 5 Cemaziyelahir 1306)'da İbtidâ-i Hâric İstanbul Müderrisliğine tayin

MUSA YILDIZ

edilmiştir. 15 Mayıs 1897 (r. 2 Mayıs 1313) tarihinde devamsızlığı sebebiyle görevinden azledilmiştir. 2 Aralık 1897 (r. 19 Teşrin-i Sâni 1313)'de Unkapanı Rüşdiyyesinde muallim olmuştur. 8 Mart 1905 (r. 23 Şubat 1321) tarihinde Mekâtib-i Rüşdiyye müfettişliğine terfi etmiştir. Nisan 1907 (Rebiulevvel 1325)'de İbtidâi Altmışlı'ya terfi etmiştir. 1908 (h. 1326) yıllarında Fatih'te Hasanzâde ile Pir Mehmed Paşa medreseleri müderrislikleri de uhdesinde olmuştur. Süleymaniye Camii Dersiâmlığı da yapan İshâk Nûrî Rizevî, Temmuz 1910 (r. 1326)'da kadro harici ve Haziran 1911 (r. 1327)'de mazul addedilmiştir. Toplam 28 sene muallimlik ve müfettişlik hizmetlerinde bulunan İshâk Nûrî Efendi, 5 Haziran 1913 (r. 23 Mayıs 1329) tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir².

Yapılan geniş çaplı araştırmada, İshâk Nûrî Rizevî'nin hayatı ve eserleri konusunda, İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivinde bulunan 197 nolu dosya içerisindeki 6941–6950 arası 10 adet belgede yer alan bilgiler dışında bir bilgiye rastlanamamıştır.

İshâk Nûrî Rizevî'nin 1883 (h.1301) yılında basılan *Zubdetu'l-İzhâr* adlı eseri³, İmam Birgivi'nin *İzhâru'l-Esrâr* adlı kitabının şerhidir.

İmam Birgivi'nin asıl adı, Mehmed b. Pir Ali Efendi'dir. 27 Mart 1523 (h. 10 Cemaziyelevvel 929) tarihinde Balıkesir'de doğdu. Birgivi, ilk tahsilini kendisi gibi müderris ve fâzıl bir zât olan Ali Efendi'nin yanında tamamladı. Daha sonra İstanbul'a giderek sırasıyla Küçük Şemseddin, Ahîzâde Mehmed ve Rumeli Kazaskeri Abdurrahman Efendilerden dersler aldı ve icazet alarak müderrislik payesini elde etti.

İstanbul'da çeşitli görevlerde bulunduktan sonra, sultan II. Selim'in hocası Atâullah Efendinin, günümüzde İzmir'e bağlı Ödemiş kazasının bir nahiyesi olan Birgi'de yaptırdığı medreseye müderris tayin edildi ve ömrünü burada tedaris, irşat ve telif faaliyetleriyle geçirdi.

İmam Birgivi, bir İstanbul seyahati sırasında veba hastalığına yakalanarak, 21 Eylül 1573 Pazartesi (h. 24 Cemaziyelevvel 981) günü 52 yaşında vefat etti ve Birgi'ye götürülüp defnedildi⁴.

Kendisinden geriye Arap dili grameri, ahlâk-tasavvuf, fıkıh, akait, tefsir-kıraat, hadis gibi sahalarda, çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere tespit edilebilmiş altmışa yakın eser kalmıştır⁵.

Birgivi'nin *İzhâru'l-Esrâr* adlı eseri, Arap nahvi (sentaksı) konusunda kaleme alınmış bir eserdir⁶. Müellifin '*Avâmil*' adlı eserinin ayrıntılı bir şerhi niteliğindedir. Uzun zaman Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş⁷ ve Arapça öğrenmek isteyen herkesin bildiği bir eser olmuştur. Bu şöhretinden ötürü eserin yalnızca Osmanlı döneminde kırktan fazla baskısı yapılmıştır⁸.

Eserde müellif meselelerin ayrıntılarına girmez; nahivciler arasında ihtilaf konusu olan hususlardan söz etmez. Zira onun gayesi, dilin detaylarını değil esaslarını öğrenmek olan başlangıç düzeyindeki öğrencilere yol gösterecek bir kitap telif etmektir. Kendi ifadesiyle bu kitap: "*Her mu'ribin (nahiv*

İSHÂK NÛRÎ RÎZEVÎ VE ZUBDETU'L-İZHÂR ADLI ESERİ

kâidelerine uygun olarak düzgün ve güzel konuşan ve nahiv kâidelerini uygulayan kimse) en muhtaç olduğu hususlar hakkında bir risâledir."⁹

Arap nahvi (sentaksı), üç ana başlıkta sistematik bir şekilde işlenmektedir. Bunlar; âmîl, yani etkileyenler. Ma'mûl, yani etkilenenler ve i'râb, yani etkidir. Arap nahvine dair konuları, bu üç ana başlık altında alt başlıklara da ayırarak özlü bir şekilde işleyen *İzhâru'l-Esrâr* adlı bu eser üzerinde bir çok ilim erbabı Arapça ve Türkçe olmak üzere çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmaların amacı, bu değerli eserden Arapça öğrenmek isteyenlerin en iyi şekilde yararlanmalarını sağlamaktır. Kendisi şerhinin başında belirtmemesine rağmen, İshâk Nûrî Efendinin de bu düşünceden hareketle bu eseri şerh ettiği düşünülmektedir. Ancak İshâk Nûrî Efendinin şerhine geçmeden önce, bu eser üzerine yazılan şerhlere bir göz atmamız yararlı olacaktır¹⁰:

1. Birgivi'nin talebelerinden Avlamişlı Muslihuddîn Efendi tarafından *Keşfu'l-Esrâr* adıyla şerh edilmiştir¹¹.
2. Kuşadalı Mustafâ b. Hamza'nın 1085/1674-75'te yazmış olduğu *Netâicü'l-Efkâr* adlı şerhi *İzhâr* şerhlerinin en meşhurdur. Geniş bir inceleme ürünü olan bu şerh matbudur¹².
3. Abdullah b. Muhammed b. Velî'nin *Zubdetu'l-İzhâr*'ı 1122/1710–11 tarihinde yazılmıştır (Müellif nüshası, Süleymaniye, Denizli, nu: 292).
4. Subicalı Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö.1141/1728)'in *Fethu'l-Esrâr* adlı şerhi¹³, 1271/1854-55'de Matbaa-i Âmire'de Adalı'nın şerhinin kenarına basılmıştır.
5. Dâvûd b. Muhammed el-Karsî (ö.1160/1747)'nin de bir şerhi vardır (Süleymaniye Ktb, Fatih, nu: 4933, 1b-96b)¹⁴.
6. Reîsü'l-Küttâb Süleyman Feyzî Efendi (ö.1206/1791–92)'nin *Feydu'l-Bihâr alâ Riyâdi'l-İzhâr* adlı şerhi (Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr.2660, 283 vr.)¹⁵.
7. Kasapzâde İbrahim Efendinin şerhi¹⁶.
8. Reîsü'l-Kurrâ Eyyûbî Abdullah b. Muhammed b. Sâlih b. İsmâîlî (ö.1252/1836–37)'nin *Fevâyihu'l-Ezkâr fî Halli Netâici'l-Efkâr* adlı şerhi, 1310 yılında İstanbul'da basılmıştır.
9. Osmanpazarî Niyazî Şeyh İsmail Efendi'nin *Ref'u'l-Estâr fî Halli Muğlakâti'l-İzhâr* isimli şerhi de Eyyûbî'nin şerhinin kenarına basılmıştır.
10. Karslı Hâmid Efendi'nin *İzhâr* şerhi¹⁷.
11. Mustafa Tevfik Efendi'nin *İmtihân* adlı şerhi¹⁸.
12. Hâfız Mustafâ b. el-Hâc Mustafâ el-Mihaliçî'nin *Şerhu Şevâhidi Netâici'l-Efkâr ma'a İzhâri'l-Esrâr* adlı şerhi, 1286/1869–70 yılında İstanbul'da basılmıştır.
13. Harputlu Ömer Naimî Efendi'nin (ö.1299/1881–82) şerhi¹⁹.

MUSA YILDIZ

14. Edirne Müftüsü diye meşhur olan Mehmed Fevzî Efendi (ö.1318/1898–99)'nin *Miftâhu'l-Merâm* adlı şerhi, 1305 yılında Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.

15. el-Hâc Şamlı Mustafâ Efendi'nin *Bedâi'u'l-İzhâr* adlı şerhi, 1309/1891–92 yılında İsmail Efendi Matbaasında basılmıştır.

16. Mehmed Hâlis Efendinin *Telhîsu'n-Nahv* adlı tercüme ve şerhi, 1328/1910–11 yılında İstanbul'da basılmıştır²⁰.

Birgivî'nin *İzhâr*'ının şerhlerine bir göz attıktan sonra, onun bu eserinin Osmanlı medreselerinde okutulan Arapça kitaplar arasındaki yerine bakmamız uygun olacaktır. Osmanlı medreselerinde okutulan dersler iki ana bölümde incelenir. Bunlardan birincisi; ulûm-i âliyye denilen âlet ilimleridir. Ulûm-i cüzîye ya da muhtasarât da denilen âlet ilimleri, kelâm, mantık, belâgat, nahiv, hendese, hesap, heyet, felsefe, tarih ve coğrafyadır. İkincisi; ulûm-i 'âliye denilen yüksek ilimlerdir ki, bunlar âlet ilimlerinin öğrenilmesine yardımcı olan Kur'ân, Hadis ve Fıkıh ilimleridir²¹.

Dolayısıyla Arap grameri de öğrencileri ulûm-i 'âliye denilen yüksek ilimlere hazırlayan âlet ilimleri arasında sayılmaktadır. Medreselerde Arapça derslerine önce Sarf denilen morfoloji ilmiyle başlanıyordu. Sarf ilminden şu kitaplar okutulmaktaydı:

1. *el-Emsile*: Yazarı bilinmeyen bu kitapta, Arapça sülâsî mücerred fiil örneği üzerinde durulur ve onun yirmi dört sığa çekimi yapılır.

2. *Binâu'l-Ef'âl*: Yine yazarı bilinmeyen bu kitapta da, Arapça fiillerin bütün şekilleri ele alınır. Sarfin babları otuz beş olarak gösterilir. Kitabın sonunda; sahîh, ecvef, mudâaf, misâl, mehmûz, nâkıs ve leffif kavramları birer misalle îzâh edilir.

3. *el-Maksûd*: Müellifinin kim olduğu ihtilâflıdır. İmam Birgivî *Maksûd*'u İmam-ı Azam (ö.150/767)'a izafe eder²². *Binâ*'daki gibi önce sahîh fiiller tekrarlanır. Sonra sahîh olmayan fiillerden bahsedilir ve burada i'lâl kâideleri ile illetli harfler izah edilir. Ardından ism-i fâil, ism-i mefûl, mimli masdar vb. açıklanır.

4. *el-'İzzî*: İzzeddîn ez-Zencânî (ö.655/1257)'nin yazdığı bir sarf kitabıdır ve müellifin isminden dolayı *'İzzî* diye tanınır. *Tasrîfu Zencânî*, *Tasrîfu 'İzzî* veya *el-Muhtasar* adlarıyla da anılır. *'İzzî*'de, fiillerin harf sayılarına ve türlerine göre tasnifi yapılır. Emsile-i muhtelif sırası takip edilerek, fiiller tasnife tabi tutulup, bir veya birkaç örnek verilir. İ'lâl kâidelerinin açıklaması yapılarak, illetli fiillerin istisnâî hâlleri zikredilir. Kitabın sonlarında ise, ism-i zaman ve ism-i mekân konu edilir.

5. *Merâhu'l-Ervâh*: Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Ahmed b. Alî b. Mes'ûd'undur. Müellif bu eserde fiillerin yapısını tahlil eder ve fiilleri yedi kısma ayırır. İ'lâl kâideleri üzerinde ısrarla durur.

Nahiv ilminde okutulan kitaplar şunlardı:

1. *Avâmil*: İmam Birgivî'in eseridir. Âmil, Arapça gramerde kelimelerin sonuna tesir eden edat gibi kelimeler, ismin hâlleri denen "cerr" harfleri;

İSHÂK NÛRÎ RÎZEVÎ VE ZUBDETU'L-İZHÂR ADLI ESERİ

“için”, “gibi”, “-den beri”, “eğer”, “niçin” gibi kelimelerin kullanışları, temenni, ümit, mutluluk, istisna, nedensellik vb. gibi durumları bildiren harflerin kullanışları üzerinde durur. 25 sayfalık bu küçük eser, genelde Arapça cümlelerde çok önemli olan kelime sonlarındaki değişimler (i'râb) üzerinde durur.

2. *İzhâr*: Çalışma konumuz olan İshâk Nûrî Efendi'nin de şerh yazdığı bu kitap, Nahiv ilminde ikinci kitap olarak medreselerde okutulmaktaydı.

3. *Kâfiye*: Sarf ve nahiv ilimlerinde üstat olan İbn Hâcib'in nahiv alanında ileri düzeyde okutulan eseridir. Sadece örneklerle öğretmeyi amaçlamayıp, konuların felsefesine de giren bir kitap idi.

4. *Molla Câmî*: *Kâfiye* şerhidir. Asıl adı *el-Fevâidu'd-Diyâ'iyye fî Şerhi'l-Kâfiye* olduğu hâlde, Molla Câmî (1414-1492) tarafından hazırlandığı için *Molla Câmî* adıyla bilinmektedir.

Görüldüğü gibi, İmam Birgivi'nin *İzhâr* adlı bu eseri, Osmanlı medreselerinde âlet ilmi olarak okutulan, Arapçanın nahiv bölümünde, ikinci kitap olarak uzun yıllar derslerde okutulmuştur.

İshâk Nûrî Efendi, *Zubdetu'l-İzhâr* adlı eserinde, İmam Birgivi'nin *İzhâr*'ını şerh ederken takip ettiği metot şu şekildedir:

Eserin Birgivi'ye ait olan Arapça metnini, cümle cümle Osmanlıca olarak şerh etmiştir. Önce çiçekli parantez içinde Arapça bir cümle vermiş, bu parantezden sonra Osmanlıca olarak o cümlenin açıklamasını yapmıştır. Buna örnek olarak, kitabın ilk başlarındaki “Öncelikle bil ki kelime müfret bir anlam için konulmuş lafızdır.” anlamındaki “*i'lem evvelen enne'l-kelimete ve huve'l-lafzu'l-mevdû'u li-ma'nen mufredin.*” cümlesini verebiliriz.

İshâk Nûrî Efendi bu cümleyi şu şekilde şerh etmiştir:

“İmdi maksûda şurû'dan evvel ma'lûm ola ki, kelime ma'nâ-yı müfrede vad' olunan bir lafızdır. Bu lafızdan murâd insânın ağızından çıkıp mehâric ve hurûfâtı belli olan sadâdır. Zîrâ mehâric ve hurûfâtı belli olmayan veyahut sâir hayvânât ve cemâdâtan sâdir olan sadâlar bir ma'nâyı ifâde etmedikleri gibi, onlara lafız dahi utlâk olunmaz.”

Bu örnekte görüldüğü gibi, yapılan şerh çok açık, seçik ve herkesin anlayabileceği bir tarzdadır. Böylece 125 sayfada şerhini tamamlayan İshâk Nûrî Efendi, 126. sayfa da “ta'birât” başlığı altında, i'râb, binâ gibi tabirlerin açıklamalarını yapar. Aynı sayfada “ba'zı ta'rîfât” başlığı altında âmil, ma'mûl, i'râb, merfû', mansûb, mecrûr'un tariflerini yapar. 127. sayfada “ba'zı fevâid” başlığı altında, “*fîl fâilsiz olmaz, mübteda habersiz olmaz, âmil ma'mûlsüz olmaz.*” gibi bazı yararlı ifadeler verilmiştir. Aynı sayfada mef'ûl leh, masdar, mef'ûl bih sarîh ve gayr-ı sarîhle ilgili özet bilgiler verilmiştir. 128. sayfada isim ile fiilin ve kelimeler ile cümlenin farkı üzerinde durulur. 128. sayfada başlayıp, 129. sayfada devam eden “ilâve” başlığı altında nahiv ilmi, lâm-ı ta'rîfin anlamları konu edilerek “ba'zı esmâ-yı Arabiyye” başlığı altında birkaç Arapça kelime verilerek karşılıklarına anlamları yazılmıştır. Örnek olarak: Eb-Baba, bint-kız evlat, uht-kızkardaş gibi. 130. sayfada “esmâ-yı hayvânât” başlığı altında Arapça bazı hayvan isimleri ve Türkçe karşılıkları

verilmiştir. Bakar-sığır, bağl-katır, ibil-deve gibi. Aynı sayfada “esmâ-yı cemâdât” başlığı altında başlayıp, 131. sayfada devam eden Arapça bazı cansız varlık isimleri ve Türkçe karşılıkları sıralanmıştır. Semâ-gök, arz-yeryüzü, hacer-taş gibi. *Zubdetu'l-İzhâr*'ın son sayfasında yer alan “ifâde-i mahsûsa” başlığını taşıyan şu cümleleri de burada zikretmek yararlı olacaktır:

“*Bi-tevfikihi Te'âlâ İmâm Birgivî – 'aleyhi rahmetu'l-Bârî- Hazretlerinin beyne'n-nâs müte'âref ve mütedâvil olan (İzhâr) nâm kitâb-ı fazîlet-nisâbının çiçekli kavlar dâhili metin ve hârici ona şerh olmak tarzıyla hülâsaten teşrîh ve tercümesine sâye-i terakkiyyât-vâye-i cenâb-ı hilâfet penâhîde hizâne-i vüs'atında meknûz nukûd-ı iktidârın bezl ü nisâra ictisâr etmiş olan muharriru'l-hurûf Rizevî İshâk Nûrî - 'afâ 'anhu ve 'an vâlideyhi el-Bârî- kem bizâ'anın hilâle sutûrda nevk-i kalem-i sehvi-i rakamdan mütekattire olan galatâtın udebâ-yı uli'n-nühâdan lütf ü 'atâ ile hakk ve imhâ buyurulması mercû ve mütemennâdır. Ve huve hasbunâ ve ni'me'l-Mevlâ ve 's-selâmu 'alâ meni'stekâme 'alâ nehci'l-hudâ. Ve'l-hamdu 'alâ âlâi Rabbinâ'l-A'lâ fe kad veka'a'l-ferâğu min nukûşi tercemeti hâze'l-kitâbi'l-müstetâbi bi-'inâyeti'l-Meliki'l-'Azîzi'l-Vehhâb fî evâhiri Rebî'i'l-Âhar li-seneti ihdâ ve selâsi mie ba'de'l-elfi min hicreti men lehu kemâlu'l-'izzi ve nihâyetu'ş-şeref sallâ'llahu Te'âlâ 'aleyhi ve 'alâ âlihi ve selleme teslîmen kesîra.*” (s.132)

Bu cümlelerden anlaşıldığına göre, İmâm Birgivî'nin *İzhâr* adlı eseri Sultana sunulmak üzere İshâk Nûrî Efendi tarafından şerh ve tercüme edilmiştir. Kitabın basım tarihi olan, Hicrî 1301 yılına tekâbül eden 1883 yılı dikkate alındığında, o zaman tahtta bulunan Osmanlı sultanı II. Abdülhamit Han (1842–1918)'a sunulduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak; İmâm Birgivî'nin Arap gramerine dair olan eserlerinden, özellikle *Avâmil* ve onun mufassal bir şerhi sayılabilecek *İzhâr*'ı, yaklaşık dört asır süreyle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Arapçanın nahvini keskin ve berrak bir mantık sırası içinde özetleyen bu eserler, örneğine az rastlanır bir kabiliyetin mahsulüdür. Asırlardır Türk ve Müslüman öğrenciler bu eserleri okumuş ve zihinlerine bu eserler sayesinde Arap dilini ve Kur'ân-ı Kerim'i kavrayacak bir kabiliyet ve parlaklık vermiştir. Bu vesileyle kendisini vefatından yaklaşık doksan üç sene sonra rahmet ve minnetle doğup büyüdüğü bu topraklarda andığımız İshâk Nûrî Rizevî, İmâm Birgivî'nin asırlardır Osmanlı medreselerinde okutulan *İzhâr* adlı değerli eserini pedagojik bir üslupla Osmanlı Türkçesiyle şerh ederek, öğrenciler tarafından kolay anlaşılabilir hâle getirmiştir. Onun bu şerhi yazmaktaki amacının, Türk çocuklarının dinlerinin dili olan Arapçayı kolayca öğrenebilmeleri olduğu, açıkça görülmektedir. Bu ufku geniş insanların torunları olan bizlere düşen görev, onların eserleri üzerine bilimsel çalışmalar yaparak, Arapçanın modern metotlarla öğretimine katkıda bulunmaktır. Öte yandan bu tür sempozyumlar vesilesiyle illerin kültür tarihlerinde yer etmiş olan abide şahsiyetler de, onlara bir vefâ borcu olarak, gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.

İSHÂK NÛRÎ RÎZEVÎ VE ZUBDETU'L-İZHÂR ADLI ESERİ

¹ İstanbul Müftülüğü bünyesindeki Meşihat Arşivinde bulunan 197 nolu dosya içerisindeki 6944 nolu belgede bu köyün adı, Akanoz şeklinde geçmektedir. Rize iline bağlı böyle bir köy bulunmamaktadır. Muhtemelen, Osmanlıca olarak “te” harfi, “nun” şeklinde yazılmıştır. Köyün doğru adı, Akatoz’dur. Bu köy bugün Rize ili, Derpezarı ilçesine bağlı Bürücek köyüdür. Derpezarı ilçesiyle Rize il merkezi arasında yol üzerindedir. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* adlı eserinde köyün adını belgede geçtiği şekilde okumuştur. Bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1981, II, 237.

² Tarihlerin bazen Hicrî, bazen de Rûmî olarak verilmesi, elimizde bulunan arşiv belgelerinden kaynaklanmaktadır. Belgelerde genellikle tarihler Rûmî olarak verilirken; bazen de hicrî olarak geçmektedir.

³ 6943, 6944, 6945 ve 6949 nolu belgeler; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II, 237. Yapılan geniş çaplı araştırmada, İshâk Nûrî Rizevî’nin hayatı ve eserleri konusunda, Meşihat Arşivinde bulunan 197 nolu dosya içerisindeki 6941-6950 arası 10 adet belgede yer alan bilgiler dışında bir bilgiye rastlanamamıştır.

⁴ Hayatı ve eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-42, I, 253-256; Esat İleri, *İmam-ı Birgivi*, İzmir 1954; Kazım Kufralı, *İA*, II, 634-635; H. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, İstanbul 1966; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Muellifin*, Beyrut ts., IX, 123-127; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992, Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *DİA*, VI, 191-194; Şükran Fazlıoğlu, *İzhârü’l-Esrâr li-Birgivi: Dirâse ve Tahkik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Ü., Edebiyat Fak., Amman 1995; M. Hulusi Lekesiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi, Birgivi Mehmet Efendi ve Fikirleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ü., Sos. Bil. Enst., Ankara 1997; İmam Birgivi, *İzhâr ve Tercümesi*, Haz. Nevzat H. Yanık-M. Sadi Çöğenli, Erzurum 1998; Hüsametdin Erdoğan, *İmam Birgivi’nin el-Emsiletü’l-Fadliyye Şerhi (İnceleme ve Edisyon Kritik)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., Sos. Bil. Enst., İstanbul 2002.

⁵ Emrullah Yüksel, *a.g.md.*, VI, 193.

⁶ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Elmali, “İzhârü’l-Esrâr”, *DİA*, XXIII, 506-507.

⁷ Klasik Arapça eserler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Enseignement en Langue Arabe Chez Les Turcs Ottomans Jusqu’aux Tanzimat*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Paris Üniversitesi, 1976; Ramazan Şeşen, “Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi”, *Studies on Turkish-Arab Relation Annual 1986*, Foundation for Studies on Turkish-Arab Relations (TAİV-İstanbul), s.267-268; Mustafa Ergün, “Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları”, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, s.65-78; Emrullah İşler, “Klasik Arapça Gramer Kitaplarının Modern Öğretimdeki Yeri”, *Ankara Ü., TÖMER Dil Dergisi*, Sayı: 45-Temmuz 1996, s.15-26; Mehmet Yavuz, *Arap Gramerine Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri (XVI. Asra Kadar)*, İstanbul 2001; Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Ü., Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt I, sayı 1, 2002/1, s.272-284; Kerim Açık, *Tanzimattan Günümüze Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., İstanbul 2002; Şükran Fazlıoğlu, “Manzûme fi Tertîb el-Kutub fi el-’Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.1, S.1, Ocak 2003, s. 97-110; a.mlf., “Ta’lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkî’nin Medrese Ders Programı”, *Dîvan İlmî Araştırmalar Dergisi*, Yıl:10, S.18, 2005/1, s.118-173.

-
- ⁸ Ahmet Turan Arslan, *a.g.e.*, s.165.
- ⁹ İmam Birgivi, *İzhâr*, haz. Nevzat H. Yanık-M. Sadi Çöğenli, Erzurum 1998, s.1.
- ¹⁰ Bu şerhler konusunda bkz. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 656-657; Ahmet Turan Arslan, *a.g.e.*, s.165-168.
- ¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 117, Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, I, 255.
- ¹² Amil kısmı İbrâhîm Ömer Süleyman Zübeyde tarafından tahkik edilerek 1992 yılında Libya'ya yayınlanmıştır.
- ¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn*, İstanbul 1945-47, II, 158; Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, I, 255.
- ¹⁴ Bu şerh üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Gökhan Sebati Işkın, *Dâvûd el-Karî ve Şerhu İzhâri'l-Esrâr*'ı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., İstanbul 2000.
- ¹⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, I, 255; III, 117.
- ¹⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 117.
- ¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, I, 285.
- ¹⁸ *a.e.*, II, 39.
- ¹⁹ *a.e.*, I, 303.
- ²⁰ Bu eser, Kenan Demirayak ve M. Sadi Çöğenli tarafından 1998 yılında Erzurum'da Atatürk Ü., Fen-Ed. Fak. yayınları arasında basılmıştır.
- ²¹ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, İstanbul 1988, s.20; Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s.35-43.
- ²² İmam Birgivi, *İm'ânu'l-Enzâr*, İstanbul 1312, s.151.

XIX. YÜZYIL YEMEN ÂLİMLERİNDEN MUHAMMED B. HASAN'IN SÜRGÜNDEYKEN SULTAN II. ABDÜLHAMİT'E METHİYESİ

Abdullah KIZILCIK*

Özet: Bu makale, Yemen âlimlerinden Muhammed b. Hasan'ın, sürgünde iken, Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit'e yazdığı methiyesini ve bu methiye-nin tahlilini ele almaktadır. 1872 yılında Yemen isyanına karışmasından dolayı Rodos Adasına sürgüne gönderilen Muhammed b. Hasan, affedilece-ği müjdesini alınca şiirleriyle Sultan II. Abdülhamit'e methiyede bulunur.

Anahtar Kelimeler: Sultan II. Abdülhamit, Muhammed b. Hasan, Yemenli âlim.

Of the XIX. Century Yaman Scholars Muhammed b. Hasan's Panegyric About Sultan II. Abdülhamit

Summary: This study deals with Muhammed b. Hasan who is from Yaman scholars of the XIX. century and his panegyric about Sultan II. Abdülhamit and its detailing. After the Yaman rebellion at 1872, he was sent into exile to Rodos. After about one year on good news about being set free he pane-gyricized the Sultan with poems.

Keywords: Sultan II. Abdülhamit, Muhammed b. Hasan, Yemenli âlim.

* Yard. Doç. Dr., İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

XIX. YÜZYIL YEMEN ÂLİMLERİNDEN MUHAMMED B. HASAN'IN SÜRGÜNDEYKEN SULTAN II. ABDÜLHAMİT'E METHİYESİ

Osmanlılar Yemen'i tarihte 1538–1636 ve 1872–1918 yılları arasında olmak üzere iki defa elinde tutmuştur¹. Ancak gönderilen valilerin beceriksizlikleri ve stratejik kıymeti yanında büyük bir ticaret merkezi oluşuna paralel olarak Avrupalıların Yemenlileri kıskırtmaları nedeni ile bölge sürekli isyanlara sahne olmuştur².

Osmanlılar fethettikleri yerlerde dinî, sosyal ve kültürel yaşama karışmamış olmasına rağmen, özellikle XIX. yüzyılda ülkeyi zayıf düşürmek isteyenler, Osmanlı topraklarında karışıklıklar çıkartmaya devam etmiştir³. Yemen'in Osmanlı'nın son yıllarında memurlar için bir sürgün yeri haline getirilmesi, çoğu zaman buraya sorunlu memurların gönderilmesi, mahkemelerin adilane çalışmaması, ağır vergilerin toplanması ve de idari işlerde yöre halkına kötü muamelede bulunulması gibi nedenlerden dolayı hoşnutsuzluk ve huzursuzluk artmış ve bölgede nüfuzu olan Zeydîlerin başkaldırmalarına sebebiyet vermiştir⁴.

Sultan II. Abdülhamit dönemi de (1876–1909) entrikaların ve sürgünlerin yoğun olarak yaşandığı bir devredir. Bu dönemde, Yemen'de, Sultan II. Abdülhamit'in ilk on yılı nispeten sükûnet içerisinde geçmiştir. Bilindiği üzere Sultan II. Abdülhamit Türklere isyan eden Yemen kabilelerinin başında ez-Zeydî Muhammed b. Yahyâ olduğunu anlayınca konuya diplomatik bir üslupla yaklaşmış ve bölgede ileri gelenlere, kan akıtılmasının durdurulması yönünde telkinlerde bulunmuş, ayrıca kendilerini devlet adamı payesine çıkartıp maaşa bağlamayı önermiştir. Bunun üzerine İmam ez-Zeydî bu çağrıya gönderdiği cevabi yazıda kendisinin iktidar peşinde olmadığını, yöre halkına kötü muamelede bulunulduğundan ve İslam hukukunun uygulanmasından şikâyetle bulunmuş ve Sultan'a San'a'nın ileri gelenlerine yapılan haksızlıkları, Osmanlı hükümetinin görevlendirdiği memurların işlediği suçları dile getirmiştir⁵. Sultan da bunun üzerine yeni idareciler göndermiş, bi-dayet mahkemelerinin yerine şer'î mahkemeler kurmuş ve dini liderleri kazanmak gayesiyle onlara maddi imkanlar sağlamıştır⁶.

Sultan II. Abdülhamit'in bu gayretleri sayesinde kısmen yatışan Yemenliler en ufak bir fırsatta yeniden isyan etmişlerdir⁷. Nitekim Yemen Valisi Ahmed Fevzi Paşa isyanların sıkça yapıldığı Güney Yemen'e Türk dostu Ali el-Bulbullî'yi tayin etmiştir. Ancak çıkan çatışmada el-Bulbullî öldürülmüştür. Bunun üzerine Vali bölgeyi denetim altına almış ve 1892 senesinde Muhammed b. Hasan'ın da aralarında bulunduğu birçok âlimin önce hapsedilmesi ve ardından da Rodos'a sürgüne gönderilmesi emrini vermiştir⁸.

Yemen'de ortaya çıkan karışıklıklardan sonra Rodos Adası Yemenliler için sürgün yeri olmuştur. Nitekim 1892 yılında aileleri ile birlikte, çoğunluğu âlim elli beş Yemenli adaya sürgüne gönderilmiştir⁹. Muhammed b. Hasan'ın da 1893 yılında yazmış olduğu ve affını istediği kasidesinden Rodos'a sürgüne gönderilen elli beş kişilik kabile içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun

وَمَا تَضَمَّنَتِ السَّعِيرَ ضُدُّوْ

وَعَدَّتْ لَنَا رُدُّوْسَ مَاوَى ضَمَّنَا

ABDULLAH KIZILCIK

beytinden şairin Rodos'ta sürgünde bulunduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere ülkeler tarihi çeşitli idareler tarafından sürgüne gönderilmiş, baskı altına alınmış veya baskıdan dolayı kaçmak zorunda bırakılmış mühim şahsiyetlerin edebiyatıyla doludur¹⁰. Muhammed b. Hasan da bu şahsiyetlerden biridir. O, sürgünde aşağıda metni sunulacak olan kasideyi kaleme almıştır.

Muhammed b. Hasan kasidesini yıllarını hapisanede geçiren bir şair üslubu ile kaleme almış ve Allah'tan gelen bir lütf olarak gördüğü kurtuluş hissini ifade etmiş ve şiirine kendi ruhî heyecanını katmıştır. Şair, kasideden de anlaşılacağı üzere sıkıntılarını bir şair üslubuyla sade ve anlaşılır bir şekilde nazma dökmüş ve perişan halini ifade ettikten sonra, Sultan II. Abdülhamit'ten merhamet dilemiştir.

ج کâfîyesi ile yazmış olduğu otuz üç beyitlik kasidesini şâir, üç tefileden oluşan recez bahri ile (müstef'ilun-müstef'ilun-müstef'ilun) söylemiştir. Ancak şair bu kasidesinin bazı tefilelerinde uzun vokal yerine kısa vokalleri tercih etmiştir. Kasidenin bazı mısraında müstef'ilün tefilesi mütef'ilün yada müteilun şeklindedir. Bu aruz ilminde kabul edilebilir bir üslup olmasına rağmen tek bir kaside içerisinde yeknesaklığı bozmaktadır.

Şair, kasidesini irat etmeden hemen önce Sultan II. Abdülhamit'e duada bulunmaktadır O, kasidesinin teşbîb kısmında, memleketinden uzakta olduğundan dolayı iç dünyasında meydana gelen sıkıntıyı ifade etmiş ve uygun bir geçişle girizgâh kısmında asıl konuya girmiştir. Burada şair muhtemelen II. Abdülhamit'in tahta gelişini Allah'ın lütfu olarak gördükten sonra methiye bölümünde Sultan'ı şahine, kendisini de serçeye benzetmiş ve onu, yüceliğinden, ululuğundan, güzelliğinden, asaletinden, cömertliğinden, güzel ahlakından ve Yemen'e bolluk ve bereket getirdiğinden bahsederek övmüştür. Uzunca tuttuğu bu methiyeden sonra dua bölümünde şair, Hz. Muhammed Mustafa ve diğer peygamberlere ve onların yolundan gidenlere dua ile kasidesine nihayet vermiştir.

Çalışma konumuzu teşkil eden aşağıdaki methiye, Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Y.MTV: 81/113 numarada kayıtlıdır. Yemen ulemasından Muhammed b. Hasan tarafından Rodos'ta sürgünde iken 12 Safer 1311 h./12 Ağustos 1309 r./23 Ağustos 1893 m. tarihinde kaleme alınan bu methiye, Cezayir Bahr-i Sefid Valisi tarafından Padişaha bir üst yazıyla iletilmiştir. Bu yazının transliteresi, Arapça methiye ve tercümesi aşağıdadır:

Mâbeyn-i Hümâyûn-u Cenâb-ı Mülûkâne Baş kitabet Celîlesine

Cezâyir Bahr-i Sefid Vilâyeti

Mektûbî Kalemî

Adet 67

Rodos'taki Yemenlilerin ulemâsından Muhammed b. Hasan ve Şerîf Muhammed b. Abdullah Efendiler tarafından Arabîyyu'l-ibâre inşâd ve arz-ı

XIX. YÜZYIL YEMEN ÂLİMLERİNDEN MUHAMMED B. HASAN'IN
SÜRGÜNDEYKEN SULTAN II. ABDÜLHAMİT'E METHİYESİ

atebe-i ulyâ-yi cenâb-ı şehriyâr kılınmış, istida edilen iki kıta kaside leffen
takdim kılınan ol bâbta emru ferman Hazreti men lehu'l-emrindir.

12 Safer 1311 h./12 Ağustos 1309 r./23 Ağustos 1893 m.

Cezâyir Bahr-i Sefîd Valisi

Mühür

Muhammed Âkîf Veliyüddîn

عَوَدَكَ اللَّهُمَّ

اللَّهُمَّ بِحَقِّ كُلِّ ذِي حَقٍّ عَلَيْكَ أَيَّدْ وَأَدِّمْ وَأَنْصُرْ وَكْرِمِ الذَّاتِ الشَّاهَانِيَّةِ ذَاتِ الْأَنْوَارِ الرَّبَّانِيَّةِ وَالْمَرَاجِمِ
الرَّهْمَانِيَّةِ. آمِينَ.

بِاللَّهِ نَسْتَرْجِي زَوَالَ عِظَائِمِ آجَرْتُ دُمُوعًا كَالْهَجَارِ تَمُورُ
لَمَّا سَرَيْنَا عَنْ ضِعَافِ خَلْفَنَا صُرِعُوا كَمَا بَهَتِ الْأَنَامُ نُشُورُ
فَرَمَى بِنَا طِيَّ الْمَقَاوِزِ سِرْعَةً فِي بَحْرِ هَمٍّ مَوْجُهُ نَحْدُورُ
وَتَعَاظِمِ الْكَرْبِ الشَّدِيدِ مُضَاعَفًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْعَرِيبِ كَسِيرُ
وَعَدَّتْ لَنَا رُودُوسُ مَأْوَى ضَمْنَا وَهِيَ تَضَمَّنَتْ السَّعِيرَ صُدُورُ
مِنْ طُولِ عُرْبَيْنَا وَبُعْدِ مَحَلَّنَا نَحْسُدُ مَنْ قَدْ ضَمَّنْتَهُ قُبُورُ
فَالْعَيْنُ سَاكِبَةُ الْمَدَامِعِ دَائِمًا وَالْقَلْبُ مِنْ طُولِ الْهُمُومِ قَتِيرُ
وَالْكَفُّ مَمْدُودٌ إِلَى خَلَاقِهِ يَا رَبِّ إِنِّي لِلْفِكَالِكِ فَقِيرُ
فَتَفَضَّلَ الرَّحْمَنُ جَلَّ جَلَالُهُ بِالْعَطْفِ مِنْ مَنْ شَأْنُهُ مَشْهُورُ
ذَاكَ الَّذِي زَانَ الْمَحَاسِنُ وَالْعُلَى فَعَلَيْهِ أَنْوَارُ السُّجُودِ تُدُورُ
الْوَارِثُ الْمَجْدِ الْأَثِيلُ مُكَمَّلًا فَشِعَارُ سَامِعِ أَمْرِهِ التَّكْبِيرُ
سُلْطَانٌ بَرَّهَا وَبَحْرَهَا فُقُلُ فِي مَدْحِهِ مَا شِئْتَ لَا تَكْثِيرُ
عَبْدُ الْحَمِيدِ مُعْظَمُ الْقَدْرِ الَّذِي وَقَدْ زَانَ عَصْرًا حَسَدَتْهُ عُصُورُ
نَسَلُ الَّذِي فَاحَتْ أَطَائِبُ ذِكْرِهِ عَبْدُ الْمَجِيدِ الْبَاسِلِ النَّحْرِيرُ
يَا ذَا الْمَرَاجِمِ يَا مَلِيكًا عِنْدَهُ فَيُبِضُ الْمَكَارِمِ مَا لَهَا تَعْوِيرُ

ABDULLAH KIZILCIK

يَا حَامِيَ الْحَرَمَيْنِ بِالْحُزْمِ الَّذِي
قَدْ عَزَّ عَنْ حَدِّ بِهِ تَقْدِيرُ
هَنَاكُمُ رَبِّي جُلُوسًا زَاهِيًا
فِيهِ الْعَسِيرُ مِنَ الْأُمُورِ يَسِيرُ
فِيهِ الْمَكَارِمُ مِنْكُمُ لَا تَنْتَهِي
لَا زَالَ عَنْكُمُ مَا التُّخُومُ تَدُورُ
إِنَّا رِعَايَاكُمُ ضِعَافٌ كُلُّنَا
حَقَرَاءُ لَكُمْ مِنَّا الدُّعَاءُ كَثِيرُ
مَنْ يَمِّنُ قَدْ زَادَ مِنَّا مِنْكُمْ
وَبِعَفْوِ سُلْطَانِ الْوَرَى مَعْمُورُ
يَزْدَانُ إِذْ لَا حَتَّ طَوَالِعِ عَدْلِكُمْ
وَبِفَضْلِ جُودِكُمْ الْغِنَا مَنَشُورُ
فِي مِثْلِنَا قَدْ قِيلَ قَوْلًا سَابِقًا
فِي مِثْلِ قِصَّتِنَا عَدَا مَشْهُورُ
تُبْتُ أَنَّ الْبَارَ أَمْسَكَ مَرَّةً
غَضْفُورٌ بَرٌّ سَافَهُ الْمَقْدُورُ
فَتَكَلَّمَ الْغَضْفُورُ فِي طَيْرَانِهِ
وَالْبَارُ مُحْتَرِّزٌ عَلَيْهِ يَطِيرُ
مَا فِيَّ مَا يَغْنِي لِمِ ثَلَاثِ أَكْلَةٍ
وَلَيْنَ أَكَلْتُ فَإِنِّي لِحَقِيرُ
فَارْحَمْ شِكَايَتَنَا بِرَدِّ جُمُوعِنَا
نَحْوِ الْمَوَاطِنِ سَعْيِكُمْ مَشْكُورُ
وَأَجْمَعُ بِنَا الْأَهْلِينَ جَمْعَ سَلَامَةٍ
مَا فِيهِ تَكْسِيرٌ وَلَا تَصْغِيرُ
إِنَّا تَشَفَّعْنَا إِلَيْكُمْ بِالَّذِي
أَوْلَاكُمْ مُلْكًا عَلَيْهِ يَسِيرُ
وَكَسَاكُمُ حُلُلَ الْجَلَالَةِ وَ إِلَيْهَا
فَلِنُورِكُمْ فَوْقَ الْأَنَامِ سَطُورُ
وَهُوَ الْمُشَفَّعُ لَا سَبِيلَ لِرَدِّهِ
وَعَلَيْكُمْ مِنْهُ الْجَلَالُ يَدُورُ
وَيُخَرِّمَةُ الْمُخْتَارِ طَهَ الْمُصْطَفَى
أَصْلُ الْمَرَاحِمِ بَدْوُهَا وَالنُّورُ
وَيَجَاهِ جَمْعِ الرُّسُلِ طُرًّا أَوْ كَدًّا
بِالْمُقْتَفِينَ لِمَا هُوَ الْمَأْتُورُ
صَلَّى عَلَيْهِمْ كُلِّهِمْ رَبُّ السَّمَاءِ
مَا فُكَّ مَكْرُوبٌ وَ دَامَ الطُّورُ

حزرها وقالها أخفّر الورى وأدلّ من فوق الثرى محمد بن حسن دلال غفر ذنوبه ذو الجلال متوسلا
بذلك له ولمن معه من إخوانه الغرباء المساكين من أهل اليمن الباقيين في رودوس الداعين والمتشكرين
لأمير المؤمنين وسلطان المسلمين ظلّ الله على الأنام مولى الخاص والعام حا مي الإسلام قاتلاً : اللهم
بجلال الوحدانية وعظمه الصمدانية احفظ وانصر وأيدّ وعزّز سلطانتنا الأعظم وخاقانتنا المفتحم وأعين
ووزراء وأمرءه. آمين.

XIX. YÜZYIL YEMEN ÂLİMLERİNDEN MUHAMMED B. HASAN'IN SÜRGÜNDEYKEN SULTAN II. ABDÜLHAMİT'E METHİYESİ

Allah'tan sıkıntılarını gitmesini istiyoruz. Zira o sıkıntılardan denizler gibi akan gözyaşları kiraladım.

Yeniden dirilmenin şaşkına çevirdiği kimseler gibi zayıflardan kadın ve çocuklardan) ayrıldığımızda, arkamızdan baygınlık geçirdiler.

Çöllerin dalgası bizi süratle keder denizine attı ki onun dalgası sakınlardır.

Şiddetli sıkıntılar her yönden kat kat arttı. Garip kırgındır.

Rodos bizi kucaklayan bir barınak oldu. Orada Gönüller, cehennemi içinde taşırlar.

Gurbetin uzamasından ve memleketimizin uzaklığından dolayı ölüleri kısıkanıyoruz.

Gözler devamlı surette yaş dökmüş ve kalp sıkıntılarının büyüklüğünden dolayı paslanmıştır.

Avuç Yaradanına açılmıştır: Yâ Rabbi hürriyete muhtacım.

Şânı Yüce olan Rahman tanınmış kimseye lütfuyla muamelede bulundu.

O öyle bir kimsedir ki güzellikler ve yücelikler (kendisini) süslemiştir. Üzerinde secde parlıları dolaşmaktadır.

Mükemmel ve asaletli, şerefe vâristir. Onun emrini duyan kimsenin işareti tekbirdir.

O karanın ve denizin sultanıdır. Onu methederken dilediğini söyle çok sayılmaz.

Asrı süsleyen kadri büyük Abdülhamîd'i çağlar kıskanmıştır.

Anılmasıyla güzel kokular saçan nesli Abdülmecîd, kahraman ve bilgin-dir:

Ey merhamet sahibi ve ey hükümdar! Onun kaybolmayan güzel ahlakı vardır.

Ey sınırsız aziz olan el-Haremeyn-i (Mekke ve Medîne) güvenle koruyan!

Takdir onundur.

Rabbim sizin muhteşem tahta çıkışınızı mübarek kılsın, zorluklarda kolaylıklar vardır.

Sizin tebaanız olan bizler hepimiz size karşı zayıf ve hakiriz. Bizden size çok dua vardır.

Sizin sayenizde Yemen'in bereketi artmış ve Sultanların en hayırlısının affıyla (Yemen) mamurdur.

Adaletinizin talihleri parladığında (her tarafı) süsler ve sizin cömertliğiniz sayesinde zenginlik yayılır.

ABDULLAH KIZILCIK

Bizim gibiler hakkında daha önceden dedikodular yapılmıştır, bizim gibilerin hikâyeleri meşhurdur.

Bana haber verildi ki bir defasında şahin bacakları zayıf bir kuşu yakalamıştır.

Serçe uçarken konuşmuş, şahin de dikkat kesilmiş havada uçmaktadır.

Sizi doyuracak bir şey bende yoktur. Eğer beni yerseniz, ben cılızım.

Şikâyetimize kulak verin, ülkemize döndürmek suretiyle bize merhamet edin.

Bizleri ailemizle sağ salim bir araya getirin, zira bunda kırgınlık ve horluk yoktur.

Mülkünüze daha layık olanla şefaatçi olduk, onda kolaylık vardır.

Kıymetli ve en değerli elbiseleri size giydirmiştir. Sizin nurunuzdan dola-yı mahlûkat üzerinde çizgiler vardır.

O, geri çevrilmesi imkânsız, şefâat kabul edendir ve sizin üzerinizde onun ululuğu dolaşmaktadır.

Merhametin babası ve nurdan yaratılan (Hz. Muhammed) Mustafa hürmetine

Kitaplarda geçen bütün peygamberler ve onların yolundan gidenlerin makamları adına

Keder dağılıp (iyi) hal devam ettiği müddetçe göklerin Rabbi olan Allah'ın salâtı onların üzerine olsun.

Bu kasideyi, kendisi ve Rodos'ta beraber bulunduğu diğer Yemenli miskin ve garip (mümin) kardeşleri adına, Müminlerin emiri, Allah'ın gölgesi, halkın efendisi ve İslam'ın hamisi olan Sultan Abdülhamit'e dua ve niyazda bulunarak, mahlûkatın en hakiri en perişanı –Allah günahlarını bağışlasın– Muhammed b. Hasan b. ed- Dellâl yazmıştır.

¹ P. Behnstedt, *al-Yaman* md., E.İ.(Leiden, Brill, 2002), XI, 273

² Sırma İhsan Süreyya, *Yemen* md., İ.A. (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986), XIII, 377-381

³ Yazıcı Hüseyin, *Modern Arap Edebiyatında Mehcer (Göç) ve Sürgün Edebiyatı*, Sürgün Edebiyatı-Edebiyat Sürgünleri (yayına hazırlayan: Feridun An-daç, İstanbul, 1986), s. 205-206

⁴ *Mufassal Osmanlı Tarihi* (İstanbul, 1963), VI, 3395-3396

⁵ Abâtine Faruk Osman, *Hukmu'l-Osmâni fi'l-Yemen* (Beyrut, 1975), s.145

⁶ Sırma İhsan Süreyya, *a.g.e.*, XIII, 381

⁷ Sırma İhsan Süreyya, *a.g.e.*, XIII, 381

⁸ Abâtine Faruk Osman, *a.g.e.*, s. 146

⁹ 1893 Nisan ayında elli beş olan sürgündeki Yemenlilerin sayısı, 1893 Aralık ayında elli dört, 1897 Mayıs ayında elli iken, 1900 yılında yeniden artış göstererek bu sayı 84'e ulaşmıştı. Rodos'taki Yemenlilerin bir kısmı 1905 yılı

XIX. YÜZYIL YEMEN ÂLİMLERİNDEN MUHAMMED B. HASAN'IN SÜRGÜNDEYKEN SULTAN II. ABDÜLHAMİT'E METHİYESİ

sonuna II. Abdülhamit tarafından affedilirler. İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra geride kalan Yemenliler Osmanlı Devletine müracaat etmişler ve kendilerine olumlu yanıt verilmiş ve bu şahıslar da sürgün hayatından kurtulmuşlardı. Öreñç Ali Fuad, *Yakın Dönem Tarihimize Rodos Adası* (İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2001, s. 234

¹⁰ Yazıcı Hüseyin, *a.g.e.*, (yayına hazırlayan: Feridun Andaç, İstanbul, 1986), s. 205-206

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE
ANLAMADAKİ ROLÜ

Mehmet Ali ŞİMŞEK*

Özet: Konuşmacı mesajını muhataba iletirken, sadece, kelimeleri bir araya getirerek oluşturduğu cümleleri kullanmaz, bununla birlikte, anlamın anlaşılır olması için karînelar gibi başka yardımcı unsurları da kullanır. Örneğin ses tonu, jest ve mimikler, mesajın iletilmesinde kullanılan yardımcı unsurlardan bazılarıdır. Arap Dili'nde, anlamın anlaşılmasında yardımcı bir unsur olarak kullanılan karînelardan biri de i' râbdır. İ' rab, cümle içinde bulunduğu yeri ve diğer öğelerle olan ilişkisini göstermek amacıyla -genellikle- kelimenin son harfi üzerinde meydana gelen/gerçekleştirilen bir ses değişikliğidir. Diğer bir ifadeyle o, bir kelime veya cümlecğin temel cümle içindeki sözdizimsel konumunu, bu konunun i' râbdaki durumunu ve bu durumun gerektirdiği son ses üzerindeki değişikliği belirleme işleminin genel adıdır. Bu yönüyle i' râb, cümlelerin anlaşılmasında en temel yardımcı unsur olarak kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İ' râb, anlaşılabilirlik, karîne

I' râb in Arabic and His Role in Expressing and Understanding

Summary: When the speaker express his message to the listener, he does not use only the sentences joined, but also some other auxiliary elements like signs, it is because to be understood. For example, stress, gesture and facial expressions are some of them. One of the signs, which used as an auxiliary sign to understand the meaning, is the i' râb. I' râb is the changing of the voices -usually- on the last letter of the word to indicate his place in the sentence and his relations with the other components. By the other words, it is the generic name for the relative position of a word or a phrase within the order of the whole sentence, the conditions of this position in terms of i' râb, and, as the requirement of this position, the act of determining the changes on the final voice. With this property, it is accepted the most important element that helps us to understand the meaning of the sentence.

Keywords: I' râb, ability of understanding, sign

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (shimshek@cumhuriyet.edu.tr).

ARAP DİLİNDE İ‘RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

1. Giriş

Dilin temel ögesi cümle, cümlelerin temel ögesi kelime ve kelimenin temel ögesi de sestir. Dilin her zaman anlamlı en küçük ögesi ise kelimedir. Örneğin, ister “كِنَابٌ”, “شَجَرَةٌ” ve “جَبَلٌ” gibi somut, ister “حُبٌّ”, “مَلِكٌ” ve “مُحَرَّرٌ” gibi soyut olsun, bu kelimelerin zihinde belli bir karşılığı vardır; diğer bir ifadeyle, kelimeler söylendiğinde ya da duyulduğunda zihinde bir karşılık bulur. Kelime ve kelimenin zihindeki karşılığı, sürekli olarak birbirlerini çağırıştırır¹.

Yaptığımız bu açıklamalarla, seslerin hiçbir delâletinin olmadığını kastediyor değiliz. Çünkü şunu biliyoruz ki, benzer seslerden oluşan kelimeleri birbirinden ayıran alâmet bazen bir uzun ünlü (*hurûfu 'l-med*), bazen de kısa ünlü (*el-ḥarekât*) olabilmektedir. Örneğin, “عَالِمٌ” (bilgin) ve “عَلِيمٌ” (çok bilen); “عِلْمٌ” (ilim) ve “عَلِمٌ” (özel isim/bayrak) gibi. Bu örnekler bize, hem vezin harflerinin² hem de yapı hareketlerinin³, anlam yüklü birimler olduğunu göstermektedir. Aynı durum, i‘râb alâmetleri için de söz konusudur yani i‘râb alâmetleri de -genellikle- anlam yüklü birimlerdir. Biz bu makalede, hem bu hükmü doğrulamak, hem de bu hükümden yola çıkarak, i‘râbın, sözün anlaşılmasında -çoğu kere- vazgeçilmez bir karîne olduğunu vurgulamak amacındayız. Bu çerçevede, önce i‘râbın sözlük ve terim anlamından, i‘râbın fonksiyonu hakkında söylenmiş olumlu ve olumsuz görüşlerden bahsedeceğiz, sonra da Arapça cümlede karîne olarak i‘râbın fonksiyonunu ele alacağız. Makaleyi, cümlelerin anlaşılmasında yardımcı olabilecek diğer karînelere de -kısaca- değinerek sonuçlandırmaya çalışacağız*.

2. İ‘râb Kelimesinin Sözlük Anlamı

İ‘râb (إِعْرَابٌ), sülâsî (üç harfli) “عرب” kökünden gelen, bir harf eklenmiş أُعْرِبُ çekiminin mastarıdır. “أُعْرِبُ” fiili, birçok anlamda kullanılsa da temel olarak îzâh, ifsâh ve ibâne yani “açık, net ve anlaşılır bir şekilde anlatmak/ifade etmek/belirtmek, açığa çıkarmak, ortaya koymak, anlaşılır hale getirmek...” anlamlarını her zaman ifade ettiği görülmektedir⁴. Diğer taraftan, sözlükte “أُعْرِبُ” kelimesinin geçtiği yerde “عَرَّبَ” fiili de zikredilmiştir. Bu da her iki kelimenin benzer anlamları yansıttığını göstermektedir⁵.

* Cümle öğelerini, kelime ve kelime grupları açısından değerlendirdiğimiz “Arap Dilinde Kelime Grupları ve Cümle Öğeleri (2006 Sivas)” adlı çalışmamızda i‘râb olgusuna yönelik farklı bir yaklaşım ortaya koyduk. Bu çerçevede, i‘râb olgusunun iki farklı çerçevede değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaştık. Bunlar şunlardır: (1) Cümlelerin öğeleri arasındaki ilişkileri belirleyen i‘râb ve (2) bir kelime grubunun kendi öğeleri arasındaki ilişkileri belirleyen i‘râb. Bununla birlikte, ister bu yaklaşıma göre, isterse geleneksel yaklaşıma göre ele alalım -ki, biz de bu çalışmada geleneksel yaklaşıma göre hareket ettik- i‘râbın, her iki durumda da hem kelime gruplarının hem de cümlelerin anlaşılmasında önemli bir unsur olduğu görülecektir.

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

İ‘râb kelimesinin kullanıldığı anlamlardan bazıları şunlardır:

a. عَرَبَتْ مُنْطِقَهُ “anlaşılır/açık bir şekilde konuştu, sözünü yanlışlıklardan ayıkladı”⁶.

Aynı kök kelime, “hurma yaprağının kesilip budanması yani hurma ağacının gövdesinin, dal ve budaktan temizlenmesi” anlamında da kullanılmıştır⁷.

b. Konuşurken dil yanlış (laħm) yapmayan kişi hakkında, أَعْرَبَ كَلَامَهُ (Hatasız konuştu) denilmiştir⁸.

c. Bir şeyin saf Arap olduğunu belirtmek için de “i‘râb” lafzı kullanılmıştır. Örneğin, رَجُلٌ مُعْرَبٌ (saf Arap atına sahip olan adam), فَرَسٌ مُعْرَبٌ (saf Arap atı), أَعْرَبَ الرَّجُلُ (Saf Arap atı sahibi oldu) gibi⁹.

d. Aynı kök kelime, kişinin “içindeki sevgiyi dışına vurması” anlamında da kullanılmıştır; امْرَأَةٌ عَرَبِيَّةٌ وَعَرُوبٌ gibi. Burada, ‘sevgisini, kocasına açıkça gösteren (itaatkâr, cilveli) kadın’ anlamı kastedilmektedir. Böyle bir kadınla evlenen erkek için de أَعْرَبَ الرَّجُلُ (Adam, kendisini seven kadınla evlendi) denilmiştir¹⁰.

e. عَرَبَتْ مَعِدَتُهُ ifadesi ise “midesi bozuldu” anlamına gelmektedir. Bu ifade, tıka basa yemek yediğinden dolayı midesi bozulanlar için kullanılmaktadır¹¹.

Bütün bunlar, ر . ب . ع kökünün temel anlamına yani “dil kurallarına uymak, açık ve net bir şekilde konuşmak” anlamına şu şekilde dayandırılmaktadır: Fasih söz söyleyen kişi, kastettiği anlamı muhataba en güzel bir şekilde iletir; budama ve yapraklarının kesilmesi sonucu hurmanın kapalı olan gövdesi açığa çıkar; ‘arûb kadın, içindeki sevgiyi kocasına açıkça gösterir; midenin bozulması, bir anlamda fazla yemek yemenin bir sonucu olarak rahatsızlığın dışa vurulmasıdır¹². Bütün bu anlamlarda bir rahatsızlığın, huzursuzluğun, yanlışlığın ya da içerde saklanan bir şeyin dışarı vurulması, atılması ve bu şekilde kapalılık ve anlaşılmazlığın giderilmesi söz konusudur.

İ‘râb kelimesinin sözlük anlamına dair verilen bu açıklamalardan sonra şimdi de terim anlamı üzerinde duralım.

3. İ‘râb Kelimesinin Terim Anlamı

Nahiv âlimleri tarafından i‘râbın birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar arasındaki farklılık genel olarak, tanımda kullanılan sözcüklerden kaynaklanmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere, i‘râb tanımları muhtevâ açısından birbirlerine benzemektedir.

Örneğin İbn ‘Uşfûr (‘Alî b. Mu’min b. Muḥammed b. ‘Alî, Ebu’l-Ḥasen b. ‘Uşfûr el-İşbilî el-Ḥaḍramî, ö. 669 h.)’un i‘râb tanımını, “bir âmilden dolayı kelime sonunun, lafzen ya da takdîr yönüyle değişmesidir”¹³ şeklinde özetlemek mümkün iken, İbn Hişâm (Ebû Muḥammed ‘Abdullah b. Yûsuf, ö. 761 h.) i‘râbı, “mütemekkin ismin ya da [tekit ya da nisvet *nûn*’u bitişmemiş]

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

muzari fiilin sonunda, âmilden kaynaklanan zâhir ya da mukadder bir etkidir"¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır.

Günümüzde yapılan i' râb tanımları da bunlardan farklı değildir. Örneğin 'Abbâs Hâsan, i' râb için "kendisinden önce gelen âmillerin değişmesiyle lafzın sonundaki alâmetin değişmesi ve âmilin gerektirdiği şeydir"¹⁵ derken, Muştafâ el-Ğalâyînî de şunu söyler: "İ' râb, âmilin, kelime sonunda ortaya koyduğu etkidir. Böylece, söz konusu âmilin gerektirdiği şeye göre kelimenin sonu merfû, mansûb, mecrûr ya da meczûm olur"¹⁶.

Geçmiş ve günümüz nahiv âlimlerinin, i' râbı tanımlarken kullandıkları sözcükler farklı olsa da içeriğin birbirine benzediği, yukarıda verdiğimiz dört tanımda da açıkça görülmektedir. Bu tanımların özetle üzerinde durduğu iki nokta vardır. Bunlardan birisi âmîl, diğeri ise ona bağlı olarak, i' râb alâmeti değişen ma' mûl. Bu iki nokta, i' râbın biçim, zâhir ve lafzî yönüdür yani -tekrarlamak gerekirse- bir âmîl vardır ve bu âmîl, bir başka unsuru biçimsel olarak etkilemekte ve onu merfû, mansûb, mecrûr ya da meczûm hâle getirmektedir. Oysa i' râbın bir de anlam yönü vardır ki, kelime sonunda meydana gelen biçimsel değişimin asıl sebebi de -ekseriyet- budur. Aşağıdaki başlık altında i' râbın değeri ve fonksiyonu, diğer bir ifadeyle anlam yönü üzerinde durulacaktır.

4. İ' RÂBİN FONKSİYONU VE DEĞERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

İ' râb, Sâmi dil ailesinin en eski özelliklerinden biri olarak görülmektedir. Fakat bu özelliği günümüze kadar bünyesinde koruyan tek Sâmi dilin, Arap Dili olduğu belirtilmektedir¹⁷. Arap Dili, belirgin ve oturmuş bir i' râb sistemine sahiptir¹⁸. Bu sistemde, cümlenin tüm öğeleri, belirli i' râb alâmetleri olarak kendilerini açığa çıkarırlar. Alâmetleri aracılığıyla i' râb, lafız açısından birbirine eşdeğer olan iç içe girmiş yapısal anlamları birbirinden ayırır. Dolayısıyla, "i' râb olmasaydı, fâil mef'ûldan, muzâf men'ûtan, taaccub istifhâmdan, sadr mastardan, na't tekitten ayırt edilemeyecek"¹⁹ ya da bunları birbirinden ayıracak başka bir sistemin kurulması gerekecekti²⁰.

Eski dilcilerden -sayılı birkaç karşıt ses dışında- hiç kimse, i' râbın, Arapça'nın en önemli özelliklerinden biri olduğu konusunda hiçbir şüphe duymamış, bu olguyu çeşitli üsluplarla ifade etmişlerdir. İbn Fâris (Aḥmed b. Fâris, ö. 395 h.)'in şu sözü, diğer âlimlerin sözlerinin de bir özeti niteliğindedir: "Anlamlar, i' râbla birbirinden ayrılır ve konuşmacının maksadına onun aracılığıyla ulaşılır. Örneğin, i' râbsız olarak ما أخرج من زبيء ya da ضربت محموزة في denildiğinde, konuşmacının ne kastettiği [tam olarak] anlaşılamaz"²¹. Fakat i' râbı yapılarak ya ما أخرج من زبيء! ya da ما أخرج من زبيء! veyahut ما أخرج من زبيء şeklinde söylenecek olursa, kastedilen anlam açıkça ortaya çıkar: Örneklerde geçen *mâ*, birincisinde taaccub *mâ*'sı, ikincisinde istifhâmiyye, üçüncüsünde ise nâfiyedir²². Diğer bir ifadeyle, aynı kelime ve sözdizimine sahip bu cümlelerden birincisi taaccub, ikincisi istifhâm, üçüncüsü ise nefy cümlesidir.

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

Görüldüğü gibi yukarıdaki cümlenin başında geçen *mâ*'nın istifhâm, taaccub ya da nefy fonksiyonlarından hangisini icrâ ettiği, kendisinden sonra gelen kelimelerin son hareketiyle ilişkilendirilmiştir. Buna göre, i' râbın asıl işlevi, cümlenin yapısal anlamlarını birbirinden ayırmaktır. Nitekim Kuṭrub (Muḥammed b. el-Mustenîr, ö. 206 h.) dışındaki nahivciler, bu doğrultuda yani i' râb alâmetlerinin isnat, mef' ûlluk, izâfet gibi terkip anlamlarına delâlet ettiği yönünde görüş belirtmişlerdir²³.

İbn Fâris bir başka yerde yine, "i' râb, anlamları birbirinden ayırır" diyerek şunları söylemektedir: *ضربت أخوك أعانا* denildiğinde taaccub, istifhâm ya da zem anlamları, ancak i' râbla birbirinden ayırt edilir. Aynı şekilde *ضربت أخوك أعانا* (Kardeşin kardeşimizi dövdü), *ويخهك وجهه حُرّ* (Yüzün, özgür birinin yüzü gibi), *ويخهك وجهه حُرّ* (Yüzün, hür/tasasız bir yüz) vb. birbirine benzeyen iç-içe girmiş sözler de böyledir²⁴. Bu gibi örneklerde, lafızlar, aynı olduğu halde sadece i' râbları değişerek anlamları da değişmektedir.

İbn Cinnî (Ebu'l-Feth Uşmân, ö. 392 h.) de i' râbın önem ve fonksiyonunu benzer ifadelerle anlatmıştır. O şöyle der: İ' râb, lafızlardaki anlamların açığa çıkarılmasıdır. Şöyle ki, *أكرم سعيداً* (Said, babasına ikramda bulundu), *شكر سعيداً* (Said'e babası teşekkür etti) gibi ifadelerde birini merfû, diğeri de mansûb yapmak suretiyle, fâil mef' ûldan ayırt edilmektedir. Cümle öğeleri farklı şekillerde i' râb alâmeti almasaydı, bunlar birbirine karışır, maksat kapalı olurdu. Fakat *ضربت يحيى بُشراً* (Yahya, Büşra'yı dövdü) gibi bir cümlede i' râbın zâhir (açık) olmaması i' râbın önemini azaltmaz. Bu ve benzeri durumlarda anlam, fâilin öne (*taqdim*), mef' ûlun da sonraya alınmasıyla (*te'hir*) açığa çıkabilir²⁵. İbn Cinnî'nin bu açıklamaları, i' râbın önemli bir unsur olması yanında, anlamın anlaşılmasında takdîm-te'hir gibi başka unsurların da etkin olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

İ' râbın, anlamın anlaşılmasındaki rolü hakkında el-Câhîz (Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr, ö. 255 h.) şöyle bir örnek vermektedir: Bu dili konuşanlar, *مكرو راعي أبي عمرو* ve *دعيت إلى أبو زعي* şeklindeki bir sözü anlayamadıkları gibi, *راعي أبي عمرو* şeklindeki sözleri de anlayamazlar²⁶. Çünkü birinci ifadede cümlenin öğeleri belirli bir dizime tâbi tutulmamış, gelişigüzel bir şekilde söylenmiştir. Öyleyse birinci ifadenin anlamlı olması, onun sağlıklı bir yapıda, doğru bir sıralama içerisinde olmasına bağlıdır, ancak böyle bir şekilde sağlıklı bir iletişim ve anlatım gerçekleştirilebilir. Anlaşılmayan söz olarak verilen diğer örneklerin ise i' râbsız olduğu göze çarpmaktadır. Eğer i' râba belli bir anlam yüklersek ve o dili konuşan insanlar da bu anlamlar üzerinde uzlaşırlarsa, i' râbsız bir söz elbette anlaşılmayacak, anlaşılrsa da anlaşılmanın gerçekten konuşmacının kastının olup olmadığı belirlenemeyecektir. Ama bu demek değildir ki, "i' râbsız söz anlaşılmaz". Çünkü sözün anlaşılmasına yardımcı olan tek karîne i' râb değildir, başka karîneler de vardır. Eğer diğer karînelerin bulunmaması durumu söz konusu olursa, işte o zaman diyebiliriz ki, "böyle bir ifadenin anlaşılması ancak i' râbla mümkündür ve böyle bir ifadenin anlamını ancak i' râb kurtarır."²⁷

ARAP DİLİNDE İ‘RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

Aynı şekilde, ‘Abdulḳâhîr el-Curcânî (Ebû Bekr ‘Abdulḳâhîr b. ‘Abdirrahmân b. Muḫammed, ö. 471 h.)’nin “lafızlar, anlamlarına kapalıdır. Bu anlamları açığa çıkaran i‘râbdır. Maksatlar, lafızlarda gizlidir. Lafızlardaki maksatları ortaya çıkaran i‘râbdır”²⁸ şeklindeki sözleri de i‘râbın önemini ortaya koyması açısından son derece veciz ve anlamlıdır.

Diğer taraftan, nahvin ortaya çıkışına dair söylenen rivayetlerin pek çoğunun i‘râba dair olması da dikkat çeken bir başka husustur. Örneğin, Ebu’l-Esved ed-Du’elî (ö. 67/686)’ye kızı istifhâm sığısıyla, bir rivayete göre ؟ مَا أَحْمَمُ السَّرْمَاءُ (Gökyüzünün en güzel şeyi nedir?) şeklinde, diğer bir rivâyete göre ise ؟ مَا أَشَدُّ الْحَرِّ؟ (En sıcak şey nedir?) şeklinde sorar. Babası soruya uygun (yani birinci soruya “yıldızlar”, ikinci soruya da “ateş” şeklinde) bir cevap verince, kızı babasına “ben soru sormayı değil, şaşkınlığımı/beğenimi anlatmak istemişim” der²⁹.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, i‘râb³⁰, Arapça bir sözün, özellikle şer‘î metinlerin anlaşılmasında kullanılacak en önemli araçlardan birisidir³¹. İ‘râbın öğrenilmesinin [bir görüşe göre] şer‘an vacip kabul edilmesi³² de bu noktaya işaret etmektedir.

Yukarıda İbn Fâris, İbn Cinnî ve el-Câhîz’in, -kısaca- i‘râbın önem ve fonksiyonunu ortaya koyan değerlendirmelerine yer verdik. Aşağıda da i‘râbın söz konusu bu önem ve fonksiyonunu kabul etmeyen görüşlere değinilecektir.

5. İ‘râb Hakkında İleri Sürülen Karşıt Görüşler

Yukarıda aktardığımız görüşler, cumhurun görüşünü de temsil etmektedir, diyebiliriz. Çünkü, karşıt görüş bildiren âlimlerin sayısı azdır. Bunlar arasında, ilk dönem nahivcilerinden Ḳuṭrub’u, günümüz nahivcilerinden ise İbrâhîm Enîs, Fu’âd Ṭurzî, Dâvûd ‘Abduh ve el-Cuneydî Ḥalîfe’yi sayabiliriz. Onlar, ya i‘râbın önemini inkar eder ve i‘râb alâmetlerinin bir manaya delâlet etmediğini ileri sürerler ya da mu‘rab olmayan bir sözün anlaşılabilirliğini savunurlar³³.

İ‘râbın önemini inkâr edenler, hareketlerin, söz içindeki kelimeleri sadece birbirine bağlamayı kolaylaştırmak amacıyla kullanıldığı düşüncesindedirler ve buna delil olarak vakf halinde hareketlerin düşmesini gösterirler. Örneğin İbrâhîm Enîs’e göre i‘râb alâmetleri (harekeleri) nahivcilerin iddia ettikleri gibi eski Arapların zihinlerindeki anlamları belirlemez, bunlar ekseriyet, kelimeleri birbirine bağlamada ihtiyaç duyulan alâmetler olmaktan öteye gidemez. Kısaca özetlemek gerekirse, eski âlimlerden Ḳuṭrub ve günümüzden İbrâhîm Enîs, kelimelerde asıl olanın sükûn olduğunu ve i‘râb alâmetlerinin, vasl zarûretinden dolayı ortaya çıktığını ve telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla kullanıldığını savunur. Çağdaş âlimlerden Fu’âd Ṭurzî ve el-Cuneydî Ḥalîfe ise i‘râb alâmetlerinin önemini büyük ölçüde kabul etmemekle birlikte, bunların ancak telaffuzu kolaylaştırmak gibi lafzî bir maksadı olabileceği ve bunlardan, sadece kapalı ve karışık bazı

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

anlamların açıklığa kavuşturulmasında istifade edilebileceği görüşünü savunurlar³⁴.

Yukarıda adı geçen kişiler, bu görüşlerini -genel olarak- şu delillerle desteklemektedirler:

a. Anlamı aynı olduğu halde i' râb alâmetleri değişebilir. Diğer taraftan, i' râb alâmetleri aynı olduğu halde anlamlar da değişebilir.

b. Mu'rab olmayan sözü, hem eğitim almış kültürlü insanlar hem de okuma-yazma bilmeyen ümmî insanlar anlayabilir.

c. İ' râb harekesinin vakf halinde düştüğünü herkes kabul etmektedir. Diğer taraftan, i' râb alâmetlerinin vakf dışında düştüğü de olur. Ayrıca, i' râb hareketlerini, müsennâ (ikil) ve müzekker çoğul isimlerde açıkça göremeyiz. Üstelik onlar, cümle içinde hem merfû ve mecrûr konumunda gelen maksûr isimlerde hem de mecrûr konumunda gelen gayr-ı munsarif isimlerde açıkça ortaya çıkmaz. Mebnî isimler ise değişmeyen yapılarıdır.

d. Kelimenin merfû, mansûb ve mecrûr olmasının bir delâleti olsaydı; bu durumda,

d₁. nasb ve cer zamirleri arasında bir fark görülür,

d₂. لولاي ve أنا كأتت gibi kullanımlarda farklı zamirler kullanılmaz,

d₃. cer zamiri, “له” terkinde olduğu gibi dammeyle, ref' zamiri de “هو” biçiminde olduğu gibi fethayla harekelenmezdi.

e. Harekelerin kıyas edilebilir bir delâleti olsaydı, şu gibi üsluplarla karşılaşmazdık: قَتَأْتُ صَرِيحَةً مِّنْ كِتَابِ الْأَمْرِ بِالْحَيْدِ (Yeni hocanın kitabından/hocanın yeni kitabından bir sayfa okudum) ve أَحَبُّ لِيَّ أَلْفٌ مِّنْ كَامِلٍ (Leyla'yı, Kâmil'den daha çok seviyorum.). Bu gibi cümlelerde kastedilen anlamı belirlemede hareketlerin hiçbir fonksiyonu bulunmamaktadır. Şöyle ki;

e₁. Birinci cümlede, yeni olan hoca mıdır, kitap mı?

e₂. İkinci cümleden anlaşılan anlam aşağıdakilerden hangisidir?

- Leyla'yı, ben de Kamil de seviyoruz. Fakat ben daha çok seviyorum.

- Ben hem Leyla'yı hem de Kamil'i seviyorum. Fakat, Leyla'yı daha çok seviyorum.

f. Birçok kelime, iki ya da üç farklı şekilde i' râb edilebilmektedir.

g. İ' râb alâmeti, cümlenin anlaşılmasında temel unsur olsaydı, günümüz Arapça lehçeleri i' râbdan vazgeçmezlerdi³⁵.

Yukarıda ileri sürülen gerekçelere cevaben şunlar söylenmektedir: Eğer iddia edildiği gibi olsaydı, fâilin bazen mecrûr, bazen merfû, bazen de mansûb olması ve yine muzâfileyh'in mansûb olması caiz olurdu³⁶. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan, i' râb kâidelerini bilmeyen bir kişinin uzun bir sözü anlaması tam değil, eksik bir anlama şeklinde gerçekleşebilir. Yani i' râbsız sözü duyan kişi, ondan, verilmek istenen haberin ana fikrini sınırlı ve bozuk bir şekilde anlayacak, -i' râb kaidelerini hiç bilmediği için- iletilmek istenen anlamın inceliklerini

ARAP DİLİNDE İ‘RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

kavrayamayacak ve haberde geçen fikrin öğeleri arasındaki bağlantıyı da kuramayacaktır³⁷. Şu da var ki, mu‘rab olmayan sözün anlaşılması, iletilmek istenen bilginin yaygınlığı ve herkesçe bilinmesinden, cümlelerin kısalığı ve birbirine benzer anlamların belirli bir tarzda söylenmesinden kaynaklanır. Bütün bunlarla birlikte genellikle, hâl (içinde bulunulan durum/durum bağlamı), somut karîneler ve bunların yanı sıra başka delâletler de böyle bir sözün anlaşılmasına yardımcı olurlar. Konunun, ağırlığına ve güncelliğine bağlı olarak anlaşılması da o derece kolay ya da zor olur. Buna bağlı olarak anlaşılması zor bir metnin i‘râbsız olması, anlamayı daha da zorlaştıracaktır³⁸.

İ‘râbın, yapısal anlamları birbirinden ayırmak dışında belki de en önemli ikinci temel fonksiyonu, konuşmacıya cümle içinde hareket serbestliği vermesidir. ‘Akkâd bu hususa şu şekilde temas etmektedir: İ‘râb ihmal edildiğinde her zaman cümlenin yapısı, fiil cümlesinden isim cümlesine doğru bir seyir izlemektedir. Avrupa dillerinde i‘râb yoktur ve bu sebeple fiil cümlesi bu dillerde nadiren bulunur. İ‘râbı ihmal eden günümüz Arapça lehçelerde de artık bariz olarak isim cümlesi kullanılmaktadır. Bu sebeple, günümüz Arapça lehçelerinde fasih olarak, örneğin مَرَقٌ زَيْجًا مُعَدُّ ya da مَرَقٌ زَيْجًا مُعَدُّ şeklinde denilmediğinden, i‘râbsız olarak مُحَمَّدٌ سَبَقَ زَيْدٌ şeklinde söylenmektedir. Bu ve benzeri örnekler şunu ortaya koymaktadır: İ‘râbın dilde cümlenin terkibi ile irtibatlı bir delâleti vardır. Öyle ki i‘râbı her ihmal edişimizde onun yerine geçecek bir başka terkibe ihtiyaç duyarız³⁹.

Yukarıda i‘râbın öneminden ve i‘râbı kabul etmeyenlerin görüş ve ileri sürdükleri gerekçelerden ve bunlara verilen cevaplardan -kısaca- bahsettik. Şimdi de bir karîne olarak i‘râb ve örnekleri üzerinde durmak istiyoruz:

6. Bir Karîne Olarak İ‘râb

Konuşurken i‘râba ihtiyaç duymamızın temelinde, cümlenin öğelerini belirleme ve onları birbirinden ayırma amacı vardır. Zira, öylesi durumlar vardır ki, cümle içinde birden fazla isim zikredilir ve onlardan her biri farklı nahvî fonksiyonlar icrâ etmeye uygun bir yapıda bulunurlar. Örneğin fâil ve mef‘ûlu, mübteda ve haberi veya cümlenin diğer öğelerini birbirinden ayırırken çoğu kez i‘râba ihtiyaç duymamız ve isimleri i‘râb alâmetleriyle harekelememiz, nahvî fonksiyonlu isimleri birbirlerinden ayırmak içindir.

Aşağıda i‘râbın önemini ortaya koyan cümle örnekleri verilecektir. Vereceğimiz bütün bu örnekler aynı zamanda daha önce bahsettiğimiz i‘râbın önemini inkâr eden görüşlere cevap niteliği de taşımaktadır.

اِحْتَبَعِ الْوَالِدَ الْوَالِدَ (Baba, Arkadaş, arkadaşına yardım etti.), اَعَانَ الصَّرِيْقُ صَرِيْقًا (Baba, oğula saygı gösterdi), اَكْرَمَ الصَّرِيْقُ الْكَبِيْرَ (Küçük, büyüğe ikramda bulundu), اَحَالَدُ مُحَمَّدًا (Hâlid, Muhammed’i karşıladı.) vb. Bu gibi örneklerde geçen isimlerden her biri, hem fâil hem de mef‘ûl olmaya uygun bir konumdadır. Şu halde konuşmacının kastına göre i‘râb, dolayısıyla i‘râba göre de konuşmacının kastı ortaya çıkacaktır⁴⁰. Bu cümlelerin i‘râb edilmemesi durumunda sözdiziminde fâilin önce, mef‘ûlün sonra gelme zorunluluğu,

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

birinci ismin fâil, ikincisinin de mef'ûl olmasını şart koşar. Bu ise i' râbın konuşmacıya sağladığı, cümle içindeki öğelerin yerlerini değiştirebilme imkânını ortadan kaldırır.

b. Ebu'n-Necm el-^c Aclî (ö. 130/747)'ye ait şu beyit konumuza örnek olarak verilebilir:

فَأَصْرَحَتْ أُمُّ الْحَيَاةِ تَدْعِي *** عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ ثُمَّ أَصْبَحَ

“Ummu'l-Ḥiyâr, hiçbirini benim yapmadığım suçlamalarda bulunur oldu”

Beyitteki⁴¹ “سكّه” lafzı hem merfû hem de mansûb olarak rivâyet edilmiştir. İki farklı okunuş, anlama da farklı yansımaktadır. Şöyle ki, سَكَّ kelimesi beyitte merfû olarak okunduğunda “hiçbirini yapmadığım” şeklinde tercüme edilecek ve ‘olumsuzluğun her şeyi kapsaması’ (‘umûmu’s-selb) anlamı kastedilmiş olacaktır. Mansûb olarak okunduğunda ise “hepsini yapmadığım” şeklinde tercüme edilecek ve ‘kapsamanın kendisinin olumsuzlanması’ (selbu'l-‘umûm) yoluyla farklı bir anlam ortaya çıkacaktır⁴².

c. İ' râbın önemini vurgulayan hususlardan biri de atıftır. Örneğin, يَهْدِي اللَّهُ لِلْيَقِينِ لِيُسِينَ ... وَيَهْدِي ... وَيَهْدِي (... وَيَهْدِي ...) âyetinde geçen üç fiil (... وَيَهْدِي ...), aynı hüküm taşımaktadır: Her üç fiil de Allah'ın irâde buyurduğu şeylerdir ve mansûb olarak gelmişlerdir. Yine, قَالَ لَوْ لَمْ يَجْعَلْهُمُ اللَّهُ لِيُحْيِيَهُمْ وَيُمْرُوهُمْ وَيُخْضِرُهُمْ وَيُجْعِلْهُمُ فِي آيَاتِهِ لَيُبَيِّنَ ... وَيُخْضِرَ ... وَيُجْعِلْهُمُ فِي آيَاتِهِ لَيُبَيِّنَ ... وَيُخْضِرَ ... وَيُجْعِلْهُمُ فِي آيَاتِهِ لَيُبَيِّنَ ... وَيُخْضِرَ ... وَيُجْعِلْهُمُ فِي آYATIHİ LAYUBAYYIN ...) âyetinde geçen meczûm fiillerin (... وَيُجْعِلْهُمُ فِي آYATIHİ LAYUBAYYIN ...) hükümü de aynıdır: Bu fiiller, şart anlamı taşıyan emir fiilinin cevabı olarak ortak i' râb âlâmetleri almışlardır. Fiiller arasındaki ortak anlam ve hüküm ilişkisi, i' râba da yansımıştır. Fiiller arasındaki bu anlam ilişkisi ortadan kalkacak olursa, buna bağlı olarak, aralarındaki i' râb uygunluğu da ortadan kalkacaktır. (Ben senin bana gelmeni istiyorum; sen ise bana küfrediyorsun) ifadesine baktığımızda ise fâ harfinden sonra gelen muzari fiilin merfû olduğunu görüyoruz. Çünkü, mansûb olması halinde anlam değişecek ve cümle, “Ben senin bana gelmeni ve bana küfretmeni istiyorum” anlamını verecektir⁴⁵.

d. İsm-i fâilin izâfeti bize, i' râbın önemini vurgulayan güzel örnekler sunacaktır. Aşağıda vereceğimiz örneklerde izâfet ihtimali hem vardır, hem de yoktur. Bu ihtimal, cümlenin iki farklı i' râb ve anlama sahip olmasına yol açmaktadır. Örneğin, أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ، وَ أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ، وَ أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ ve أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ، وَ أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ، وَ أَنَا قَاتِلُ أَخِيكَ cümlelerinde geçen ism-i fâil, kendisinden sonraki isme izâfet yapılırsa “geçen/olan bir olayı” bildirir. İsm-i fâil, sonraki isme izâfet edilmezse tenvîn alır. Tenvîn almış ism-i fâilin, kendisinden sonraki ismi nasbetmesi durumunda cümleden, “olayın/eylemin gelecekte yapılacağı” anlamı anlaşılır⁴⁶. Bu çerçevede, “haccedenler” için هُنَّ حَوَاجُّ عِبْتِ اللَّهِ (Onlar, Beytullah'ı haccedenlerdir) şeklinde denirken, “haccetmek isteyenler” için هُنَّ حَوَاجُّ عِبْتِ اللَّهِ (Onlar, Beytullah'ı haccedecek olanlardır/haccedecekler) şeklinde denir⁴⁷. Örneklerde, ism-i fâilin geçmiş zaman ifadesinde sonraki isme muzâf

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

olduğunu, gelecek zaman ifadesinde ise tenvîn alıp sonraki ismi nasbettiği görülmektedir.

e. Sıfat konusunda i' râbın önemine ve anlama yansımalarına gelince, bunun da birçok örneği vardır. Zira, mevsûf olmaya uygun birçok lafız zikredildiği ve sıfatın bu isimlerden hangisine ait olduğu yani hangisini nitelediği konusunda birkaç ihtimalin bulunduğu cümlelerde, kastedilen anlamı belirleyecek ve söz konusu ihtimali ortadan kaldıracak olan unsur, i' râbdır. Örneğin كُنْتُ السُّوَيْحِيَّ الحَدِيثِيَّ عَارِجَ الدِّرِيَّةِ (Modern Eğitim Fakültesi şehrin dışındadır) gibi bir cümlede, "الحَدِيثِيَّ" (çağdaş/modern) kelimesi, hem "كُنْتُ" hem de "السُّوَيْحِيَّ" kelimelerine sıfat olarak getirilmiş olabilir. Bu kelimenin bu cümlede merfû olması, "modern" sıfatının "fakülte"yle, mecrûr olması ise "eğitim"le ilişkilendirilmesi sonucunu ortaya çıkaracaktır. نَزَرْتُ الْأَخْبِلَ بِالْعِلْمِ أَوْ الْعِلْمَ ۖ (Uluslararası ya da yerel haber bülteni) ifadesinde de aynı durum söz konusudur⁴⁸: Uluslararası ya da yerel olan, yayın/bülten mi, yoksa haberler mi? İşte, böyle bir kapalılığın çözümü i' râbdır. Örnekte geçen sıfatların merfû olması "yayın"ın uluslararası/yerel olduğuna, mecrûr olması ise "haberler"in uluslararası/yerel olduğuna işaret eder. Şunu da belirtelim ki, sözlü dilde bu tür kapalılık ancak vurguyla ya da cümlenin içerdiği hükümün, dinleyiciler tarafından bilinmesiyle çözülebilir.

f. Bir başka örnek olarak كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً وَالْمَطَرُ مُنْعَمًا (Yağmur bol bol yağarken güneş doğmuştu) ibaresindeki "مُنْعَمًا" lafzını ele alırsak, bu lafzın merfû olduğunu görürüz, çünkü hâl vâvı'ndan sonra gelen cümle hâl cümlesidir ve sözü edilen lafız, "المطر" lafzının haberi olarak gelmiştir. Aynı lafzı nasbedip كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً وَالْمَطَرُ مُنْعَمًا (Güneş doğmuş, yağmur bol bol yağıyordu) şeklinde söylediğimizde anlam değişecek, "مُنْعَمًا" kelimesi *kâne*'nin haberine atfedilmiş ve iki farklı olgudan bahsedilmiş olacaktır. Bu iki olgunun hem aynı anda olması hem de ayrı ayrı zamanlarda olması ihtimal dâhilindedir ve cümledeki iki ihtimalden birini öne çıkaracak böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Hâl cümlesi olması durumunda ise -daha önce söylediğimiz gibi- güneşin doğması, yağmurun yağması ile aynı anda kayıt altına alınmış olmaktadır. Bu durumu açıklayan unsur, yine i' râb alâmetidir⁴⁹.

Aşağıdaki örnekler de i' râbın önemini vurgulamaktadır:

g. Yasaklama/nehî bildiren *lâ* ile olumsuzluk/nefî bildiren *lâ* arasındaki tek fark, kendilerinden sonraki muzari fiilin, birincisinde meczûm, ikincisinde merfû olmasıdır⁵⁰. Örnekler: وَلَا تَصْعُرْ حَدَّكَ لِلرَّاسِ وَلَا تَمْسِ فِي 51 يَا بَنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ: لا يَحْتَمِلُ غُنَّ حَسْبِهَا وَهَمْ فِي مَا اشْرَبْتُمْ أَنْفُسَهُمْ غِ الرُّؤْنَ. لا 53 رِمًا لَا نُوَاجِدُنَا إِنْ نَسَبْتَنَا أَوْ أَخْطَأْنَا 52 الْأَرْضِ مَرِحًا لَا يَحْتَمِلُ غُنَّ حَسْبِهَا وَهَمْ فِي مَا اشْرَبْتُمْ أَنْفُسَهُمْ غِ الرُّؤْنَ. لا 55 لَا تُحْيُوا نَفْسًا فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى 54 بِحَرْفِ الْفَتْحِ الْأَكْبَرِ gibi.

h. Benzeri bir durum, emir bildiren *lâm* harfi ile sebep/gerekçe bildiren *lâm* harfi için de geçerlidir. Bu ikisi arasındaki tek fark, kendilerinden sonraki muzari fiilin birincisinde meczûm, ikincisinde mansûb olmasıdır⁵⁶.

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

Örnekler: وَأَتْرْنَا إِلَيْكَ⁵⁹; اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَكُمْ⁵⁸ ve لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ⁵⁷ ve لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ⁶⁰ ve الذَّكَرَ لِنُبَيْنَ النَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ⁶¹ vb.

i. Kasr üslubuyla söylenen şu cümlelere bakalım: مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا (Zeyd, sadece Amr'ı dövdü), مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ (Amr'ı sadece Zeyd dövdü). Birinci cümlede fâilin eylemi, mef'ülle sınırlandırılmış yani Zeyd'in sadece Amr'ı dövdüğü ifade edilmiş; ikincisinde ise mef'ülün üzerinde gerçekleşen vurma eylemi, fâille sınırlandırılmış yani Amr'ı dövme eyleminin sadece Zeyd tarafından gerçekleştirildiği belirtilmiştir⁶².

j. Bir başka örnek de “عَمْرٌ” kelimesinin kullanımıyla ilgilidir. Örneğin bir kişi, diğerine, عَمِيرٌ دِرْهَمَيْنِ وَعَمِيرٌ دِرْهَمَيْنِ (Onun bende iki değil yüz dirhem alacağı var) ya da عَمِيرٌ دِرْهَمَيْنِ وَعَمِيرٌ دِرْهَمَيْنِ (Onun bende yüzden iki dirhem eksik alacağı var) der ve birinci cümledeki “عَمْرٌ” kelimesini merfû, ikinci cümledeki de mansûb olarak söylerse, birinci cümlede ona tam yüz dirhem borcu olduğunu bildirmiş olur. Çünkü “عَمِيرٌ” kelimesi “yüz” kelimesine sıfat olarak gelmiştir. İkinci cümlede ise ona doksan sekiz dirhem borçlu olduğu belirtilmek istenmektedir. Çünkü “عَمْرٌ” kelimesi müstesnâ olarak nasbedilmiştir⁶³.

Yukarıda verilen tüm bu örneklerde i' râb, ya cümlelerin anlamını anlaşılır hâle getirmekte ya da cümlelerin yapısal çokanlamlılığını ortadan kaldırarak bizi tek anlamlılığa ulaştırmaktadır. Şimdi i' râb dışındaki diğer karînelere geçmeden önce, farklı i' râb şekillerinin anlama ne kadar ve hangi durumlarla yansdığı veyahut yansımadağı üzerinde durulacaktır.

7. İ' râbda Çok Yönlülük

Arap Dili'nde bilinen olgulardan biri de bir sözcüğün birden fazla i' râba müsait oluşudur. Kelimenin son harfî, cümle içindeki yerine göre nasb, ref' ya da cer alâmetlerinden birini alır. İ' râb açısından söz konusu olan çokluk/birden fazla i' râb şekline müsait oluş (te'addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye), onun değerini ve önemini azaltmaz. Örneğin, nahiv âlimlerinin çokça kullandıkları أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَيْتُهَا أَوْ رَأَيْتُهَا أَوْ رَأَيْتُهَا⁶⁴ örneğinde böyle bir durum söz konusudur⁶⁴.

Yukarıdaki cümlede geçen “رَأَسَ” kelimesinin üç farklı i' râbı yapılabilir. Doğal olarak bu farklı i' râb şekilleri anlamda da bir farklılık ortaya çıkarmalıdır. Nitekim yukarıdaki cümlede mansûb ve mecrûr olarak okunan i' râb şekillerinde iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Mansûb olarak okunan i' râb şeklinde “balığın başını da yedim”, mecrûr olarak okunan i' râb şeklinde ise “balığı, başına kadar yedim” anlamı anlaşılacaktır. Fakat, i' râbdaki bu farklılık, her zaman anlamda da bir farklılığa sebep olmayabilir. Örneğin, yukarıdaki cümlede geçen “رَأَسَ” kelimesinin merfû ve mansûb olarak okunan i' râb şekillerinde anlam değişmemektedir⁶⁵.

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

Bu açıklama ve örnekten şunu anlıyoruz ki, i' râbda çok yönlülük, iki şekilde ortaya çıkabilir:

- Anlamın değişmesine bağlı olarak i' râbın da değişmesi,
 - i' râbları farklı olmasına rağmen anlamların aynı olması. Bunlara bir de şu maddeyi ekliyoruz:
 - Şekilsel farklılıklarından dolayı i' râbların farklı, fakat anlamların aynı olması.
- Şimdi, bu üç şekilde ilgili örnekler verilecektir.

7.1. Anlamın Değişmesine Bağlı Olarak İ' râbın da Değişmesi

i' râbda temel olan, anlamın değişmesine bağlı olarak kendisinin de değişmesi, diğer bir ifadeyle farklı i' râb durumunda farklı bir anlamın ortaya çıkmasıdır⁶⁶. Arap dili bu anlamda i' râba önemli bir fonksiyon yüklemiştir ve nahiv âlimleri, i' râb ve hareketlerin değişmesinde içeriğin önemli olduğunun farkındadırlar. Örneğin İbn Hişâm bu konuda şunu söylemektedir: İ' râb yapacak kişinin yapması gereken ilk şey, i' râbını yapacağı metnin anlamını doğru bir şekilde anlamasıdır⁶⁷.

Şimdi anlamın değişmesine bağlı olarak i' râbın da değiştiği, diğer bir ifadeyle kastedilen anlama göre farklı şekilde i' râb edilen örnekler verilecektir. Bu örnekler aynı zamanda bir karîne olarak i' râbın önemini de vurgulamaktadır.

a. *رَأَى تَحْمُوداً عَلِيٍّ* örneğinde *merfû* kelime fâil, *mansûb* kelime ise *mef'ûldür*. Kelimenin yerlerinin değiştirilmesi bu gerçeği değiştirmez.

b. *مَنْ يَفْعَلِ الْحَيْرَ يَكْفَأُ عَلَيْهِ* ifadesinde *men* kelimesinin, *istifhâm* edatı olması durumunda kendisinden sonra gelen “يَفْعَلُ” fiili *merfû* ve sonrasındaki “يَكْفَأُ” fiili *merfû* ya da *mezcûm* olurken; *men* kelimesinin şart edatı olması durumunda ise her iki fiil de *mezcûm* olacaktır. *Men*'i, ism-i mevsûl olarak i' râb edersek bu durumda her iki fiil de *merfû* olacaktır⁶⁸.

c. Bir diğer örnek de *en* ve *lâ* edatlarının beraber kullanılması ve buna bağlı olarak kendisinden sonraki kelimeler için söz konusu olan i' râb şekilleridir. Bu farklı i' râb şekilleri direkt olarak anlamla ilişkilidir. Örneğin, *أَمْرٌ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ*⁶⁹ âyetinde olduğu gibi *en+lâ* yapısı, şu ihtimallere müsaittir:

1. *En*, *mastar* edatı olur. Bu durumda *lâ*, *nefy* edatıdır. “*En + lâ + muzari fiil*” yapısı, “*أَمْرٌ*” kelimesinin *mef'ûlbih*'i konumunda mahallen *mansûb* olur. “*عَبُدُوا*” fiili, *en* ile *mansûb*dur.

2. *En*, *tefsir* edatı olur. Bu durumda *lâ*, *nehy* edatıdır. Kendisinden sonraki *muzari fiil* ise *nehy* edatı olan *lâ*'dan dolayı *mezcûm*dur.

Bu iki farklı yapı arasındaki fark, Avrupa dillerindeki dolaylı ve dolaysız anlatım (الأسلوب المباشر وغير المباشر) arasındaki farka benzemektedir. Buna göre *en*'in *mastar* edatı olarak i' râb edilmesi halinde âyetin anlamı “*sadece Allah'a ibadet etmeyi emretti*” şeklinde; diğer durumda ise “*sadece Allah'a ibadet et,*

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

dedi” (diye emretti) şeklinde olacaktır. Bu iki farklı anlatımdan dolayı “en + lā” yapısı, lā’nın nefy edatı olması durumunda “الْأَيَّ” şeklinde, nehy edatı olması durumunda ise “لَا لَيْ” şeklinde birbirinden ayrılmıştır⁷⁰.

Yukarıda verdiğimiz örneklerle vurgulamak istediğimiz husus, i’râbın her zaman anlama direkt olarak yansıdığı ve her farklı i’râb şeklinin, anlamı da değiştirmesi gerektiği değildir. Aksine vurgulamak istediğimiz husus, i’râbın, anlamın kavranmasında en önemli karînelerden biri olduğudur. Zira, anlama yansımayan farklı i’râb şekilleri de söz konusudur. Aşağıda bu konuyla ilgili örnekler verilecektir. Verilen örneklerdeki farklı i’râb biçimlerinin kaynağı sırf nahvî yorumlardır yani şekil aynı ama yorumlar farklıdır.

7.2. İ’râbları Farklı Olmasına Rağmen Anlamların Aynı Olması

Kelimelerin farklı şekillerde i’râb edilmesinin anlamı değiştirmedeği bir çok örnek cümle zikredilebilir. Aşağıda bununla ilgili bazı örnekler verilmiştir:

a. Medh üslubunda söylenen نِعْمَ الْمَعْلَمُ زَيْدٌ (Zeyd, ne güzel bir öğretmendir) cümlesinde “Zeyd” kelimesi iki farklı şekilde i’râb edilebilir. Birincisinde نِعْمَ نِعْمَ ifadesi mukaddem (öne alınmış) haber, “Zeyd” ise mübtedadır. Diğerinde ise “Zeyd” kelimesi haberdir, mübtedası ise hazfedilmiş olup, takdiri “هو” şeklindedir. “Zeyd” kelimesi nasıl i’râb edilirse edilsin, her iki durumda da merfûdur ve farklı şekillerde i’râb edilmesinin anlama herhangi bir etkisi yoktur⁷¹.

b. جاء زَيْدٌ حَاطَةً الْجَوِّ غَيْرَ مُنَاسِبٍ (Zeyd, havanın uygun olmadığı bir zamanda geldi) gibi bir cümlede isim cümlesine muzâf olarak gelen müphem zarfın (“حَاطَةً”) son hareketi üzerindeki fethanın, mebnîlik hareketi ya da i’râb hareketi olması, anlamı değiştirmeyecektir⁷².

c. دَخَلْتُ الْبَيْتَ وَسَكَنْتُ الدَّارَ (Eve girdim ve evde oturdum) gibi bir cümlede geçen “الرَّيْفِ” ve “الدَّارَ” gibi kelimelerin “zarf”, “mef’ûlbih”, “harf-i cerleri düşürülmüş mef’ûlbih”, “şebîh bi’l-mef’ûlbih” vb. şeklinde i’râb edilmesi⁷³ de anlama bir etkisi olmayan farklı i’râb şekillerindedir⁷⁴.

d. مَا قَابَلْتُ الطَّلَاطِبَ إِلَّا زَيْدًا (Öğrencilerden sadece Zeyd’le görüştim) gibi müstesnâminh’i zikredilmiş olumsuz cümlelerde illâ’dan sonra gelen mansûb isim, “mansûb müstesnâ” ya da “mef’ûlden bedel” olarak i’râb edilebilmektedir⁷⁵.

e. أَ مَقْهُومٌ مَضْمُونٌ هَذِهِ الرَّسَالَةُ؟ (Zeyd, işine mi gidiyor?), أَ دَاهِبٌ زَيْدٌ إِلَى عَمَلِهِ؟ (Bu mektubun içeriği anlaşılıyor mu?), أَ حَسَنٌ مَنَظَرُ الْجَبَلِ؟ (Dağın manzarası güzel mi?) gibi örnekler⁷⁶, iki farklı şekilde i’râb edilebilirler:

1. Birinci isim mübteda, onu takip eden isim ise birinci örnekte haberin yerine geçmiş fâil, ikinci örnekte nâib-i fâil, üçüncü örnekte ise sıfat-ı müşebbehenin fâilidir.

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

2. Birinci isim öne geçmiş haber, sonraki isim ise geciktirilmiş (*mu'ahhar*) mübtedadır.

Her iki i'râb şeklinde hem anlamları hem de i'râb hareketleri aynıdır. Burada da farklı i'râb şekillerinin kaynağı yine, âmil nazariyesinin gerektirdiği biçimsel yaklaşımlar ve yorumlardır⁷⁷.

7.3. Şekilsel Farklılıklarından Dolayı İ'râbların Farklı, Anlamların Aynı Olması

Cümlelerin, anlamları aynı olduğu halde şekilsel farklılıklarından dolayı çeşitli şekillerde i'râb edilmesi genel olarak dilin gelişimine ve farklı anlatım tarzlarının, farklı lehçelere ait olmasına da bağlanmaktadır⁷⁸. Burada da farklı i'râb şekillerinin anlama bir etkisi ya da anlamı değiştirecek bir yönü bulunmamaktadır. Aşağıda konuyla ilgili örnekler sıralanmıştır.

a. Hicâz Lehçesi'ne göre مَا زَيْدٌ نَاجِحًا (Zeyd, başarılı degildir) şeklinde söylenen bir cümle, Temîm Lehçesi'ne göre مَا زَيْدٌ نَاجِحٌ şeklinde söylenir. Aynı cümle, Hicâz Lehçesi'ne göre söylendiğinde “Zeyd”, *mâ*'nın merfû ismi, “nâcih” kelimesi ise *mâ*'nın mansûb haberi şeklinde i'râb edilirken; Temîm Lehçesi'ne göre söylendiğinde “Zeyd”, *mâ*'nın merfû ismi, “nâcih” kelimesi ise *mâ*'nın merfû haberi şeklinde i'râb edilmektedir⁷⁹.

b. تَرَوْفِي الْقَهْ وَهُ، لَا سِيمًا قَهْوَةَ عُمَايَةَ (Kahve, özellikle de Ummân kahvesi benim hoşuma gider) gibi bir ifadede “لاسيما” terkiibinden sonra gelen nekre isim (“قَهْوَةَ”), hem meksûr hem mazmûm hem de meftûh okunabilir. Merfû olması halinde, mahzûf bir mübtedâyâ haber olarak takdir edilir; mansûb olması halinde, temyiz olarak i'râb edilir; mecrûr olması halinde ise سَيِّ kelimesine muzâf olarak kabul edilir. Mecrûr olması halinde *mâ*, zâittir⁸⁰.

c. Olumsuz ve müstesnâminh'i zikredilmiş إِلا زَيْدٌ مَا جَاءَ الطُّلَّابُ (Zeyd dışındaki öğrenciler geldi/Öğrencilerden sadece Zeyd geldi) gibi bir cümlede *illâ*'dan sonra gelen isim; müstesnâ olarak mansûb, bedel olarak merfû olur. Aynı şekilde مَا سَلَّمْتُ عَلَى الطُّلَّابِ إِلا زَيْدٌ (Zeyd dışındaki öğrencilere selam verdim) cümlesinde geçen “Zeyd” kelimesi de müstesnâ olarak mansûb, bedel olarak mecrûr olur⁸¹.

d. عدا , خلا , حاشا kelimeleri; fiil olarak kabul edilirse kendilerinden sonra gelen isim mansûb olarak gelmiş mef'ûlbih, harf-i cer olarak görülürse mecrûr olarak i'râb edilir⁸².

e. İbn Ya'îş (Müveffikuddîn Ya'îş b. 'Alî, ö. 643 h.) من علو' terkiibinde geçen harf-i cerden sonraki “علو” kelimesinin *vâv*'ı üzerindeki hareke hakkında şöyle der: “Dammeli, fethalı ve kesreli rivayet edilmektedir. Bu lügatler, her ne kadar lafızları farklı olsa da, bunlarla kastedilen anlam birdir”⁸³.

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

f. ما سأني من طالب ولا طالبة ۞ (Bana ne bir erkek ne de bir kız öğrenci soru sordu) gibi bir ma'tûf cümlede geçen "طالبت" kelimesi hem merfû hem de mecrûr olarak gelebilir. Mecrûr olarak gelmesi, fâil olarak gelen ve lafzen mecrûr olan "طالب" kelimesine atfedilmesi halinde; merfû olarak gelmesi ise fâil olması hasebiyle merfû olarak gelmesi gerektiği düşünülen "طالبت" kelimesine atfedilmesi halinde söz konusudur. Buna göre atıf, cer durumunda lafza, ref durumunda ise mahalle yöneliktir. Yani matuf olarak gelen "طالبت" kelimesi lafzen mecrûr, mahallen merfûdur⁸⁴.

Yukarıda verdiklerimiz dışında, biçim ya da anlamı dikkate alınarak farklı farklı i'rab şekilleri ortaya konulabilecek başka örnekler de vardır. Örneğin, إِجْرَالِ الْخُطْبَةِ الْحَمَاسِيَّةِ أَكْثَرَ تَأْتِيَرًا فِي السَّمَاعِينَ (Hamâsi hitâbet yapmak, dinleyicileri çok daha fazla etkiler) gibi bir ifadede "الحماسية" kelimesi "الخطبة" kelimesinin sıfatı olarak biçim açısından mecrûr ya da "الخطبة" kelimesinin anlam yönüyle mef'ûl olmasına istinaden, onun sıfatı olarak mansûb görülebilir. Çünkü sıfat olarak gelen kelime, i'rab açısından mevsûfuna uyar⁸⁵. Aynı durum, هَذَا ضَارِبٌ زَيْدٍ وَعَمْرٍو (Bu kişi, Zeyd ve Amr'ı dövdü) cümlesinde ma'tûf olarak gelen "Amr" kelimesi için de söz konusudur. Burada "Amr" kelimesi, "Zeyd" kelimesine atfedilerek mecrûr okunabileceği gibi, gizli bir nasb âmili takdir edilerek هذا ضاربٌ زيدٍ وعمراً şeklinde de söylenebilir. "Amr" kelimesinin mansûb okunması cümlelerin, وَيَضْرِبُ عَمْرًا ya da وَضَارِبٌ عَمْرًا şeklinde takdir edilmesiyle mümkün olmaktadır⁸⁶.

Benzeri bir durum, nâib-i fâile bir sıfat getirilmesi durumunda ortaya çıkar. Örneğin, ضَرِبْتُ هِنْدَ الْعَاقِلَةَ cümlesinde geçen "العاقلة" kelimesi sıfattır ve hem merfû hem de mansûb olarak okunabilir. Burada, "العاقلة" kelimesinin "هِنْدُ" kelimesinin mansûb sıfatı olarak görülmesi, "هند" kelimesinin anlam yönüyle gerçekte mef'ûl olduğu düşüncesine dayanmaktadır⁸⁷. Bu ve yukarıda verdiğimiz diğer örneklerdeki farklı i'rab şekilleri, cümlelerin anlamını değiştirecek bir nitelik ve fonksiyona sahip değildir.

Yukarıda, bir karîne olarak farklı i'rab şekillerinin anlamı ne kadar değiştirdiği ya da değiştirmediyinden bahsettik. Şimdi de -kısaca- i'rab yerine geçebilecek başka karînelere değineceğiz.

8. İ'rabın Yerine Geçen Diğer Karîneler

Bilindiği gibi, dillerin ortaya çıkış sebebi, anlatma ve anlama, kısaca iletişim amaçlıdır. Bu sebeple iletişimde asıl olan açıklık ve iletilen mesajın muhatap tarafından anlaşılmasıdır. Şu halde bir anlam, kendisine delâlet edecek herhangi bir karîne bulunmadan da anlaşılabilir; karîne bulunsun ya da bulunmasın, her iki durumda da yanlış anlama ya da hiç anlaşılma gibi bir tehlike söz konusu olmuyorsa, bu gibi durumlarda kastedilen anlamın anlaşılmasına yardımcı olacak ek karînelerin bulunmamasına ruhsat

ARAP DİLİNDE İ‘RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

verilebilir. Aşağıda vereceğimiz örneklerde görüleceği gibi, anlam, başka karînelerin yardımıyla anlaşılabilirdiği ve herhangi bir kapalılık söz konusu olmadığı durumlarda i‘râba ihtiyaç duyulmayabilir.

a. İ‘râb çeşitlerinden biri de takdîr i‘râbdır. Bu i‘râb türünde kelimelerin son harfleri üzerindeki hareketin açıkça gösterilememesi, bu tür kelimelerin bulunduğu cümlelerin anlaşılmasında kişiyi başka karîne arayışına (örn. sözdizimine) yönlendirmektedir. *ضربَ مُوسَى عِيسَى* (Musa, İsa’yı dövdü) ve *أخي صديقي* (Kardeşim arkadaşımıdır) gibi ifadelerde “Musa”nın fâil, “kardeşim” terkinin ise mübteda olduğunu, ancak sözdizimini (*rutbe*) dikkate aldığımızda belirleyebilmekteyiz. Çünkü, ancak bu şekilde sözün kapalılığı ortadan kaldırılabilir. Bu örneklerde i‘râb karînesi, kelimenin yapısından kaynaklanan bir sebeple kendi fonksiyonunu icrâ edememiş, onun yerine cümle içindeki öğelerin, kendi yerlerinde bulunması yani sözdiziminde öğenin aslî yerinin dikkate alınması yoluyla cümle anlaşılır hale gelmiştir. Kısaca, i‘râb alâmeti, yerini rütbe karînesine bırakmıştır⁸⁸.

b. Fakat, *رَأَتْ لَيْلَى مُوسَى* (Leyla, Musa’yı gördü) ifadesine baktığımızda, i‘râb karînesi olmasa da, cümle öğeleri takdîm-te’hîr edilse de, fiilin (“رَأَتْ”) sonuna bitişen müenneslik *tâ*’sı, fiilin fâilinin “لَيْلَى” olduğunu göstermektedir⁸⁹. Görüldüğü gibi i‘râb olmadan da bir söz anlaşılabilir. Burada sözün anlaşılmasına ya da daha doğru bir ifadeyle cümle içinde söz konusu olabilecek kapalılığın giderilmesine yardımcı olan karîne, fiil-fâil arasındaki mutabâkat ilişkisi/karînesidir.

c. *عَرِقَ الْوَيْبُ الْعِيسَى* (Elbise, çiviye deldi/Çivi elbiseyi deldi) ifadesinde i‘râb karînesi ihmal edilmiştir. Çünkü burada manevî karînelerden olan isnat karînesi, anlamı açıklamaktadır. Şöyle ki, “delme eylemi”, “elbise”ye isnat edilemez, aksine “çivi”ye isnat edilmelidir. Yani, çiviye delen elbise değil, elbiseyi delen çividir. Görüldüğü gibi burada isnat karînesi ile fâil, mef’ûlden ayrılabilir⁹⁰.

d. Yazılı bir metinde *مَا أَحْسَنَ رَجُلِي* gibi bir cümleye, i‘râb edilmeksizin noktalama işaretleriyle istifhâm (?), taaccub (!) ya da nefy (.) anlamı verilebilir. Fakat aynı durum, sözlü dilde ancak ses tonuyla -ve bir ölçüde-mümkündür.

e. el-Ferrâ’ (Yaḥya b. Ziyâd ö. 217 h.), ‘Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32 h.)’un *لَا يَجْلُلُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ*⁹¹ âyetini *لَا يَجْلُلُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ* şeklinde; “الظالمين” kelimesini merfû olarak okuyan bir kırâatinin olduğundan bahsediyor ve bu şekilde okunmasının hiçbir zararının olmadığını belirtiyor. Çünkü, -ona göre- cümle içinde geçen her iki isim (“عهد” ve “ظالم”), hem fâil hem de mef’ûl olarak gelebilir. el-Ferrâ’, açıklamasına şu şekilde devam ediyor: “Çünkü sen de, seni elde edeni elde etmiş oluyorsun. Buna benzer olarak *بَدْتُ عَهْدِي* (iyiliğine mahzar oldum) ve *بَدْتُ عَهْدِي* (bana iyiliğin dokundu) şeklinde söylemek mümkündür”⁹². Yani, özellikle işteş fiillerin fâil ve mef’ûlleri birbirlerinin yerine kullanılabilir ve bu, verilmek istenen mesaja aykırı düşmez.

MEHMET ALİ ŞİMŞEK

f. Özellikle yazılı metinlerde, üslupların taşıyabileceği anlamları birbirinden ayırmak için i'rabı yardımcı bir unsur olarak gereksinim duyulmaktadır. Buralarda hareketin, anlamın değişmesine etkisi açıkça ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bazen, cümlenin birimleri arasındaki ilişkinin açıklanması için diğer karînelere yeterli olamamaktadır. Bu, kesinlikle “i'rabın terkiple ilgili anlamları birbirinden ayıran tek belirleyici unsur olduğu anlamına” gelmemelidir. Nitekim, bazı üsluplar vardır ki, onların dilsel içeriklerini anlamak, bu üslupların anlamını anlamak için yeterli olabilir. Ayrıca, cümlenin öğeleri arasındaki ilişki, bazen sadece akıl ya da sadece kullanımla da belirlenebilir. Örneğin, *كَتَبَ مُحَمَّدٌ مَعْدُ الرَّسَالَةَ، وَأَكَلَ خَالِدٌ خَالِدٌ الْفَلَدَةَ، وَكُتِبَ* (Muhammet, mektubu yazdı. Hâlit, meyveyi yedi, arabaya bindi, binayı yaptı. Zengin, fakire yardım etti) gibi. Bütün bu üsluplarda fiilin iki isimden hangisine isnat edileceği, genel kullanımlar, eğilimler, teâmül ve akılla belirlenebilmektedir⁹³.

9. Sonuç

İster okuyucu olalım ister dinleyici, okumak ya da dinlemekten maksat metni/sözü anlamaktır. Sözü anlamak sadece cümle içinde geçen sözcüklerin anlaşılması değildir. Hatta zaman zaman, anlamlarını bildiğimiz halde anlayamadığımız cümlelerle karşılaşırız. Bunun sebebi, sözcükler arası ilişkilerin belirlenememesi ya da sözün söylendiği bağlamın yakalanamaması, sözün anlaşılmasına yardımcı olacak karînelere belirlenemeyişidir. Bu sebeple, sözü, söyleyene doğrulatma imkânı bulamayacağımız durumlarda, özellikle yazılı dilde başvurabileceğimiz elimizdeki tek kaynak karînelerdir. Çünkü hiç bir söz karînesiz, daha geniş anlamda “bağlam”sız söylenemez. İ'rab ise, söz-içi bağlamın, diğer bir ifadeyle lafzî karînelere en önemli kısmını oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşımla makalemizin sonucu olarak aşağıdaki maddeleri sıralayabiliriz:

a. İ'rab, bir kelime veya cümleciğin temel cümle içindeki sözdizimsel konumunu, bu konumun i'rabdaki durumunu ve bu durumun gerektirdiği ses üzerindeki değişikliği belirleme işleminin genel adıdır. Böylesi bir tanımda dikkati çeken en önemli unsur, i'rabın temel fonksiyonunun, kelimeler arası ilişkileri belirlemek olduğudur. Dolayısıyla i'rab, bir taraftan kelimeler arası ilişkileri belirlerken, diğer taraftan da sözdizimi kurallarının cümle içindeki uygulamaları olarak ortaya çıkmaktadır.

b. İ'rab, anlamın iletilmesi ve anlaşılmasında son derece önemli bir karînedir. Çünkü o, -çoğu zaman- anlam kapallılığının ortadan kaldırılmasında zorunlu bir unsurdur. Diğer bir ifadeyle cümle öğelerinin i'rab aracılığıyla birbirinden ayrılabilmesi, i'rabsız bir cümlede söz konusu olabilecek kapallılığın da onun sayesinde ortadan kaldırılabilmesini göstermektedir.

c. İ'rabın cümle içinde kullanılmasının konuşmacı ve dinleyici açısından sağladığı en büyük kolaylık, i'rab alâmetlerinin cümle öğelerini belirleyici bir niteliğe sahip olmasıdır.

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

d. İ' râb, konuşmacıya, kastettiği anlamı iletirken cümle öğelerinin yerlerini değiştirebilme imkânı, diğer bir ifadeyle sözdizimsel esneklik sunar.

e. Lehçe farklılığından kaynaklanmadığı ya da âmil nazariyesinin gereğine göre farklı yorumlara fırsat vermediği sürece, cümle içindeki her bir öğenin tek bir i' râb şekli vardır. Farklı i' râb şekillerinin söz konusu olması, farklı anlamları da beraberinde getirir.

f. Bazı durumlarda i' râbın yerini başka karîneler doldurabilir. Diğer bir ifadeyle, sözün iletilmesi ve anlaşılmasında i' râb dışındaki karînelerin yeterli olduğu durumlar olabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, i' râb karînesinin varlığı diğer karînelere, diğer karînelere de i' râb karînesinin varlığına engel teşkil etmez. Gerçekte her bir karîne, sözün anlaşılmasında diğer karînelere yardımcı olur. Çünkü hedef, iletişimi/bildirişimi gerçekleştirmektir ve bunu yaparken, her türlü araçtan istifade edilmelidir.

¹ Bu husus, günümüzde gösterge (ing. sign) kavramı çerçevesinde gösteren-gösterilen (ing. signifier-signified) ilişkisi olarak görülürken, Arap Dili çalışmalarında delâlet kavramı çerçevesinde dâll-medlûl ilişkisi şeklinde değerlendirilmektedir.

² “Vezin harfleri” ile kastettiğimiz husus, kelimeyi oluşturan kök (sulâsî mücerret kelimelerde “فعل” veznine, rubâî mücerret kelimelerde “فعلل” veznine, humâsî mücerret kelimelerde “فعلل” veznine karşılık gelen) harfler dışında kalan zâid harflerdir.

³ “Yapı hareketleri” ile kastettiğimiz husus, sessiz harflerin (*şamâ'î*) sesletimini sağlayan sesli harflerdir (*şavâ'î*). Kelimenin son harfi üzerindeki hareke, yapı hareketi olarak kabul edilmez. Çünkü kelimeler, temelde son harfleri sâkin/sessizdir. Kelimenin son harfine hareke veren etken ise i' râbdır ve bunlar, “i' râb hareketleri” olarak adlandırılırlar. Aralarındaki fark, yapı hareketlerinin sâbit, i' râb hareketlerinin ise yerine getirdiği fonksiyon gereği değişken olmasıdır.

⁴ “Açık, net ve dil kurallarına uygun bir şekilde anlatmak” şeklinde özetleyebileceğimiz “ibâne, izâh ve ifsâh” gibi anlamlar, i' râb kelimesinin “güzelleştirmek, çirkin bulmak, içindeki duyguları açıkça dışarı vurmak, kötüyü/çirkinini ayıklamak... vb.” diğer anlamlarına (Bkz. el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihâh (Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye)* (Thk. Aḥmed 'Abdulgafûr 'Aṭṭâr), Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 4. baskı, Beyrût 1990, md. 'a-r-b, I, 179; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr Sâdir, Beyrût 1414/1994, md. 'a-r-b, I, 588-593; el-Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'kûb, *el-Ķâmûsu'l-muḥîṭ*, Mu'essesetu'r-risâle, 4. baskı, Beyrût 1994, md. 'a-r-b, s. 145; Murtaḍâ ez-Zebîdî, Muḥibbuddîn Ebû Feyḍ es-Seyyid Muḥammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs* (Thk. Alî Şeyrî), Dâru'l-fıkr, 1414/1994, md. 'a-r-b, II, 215-218.) da temel teşkil ettiği görülmektedir. Bkz. es-Sa'dî, 'Abdulkâdir b. 'Abdirrahmân “Ehdâfu'l-i' râb ve şilâtuḥâ bi'l-'ulûmi's-şer' iyye ve'l-'Arabîyye”, *Mecelletu Câmî'ati Ummi'l-Ķurâ li-'ulûmi's-şer'i'a ve'l-luğati'l-'Arabîyye ve âdâbuhâ*, c. XV, S. 27 (ss. 561-598), Cumâdâ's-şâniye 1424, s. 564.

⁵ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 588; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., md. 'a-r-b, s. 145.

⁶ İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 588; ez-Zebîdî, a.g.e., md. 'a-r-b, II, 217.

⁷ Bkz. el-Cevherî, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 179; İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mucmelu'l-luğa* (Thk. Zuheyr 'Abdulmuḥsin Sulṭân), Mu'essesetu'r-risâle,

2. baskı, Beyrût 1406/1986, md. 'a-r-b, III, 665; İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 592; ez-Zebîdî, a.g.e., md. 'a-r-b, II, 217.

⁸ el-Cevherî, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 179; İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 589; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., md. 'a-r-b, s. 145; ez-Zebîdî, a.g.e., md. 'a-r-b, II, 215.

⁹ el-Cevherî, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 179; İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, md. 'a-r-b, III, 664; eş-Şâhib b. 'Abbâd, *el-Muhtâf fi'l-luğa* (Thk. Muḥammed Ḥasan Âl Yâsîn), Beyrût 1414/1994, md. 'a-r-b, II, 32; İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 589-590; ez-Zebîdî, a.g.e., md. 'a-r-b, II, 215.

¹⁰ İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 591. Ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luğa* (Thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Dâru'l-cil, Beyrût 1411/1991, md. 'a-r-b, IV, 300; eş-Şâhib b. 'Abbâd, a.g.e., md. 'a-r-b, II, 32; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., md. 'a-r-b, s. 145. "عزوب" kelimesi için "fâsît kadın" anlamı da verilmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, md. 'a-r-b, III, 665, *Mekâyîsu'l-luğa*, md. 'a-r-b, IV, 301; İbn Manzûr, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 591.

¹¹ Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, md. 'a-r-b, III, 665; el-Cevherî, a.g.e., md. 'a-r-b, I, 179; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., md. 'a-r-b, s. 135. Ayrıca bkz. es-Sa' dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 564.

¹² Bkz. es-Sa' dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 565.

¹³ İbn 'Uşfûr, 'Alî b. Mu' min b. Muḥammed b. 'Alî, Ebu'l-Ḥasen b. 'Uşfûr el-İşbîlî, *el-Muḥarrib*, I, 47 (es-Sa' dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 565'den naklen).

¹⁴ İbn Hişâm el-Enşârî, *Şerḥu Şuzûri'z-zeheb* (Tertip ve talik: 'Abdulganî ed-Daḡar), 2. baskı, Dâru'l-mutteḥide, 1414/1994, s. 42.

¹⁵ 'Abbâs Ḥasan, *en-Naḥvu'l-vâfi*, Dâru'l-ma' ârif, 10. baskı, Kâhire trs., I, 74.

¹⁶ el-Galâymî, Muştâfâ, *Câmi 'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, el-Mektebetu'l-'aşriyye, Beyrût 1414/1994, I, 18. Ayrıca bkz. es-Sa' dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 565.

¹⁷ Konuyla ilgili olarak bkz. Fück, Johann, *el-'Arabiyye, dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, (Trc. Ramaḡân 'Abduttevvâb), Mektebetu'l-Ḥâncî, Mısır 1980, s. 2-6; es-Sa' dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 562, 566; 'Amâyire, Ḥalîl Aḡmed, *Fî naḥvi'l-luğati ve terâkîbihâ -menhec ve taḡbîḡ-*, Âlemu'l-ma' rife, Cidde 1984, s. 150.

¹⁸ Diğer Sâmi dillerden sadece Eski Babilce'nin bünyesinde bir süre koruduğu ama erken bir dönemde, diğer çağdaş Sâmi diller gibi yavaş yavaş yitirdiği bu özellik, Arapça'nın temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Çağdaş Sâmi ve Sâmi olmayan diğer dillerde bu özellik (tam olarak) yoktur (Bkz. er-Ra' îd, 'Abdulvekil 'Abdulkerîm, *Zâhîretu'l-i' râb fi'l-'Arabiyye*, 1. baskı, Menşûrâtu cem' iyyeti'd-da' veti'l-İslâmiyyeti'l-'âlemiyye, Trablus 1990, s. 82-83; 'Abdusselâm, "Ḥaşâ'îşu'l-luğati'l-'Arabiyye", *el-Mecelletu'l-'Arabiyye*, Riyâd Şa' bân 1414 h. (ss. 50-51), s. 50; 'Abdulâdir b. 'Abdirrahmân es-Sa' dî, "el-Ḳiyetu'l-ma' neviyye li-taḡyîri'l-ḡareke fi âhiri'l-kelime", *Mecelletu'l-Aḡmediyye*, S. 6 (ss. 254-292), Cumâda'l-ülâ 1421, s. 256-257.). Bu özellik, eski dillerden Yunanca ve Latince'de, günümüz çağdaş dillerden ise sadece Almanca'da bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. eş-Şâhib, Aḡmed 'Abdurrahîm, "el-'Arabiyye ve felsefetu'l-i' râb", *el-Lisânu'l-'Arabî*, c. IX, S. 1 (ss. 97-99), Rebâḡ 1972, s. 97-99.

¹⁹ İbn Fâris, Ebu'l-Ḥasan Aḡmed b. Zekerîyyâ er-Râzî, *eş-Şâhibî fi fiḡhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâ' ilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ* (Thk. 'Umer Fârûḡ eḡ-Ḥabbâ'),

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

1. baskı, Mektebetu'l-ma'ârif, Beyrût 1993, s. 75; es-Suyûfî, Celâluddîn 'Abdurrahman, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'iha* (Şerh ve talik: komisyon), Menşûrâtü'l-mektebeti'l-'aşriyye, Beyrût 1987, I, 327-328; Şubhî's-Şâlih, *Dirâsât fî fiġhi'l-luġa*, s. 117-118, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 3. baskı, Beyrût 1388 h. Ayrıca bkz. er-Ra'îd, a.g.e., s. 89.

²⁰ Örneğin, çağdaş Avrupa dillerinin çoğunu içine alan Ârî dillerde i' râbın ve ref', nasb veya cer gibi konularını birbirinden ayıracak bir işaretin bulunmaması, bu dillerde i' râb yokluğundan kaynaklanan boşluğun, cümleye belirli edâtların eklenmesi, bazı lafızların takdîm veya te'hîr edilmesi gibi yollarla doldurulmakta olduğu görülmektedir (Bkz. eş-Şâyiġ, "el-'Arabiyye ve felsefetu'l-i' râb", s. 97-99.). Aynı durumun Arapça lehçelerde de görülmesi mümkündür: Arapça lehçeler, i' râbdan uzaklaştıkça tek düze bir sözdizimine yani isim cümlesine doğru -zorunlu- bir eğilim sergilediği farkedilmektedir (Bkz. er-Ra'îd, a.g.e., s. 236-237; 'Abdusselâm, "Ĥaşâ'îşu'l-luġati'l-'Arabiyye", s. 50.). Çünkü Arap Dilinde cümleye esneklik veren öġe -genellikle- i' râbdır. Günümüzdeki Arapça lehçelerde böylesi bir esnekliğin bulunmamasının ve bu lehçelere, sadece isim cümlesinin hâkim olmasının sebebi, bunların i' râbdan uzaklaşmış olmalarına bağlanmaktadır. Şöyle ki, Arapça'dan türemiş günümüzdeki Arapça lehçelerde hareketlerle mu'rab olan kelimelerin son harfleri sâkin okunur ve harflerle mu'rab kelimelerde (ikil, düzenli eril çoġul, beş isim vs...) ise tek bir şekil söz konusudur. Örneğin: ضَرَبْتُ أَحْمَدَ , أَحْمَدٌ مَجْعَدٌ gibi denir. Yerel lehçelerde, cümle içinde geçen kelimenin fonksiyonu, ancak siyâktan ya da cümlenin sözdiziminden anlaşılabilir. Bkz. Vâfi, 'Alî 'Abdu'l-Vâhid, *İlmu'l-luġa*, 9. baskı, Dâru nehdati Mış li't-tibâ'ati ve'n-neşr, Kâhire, trs., s. 313 (dipnot).

²¹ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 196. Şunu belirtmek gerekir ki, hangi anlamın kastedildiğini belirleyen bir unsurun (söz-içi ya da söz-dışı karînelerin, durum bağlamının, siyâk ve sibâkinın) olmadığı durumlarda, birden fazla anlama gelebilme ihtimali bulunan kelime, kelime grupları ve cümleler, -olası tüm anlamların birlikte anlaşılması dışında- maksadı tam olarak açıklamadığı için gerçekte hiçbir anlam ifade etmezler.

²² İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûfî, *el-Muzhir*, I, 327-330; er-Ra'îd, a.g.e., s. 169-170; eş-Şâyiġ, "el-'Arabiyye ve felsefetu'l-i' râb", s. 98; es-Sa'dî, "el-Kiymetu'l-Ma'neviyye", s. 265.

²³ Bkz. İbn Ya'îş, Muveffikuddîn Ya'îş b. 'Alî, *Şerġu'l-Mufaşsal*, İntişârâtü Nâsir Husrev, Tahran trs., I, 72-73; er-Ra'îd, a.g.e., s. 138-139; Suleymân, Fethullah Aġmed, *Medġal ile 'ilmi'd-delâle*, 1. baskı, Mektebetu'l-âdâb, 1991, s. 28.

²⁴ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 66. Kuşrub, ... وَمَنْ هُوَ مَعَهُ ... gibi ifadelerde, anlamlar farklı olsa da i' râbın aynı olduğunu söyleyerek, i' râbla anlam arasında bir ilişkinin olmadığını söylese de, كَانَ رَجُلٌ ضَرَبَ كَأَ ، حَضَرَ رَجُلٌ ضَرَبَ كَأَ ، وَجَدْتُ رَجُلًا ضَرَبَ كَأَ gibi cümlelerde mansûb olarak gelen lafız ("ضَرَبَ كَأَ") lafzı, birinci cümlede *kâne*'nin haberi, ikincisinde hâl, üçüncüsünde ikinci mef'ûl olarak gelmiştir), i' râb açısından farklı şeyler ifade ettiğini göstermektedir. Bkz. Suleymân, a.g.e., s. 28-30.

²⁵ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Uşmân, *el-Ĥaşâ'îş* (Thk. Muġammed 'Alî en-Neccâr), 3. baskı, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'âmmeli'l-kuttâb, 1986, I, 36. Ayrıca bkz. İbn Cinnî, a.g.e., I, 34-36; es-Sa'dî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 571.

²⁶ el-Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve 't-tebyîn* (Thk. Hasan es-Sendûbî), 1. baskı, Dâru İhyâi'l-'ulûm, Beyrût 1993, I, 1/163; er-Ra'îd, a.g.e., s. 238. Çünkü dilin temel ögesi ve hüküm bildiren tek yapısı olan cümle, sadece sözcüklerden ve sözcüklerin anlamlarından oluşmaz, aksine bunlarla birlikte cümlede sözcükler (daha doğru bir ifadeyle kelime grupları) arası ilişkileri düzenleyen yapısal unsurların ve yapısal anlamların da bulunması zorunludur. Sözcükler ve kelime grupları arası ilişkileri düzenleyen i' râbın en önemli fonksiyonu, cümlenin yapısal anlamlarını ortaya çıkarmaktır. Yukarıda verilen cümlelerde sözdizimi açısından "Ebû Zeyd'e gittim" ve "Ebu Amr'ı gördüm" anlamları kastedilmek isteniyor olmalıdır. Fakat sözdiziminin gereğine uygun olarak i' râbı yapılmamış, buna bağlı olarak, kastedilen ile anlaşılan anlamlar, örtüştürülmemiştir.

²⁷ Çünkü, dil-içi ve dil-dışı karînelere, bir başka ifadeyle lafzî, manevî ve hâlf (makâm) ve hatta aklî karînelere, bize bir metnin ne anlama geldiği yanında, niçin ve nasıl o anlama geldiğini de gösterir. Krş. Cündioğlu, Düccane, *Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an*, Tibyan Yay., 2. baskı, İstanbul 1997, s. 23-24.

²⁸ el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâ ilu'l-i'câz* (Talîk. Ebu Fehd Maḥmûd Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Hâncî, Kâhîre trs., s. 28; es-Sa'îdî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 566.

²⁹ Bkz. ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim, *el-İdâhî fi 'ileli'n-naḥv* (Thk. Mâzin el-Mubârek), 2. baskı, Dâru'n-nefâ'is, Kum 1363 h., s. 89; el-Kıfî, Cemâluddîn Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Yûsuf, *İnbâhu'r-ruvât 'ala enbâhi'n-nuḥât* (Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm), 1. baskı, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kâhîre 1986, I, 51. Ayrıca bkz. er-Ra'îd, a.g.e., s. 94; eş-Şâyih, "el-'Arabîyye ve felsefetu'l-i' râb", s. 98. Ebu'l-Esved ed-Du'elî, kızının bu cevabı üzerine, "ما أحسن السماء!" de" ve "ağzını aç" diye karşılık verir. ed-Dü'elî'nin, kızına "ağzını aç" demesi, söylenen söz ile jest ve mimiklerin birbiriyle uyum içinde olması gerektiğine de işaret etmektedir.

³⁰ Birçok âlimin, anlamı dikkate alarak yaptıkları çeşitli i' râb tanımlarını bir arada görebilmek için ayrıca bkz. Reşîd Belḥabîb, "Kîrâ'etun evveliyetun fi ba'ḍi vaḍ'ifi'l-i' râbi'd-delâliyye ve't-terkîbiyye", *el-Fayṣal*, S. 267, Aralık 1999. Yazar, adı geçen makâlede i' râbın anlam yönünü ele almakta ve geçmiş âlimlerin i' râbın anlam yönüyle ilgili değerlendirmelerine yer vermektedir. Makaleye ulaşılabilecek internet adresi: <http://faculty.uaeu.ac.ae/~rachid/research/kiraa%20awwalya.htm>

³¹ İ' râbın teorik boyutu ve şer'î ilimlerle ilişkisi için örneğin bkz. Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ' râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003.

³² Bkz. es-Sa'îdî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 562. İ' râb ilişkilerinin, şiirde de ayrı bir rolü vardır. Hatta, şiirin musiki ve anlamları bazen, sadece bu ilişkilere dayanabilir. İ' râbın olmaması, şiirin vezninin oluşturulamamasına ve maksatların anlaşılmasına yol açabilir (Bkz. er-Ra'îd, a.g.e., s. 9.). Bu da i' râbın sanat ve estetikle ilgili yönüdür. Diğer taraftan, dinî hükümler içeren âyet ve hadislerin anlaşılmasında i' râb, yardımcı temel bir araç haline gelmiştir. Kırâatler hususunda da i' râbın ayrı bir önemi vardır (Bkz. es-Sa'îdî, "Ehdâfu'l-i' râb", s. 570-572.). Ayrıca, Kur'an-ı Kerîm'in yedi harfle inmesi meselesinde yapılan yorumlardan birinin de, anlamanın i' râba göre değişmesi şeklinde olduğunu hatırlamak gerekir. Bkz. er-Ra'îd, a.g.e., s. 302.

ARAP DİLİNDE İ‘RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

³³ İ‘râbın önemini inkar edenler ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 194-204, 235. Bunlar arasında, -bir yönüyle- benzer görüşler ortaya atan ez-Zeccâcî (Ebu’l-Ķâsim ‘Abdurrahmân b. İshâk, ö. 337 h.)’yi de saymak mümkündür. ez-Zeccâcî, *el-İzâh* adlı kitabında buna şöyle işaret etmektedir: Arapça konuşan bazı insanların i‘râbsız olarak söyledikleri bazı sözler anlaşılabilir. Ancak bu meşhur olan, bilinen ve alışılmış kullanımlar için geçerlidir ve dirâyetle bu tür cümleler anlaşılabilir. Fakat iç içe girmiş kapalı anlamların i‘râbsız bir şekilde ifade edildiği bir söz anlaşılabilir (Bkz. ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi ‘ileli’n-naĥv*, s. 96; er-Ra‘îd, a.g.e., s. 235.). ez-Zeccâcî’nin kendi sözlerinden de anlaşılacağı üzere o, i‘râbın önemini inkar etmekten ziyade, başka karîneler yardımıyla bazı durumlarda i‘râbsız sözün anlaşılabilmesi üzerine vurgu yapmaktadır.

³⁴ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 194-202, 240.

³⁵ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 194-204.

³⁶ ez-Zeccâcî, a.g.e., s. 71; er-Ra‘îd, a.g.e., s. 243. ez-Zeccâcî, Sîbeveyhi (Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Uşmân b. Ķanber, ö. 180 h.)’nin “anlamların farklılığı, lafızların da farklılığını gerektirir” sözünü zikrederek, bunun aynı zamanda i‘râbın farklılığının da anlamlardan (yani anlamların farklılığından) kaynaklandığına delil teşkil ettiğini belirtiyor. ez-Zeccâcî, özetle şunları söylüyor: Nasıl ki, gitmek ve oturmak gibi farklı anlamlar için “دَعَبَ” ve “عَلَنَ” gibi farklı lafızlar kullanılıyor, aynı şekilde fâil-mef‘ûlbih ve muzâf-muzâfileyh gibi öğeleri birbirinden ayırmak için de farklı i‘râb şekilleri kullanılarak أَدْرَبَنِي أُخْرِكَ ve أَدْرَبْتُ أُخْرِكَ şeklinde söyleniyor. Çünkü bu durumlarda anlamlar farklıdır ve buna bağlı olarak i‘râbları da farklı olmalıdır. Bkz. ez-Zeccâcî, a.g.e., s. 138.

³⁷ Bkz. Şubhî’ş-Şâlih, a.g.e., s. 137-138.

³⁸ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 236-237.

³⁹ er-Ra‘îd, a.g.e., s. 236-237; ‘Abdusselâm, “Ĥaşâ’işu’l-luġati’l-‘Arabiyye”, s. 50.

⁴⁰ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 146. Örneklerdeki isimlerden hangisi merfû olarak okunursa fâil, hangisi mansûb olarak okunursa o da mef‘ûl olur.

⁴¹ Ebu’n-Necm el-‘Aclî’ye aittir. Bkz. Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Uşmân b. Ķanber, *el-Kitâb* (Thk. ‘Abdusselâm Muĥammed Hârûn), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 3. baskı, Beyrût 1988, I, 85, 127, 137, 146; el-Ferrâ’, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma‘âni’l-Ķur’ân* (Thk. Aĥmed Yûsuf Necâfî, Muĥammed ‘Alî en-Neccâr), Dâru’s-surûr, Beyrût 1955, I, 140, 242, II, 95 (*aşbahat* yerine *‘alikat* şeklinde rivâyet edilmektedir); el-Muberrred, Ebu’l-‘Abbâs Muĥammed b. Yezîd, *el-Muĥtaġab* (Thk. Muĥammed ‘Abdulĥâliĥ ‘Ağîmet), Âlemu’l-kutub, Beyrût 1963, IV, 252; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muġni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e‘arîb* (Thk. Muĥammed Muhyiddîn Abdulĥamîd), Mektebetu Âyetillahi’l-Uzmâ el-Mer‘aşî, Kum 1404, I, 201, II, 498, 611, 633.

⁴² Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 150 vd.; es-Sa‘dî, “Ehdâfu’l-i‘râb”, s. 584; es-Sa‘dî, “el-Ķiyemetu’l-ma‘neviyye”, s. 273-274.

⁴³ “Allah dininizin emirlerini açıklamak, sizi sizden önceki milletlerin doğru yoluna götürmek ve tövbenizi kabul etmek istiyor...” (Nisâ, 4/26).

⁴⁴ “Onlarla savaşın ki, Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin ve müminler topluluğunun göğüslerine ferahlık versin. Kalplerindeki öfkeyi gidersin...” Tevbe, 9/14-15.

⁴⁵ Bkz. el-Mubberred, a.g.e., II, 33; er-Ra‘îd, a.g.e., s. 160-161.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te vilu muşkili'l-Kur‘ân* (şerh ve nşr. es-Seyyid Ahmed Şakr), 3. baskı, el-Mektebetu'l-‘ilmiyye, Beyrût 1981, s. 14-15. Başka örnekler için bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 169-170; el-Usûd, Muhammed Hâlif, “Delâletu'l-ism”, *Mecelletu Kulliyeti'd-da‘veti'l-İslâmiyye*, S. 12 (ss. 363-374), Trablus 1995, s. 370.

⁴⁷ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 327-330. Yine, كَمْ رَجُلًا رَأَيْتُ! (Nice kişiler/adamlar gördün!) ve كَمْ رَجُلًا رَأَيْتُ؟ (Kaç kişi/adam gördün?) cümleleri arasındaki anlam farkının, “كَمْ”in muzâf olup olmamasından kaynaklandığı, diğer bir ifadeyle “رَجُلٌ” kelimesinin mansûb ya da mecrûr oluşuna göre değiştiği fark edilecektir.

⁴⁸ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 172.

⁴⁹ Bkz. er-Ra‘îd, a.g.e., s. 175-176. Benzeri örnekler için bkz. es-Sa‘dî, “el-Ğiymetu'l-ma‘neviyye”, s. 282-283.

⁵⁰ er-Ra‘îd, a.g.e., s. 180-181.

⁵¹ “Ey oğulcuğum! Allah’a ortak koşma” (Lokmân, 31/13).

⁵² “Ne insanlara yanağını uzat ne de yeryüzünde böbürlenerek yürü” (Lokmân, 31/18).

⁵³ “Rabbimiz! Unutur ya da yanlış yaparsak bizi cezalandırma” (Bakara, 2/286).

⁵⁴ “Onun sesini dahi işitmezler. Onlar gönüllerinin çektiği nimetlerin içinde ebedidirler. O en büyük korku (kıyâmetin şiddeti) onları üzmez.” (Enbiyâ, 21/102-103).

⁵⁵ “Orada, ilk ölümden başka ölüm tatmazlar” (Duhân, 44/56).

⁵⁶ er-Ra‘îd, a.g.e., s. 180-181.

⁵⁷ “İmkânı olan imkânından harcasın” (Talâk, 65/7).

⁵⁸ “Rabbin bizim üstemizden gelsin” (Zuhruf, 43/77).

⁵⁹ “Siz bizim yolumuza girin. Biz de sizin hatalarınızı yüklenelim” (Ankebût, 29/12).

⁶⁰ “Biz sana Kuran’ı, insanlara, kendilerine indirilenleri anlatıp açıklaman için indirdik” (Nahl, 16/44).

⁶¹ “Allah’ın, dilediklerini cennetine koyması için...” (Feth, 48/25).

⁶² Bkz. es-Sa‘dî, “Ehdâfu'l-i‘râb”, s. 584-585.

⁶³ Bkz. es-Sa‘dî, “Ehdâfu'l-i‘râb”, s. 583, “el-Ğiymetu'l-ma‘neviyye”, s. 271. Ayrıca bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, I, 71.

⁶⁴ ‘Amâyire, İsmâ‘îl Aşmed, “Te‘addudu'l-evcuhi'l-i‘râbiyye - dirâsetun tahtilîyyetun târihiyye” (‘Amâyire, İsmâ‘îl Aşmed, *Buĥûs fi'l-istişrâk ve'l-luġa* adlı eserinde), Dâru'l-beşîr/‘Ammân, Mu‘essesetu'r-risâle/Beyrut, 1. baskı, 1997/1417, s. 115.

⁶⁵ Bkz. ‘Amâyire, “Te‘addudu'l-evcuhi'l-i‘râbiyye”, s. 116.

⁶⁶ Ayrıca bkz. İbn Ya‘îş, *Şerĥu'l-Mufaşşal*, I, 73; es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem‘u'l-hevâmi‘ şerĥu Cem‘i'l-cevâmi‘ fi ‘ilmi'l-‘Arabîyye* (Taşhîh: Muhammed Bedruddîn en-Na‘sânî), Dâru'l-ma‘rife, Beyrût 2000, I, 93; er-Ra‘îd, a.g.e., s. 139.

ARAP DİLİNDE İ' RÂBİN YERİ, ANLATIM VE ANLAMADAKİ ROLÜ

⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 527. Ayrıca bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 135.

⁶⁸ Bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 136-137.

⁶⁹ "Allah, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretti" (Yûsuf, 12/40).

⁷⁰ ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 137. İ' râbın anlamı değiştirmesine başka örnekler için bkz. es-Sa' dî, "el-Kiyetu'l-ma' neviyye", s. 253-292.

⁷¹ Bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 118-119. BAK

⁷² ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 119.

⁷³ Bkz. İbn ' Aqîl, Behâ' uddîn ' Abdullah b. ' Aqîl, *Şerhu İbni ' Aqîl*, Dâru't-turâs, 20. baskı, Kâhire 1980, II, 197.

⁷⁴ ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 119.

⁷⁵ İbn ' Aqîl, a.g.e., II, 212-213; ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 119.

⁷⁶ Yani ism-i fâil, ism-i mef'ûl ya da sıfat-ı müşebbehe vezninde gelip de kendilerinden önce istifhâm ya da nefy edatı gelmiş cümleler.

⁷⁷ Bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 120-122.

⁷⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 122-125.

⁷⁹ Bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 122.

⁸⁰ Bkz. ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 123.

⁸¹ Bkz. İbn Ya' îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, 81; ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 124-125.

⁸² Bkz. İbn Ya' îş, a.g.e., II, 77-78; ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 125.

⁸³ İbn Ya' îş, a.g.e., IV, 90; ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 128.

⁸⁴ ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 130.

⁸⁵ ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 135.

⁸⁶ Bkz. Sîbeveyhi, a.g.e., I, 169; ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 135.

⁸⁷ Bkz. es-Semîn el-Ĥalebî, *ed-Durru'l-maşîn*, VI, 281 (' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 135'den naklen).

⁸⁸ Bu konuda bkz. Temmâm Ĥassân, *el-Luġatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-âmme li'l-kuttâb, 3. baskı, 1985, s. 208-209. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Reşîd Belĥabîb, "Emnu'l-lubs ve merâtibu'l-elfâz fi'n-naĥvi'l-'Arabî", *el-Lisânu'l-'Arabî*, S. 45 (Yazar, bu makalesinde cümle içindeki öğelerin, kapalıġa meydan vermemesi için sözdizimindeki kendi yerlerinde bulunmasının zorunluluġu üzerinde durmaktadır.).

İnternet adresi: <http://www.arabization.org.ma/downloads/majalla/45/docs/45.doc>

⁸⁹ ' Amâyire, "Te' addudu'l-evcuhi'l-i' râbiyye", s. 136.

⁹⁰ Nahvî karîneler hakkında geniş bilgi için bkz. Temmâm Ĥassân, a.g.e., s. 233-240.

⁹¹ "Ahdim zâlimlere ulaşmaz" (Bakara, 2/124).

⁹² Bkz. el-Ferrâ', a.g.e., I, 76; er-Ra' îd, a.g.e., s. 134.

⁹³ Anlam kapalıġından korunmak ve cümlelerin anlaşılabilirliġini sağlamak için öğelerin zorunlu olarak takdîm-te'hîr edilmeleri, i' râbın genel kuralları dışına çıkılması ve karînelerin belirleyiciliġi gibi hususlarda ayrıntılı bilgi için bkz. Reşîd Belĥabîb, "Emnu'l-lubs ve merâtibu'l-elfâz fi'n-naĥvi'l-'Arabî", *el-Lisânu'l-'Arabî*, S. 45.

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ
ANLAMLARI

Ramazan EGE*

Özet: Bu makalede “seleme” kelimesinin etimolojisi ve bu kelimenin kökünü oluşturan “sin, lâm ve mim” sessizlerinden, Halil b. Ahmed’in ifadesiyle kalb, er-Râzî’nin ifadesiyle iştikak usulüyle oluşan kelimeler ve bu kelimelerin birleştiği ortak anlam tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken Kur’ân, eski Arap şiiri ve diğer klasik Arap edebiyatı eserlerinden de istiş-hadlarda bulunulacaktır. “Seleme” maddesinin anlamının daha iyi anlaşılabilmesi açısından Kur’ân’da selâm kelimesinin anlamlarına da bir göz atılacaktır. Ayrıca zaman zaman selamlaşma yerinde kullanılan “tahiyye” terimi üzerinde de durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Seleme, etimoloji, iştikak, tahiyye, esenlik.

The Word “Seleme” in Arabic and Its Meanings in the Qur’an

Summary: In this article; the etymology of the word “seleme” and from the consonants of “sin, lam, mim” which constitute the root of this word, from the words which were made up of “converting” as in the saying of Halil b. Ahmed, and “derivation” in the saying of er-Râzî and it will be tried to confirm a common meaning in which these words combined. While doing this, it will be adduced proofs of Qur’an, old Arabic poetry, and other Arabic literature works. To be understood better, the meaning of the “seleme” it will be glanced at the meanings of “selâm”. Besides, it will be concentrated on the term “tahiyye” which is sometimes used in place of “meeting”.

Keywords: Salama, etymology, derivation, tahiyya, well-being.

* Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

GİRİŞ

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Arapçada kelimenin kökenini, anlamını, iştikakını, delâletini ve kullanım şekillerini bu günkü dilbilimini okşayan şekilde ele alan ilk kişinin İbn Abbas (68/687–88)¹ olduğunu düşünmekteyiz. Ona nispet edilen ve ‘Atâ b. Ebî Rebah (ö.114/732)² tarafından düzenlenen *Garîbu ’l-Kur’ân*’da, Kur’ân’daki garib kelimelerin hangi Arap kabilesinin lehçesinden alınmış olduğunu göstermek suretiyle âyetlere açıklık kazandırdığı belirtilir.

Daha sonra özellikle sözlük alanında bereketli çalışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu cümleden olmak üzere Arapçanın klasik metinleri bir bütün olarak taranmış ve bir nevi sistemli sözlükler telif edilmiştir. II.- IV. yüzyıllar arasında insan, yeryüzü, su, develer ve atlar gibi farklı konulardaki kelimeleri içeren ve bunların manalarını açıklayan birçok sözlük düzenlenmiştir. H. V. yüzyıllardan itibaren İbn Sîde (ö. 458/1066)’nin *el-Muhassas*’ı gibi daha muhtevalı eserlerde her konuya bir bölüm ayrılarak bunların bir araya getirildiği görülür. Diğer taraftan de Halil b. Ahmed (ö. 175/791)³, sözlük çalışmalarında ilk defa kelimeleri alfabetik diziye göre derlemiştir. Halil b. Ahmed, kelimelerin köklerini kuran sessizleri esas almış, aynı sessizlerin yer değiştirmesiyle hâsıl olan kelimeleri bir araya toplamıştır ki buna (kalb usulü)⁴ denmiştir. Bu tür sözlük çalışmaları Fahreddin er-Râzî(ö. 606/ 1210)⁵’nin *Mefâtihu ’l-ğayb* adlı dev eserinin mukaddimesinde iştikak temeline dayalı sözlük çalışmaları olarak sunulmaktadır⁶.

KELİMENİN ETİMOLOJİSİ⁷

“s-l-m” kelimesinin etimolojisi/ kökeni üzerinde çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Kelimenin İslam’dan önce de kullanılıyor olduğunu savunanlar onun, kutsal kitaplarda da çeşitli şekillerde geçtiğini buna delil gösterirler. *The foreign vocabulary of the Qur’an* isimli eserde verilen bilgiye göre kök, genel olarak Semitik temelli olup bütün Sâmi dillerde kullanılmaktadır. Bu kaynağa göre İbrânîce’de kelime “*sessizlik, sükûnet*”; Aramca’da ise “*güven ve barış*” anlamına gelmektedir. Kelime, İbrânîce ve Aramca’dan Semitik dillere geçmiştir⁸.

Bir çok kaynak, “s-l-m” maddesinin, Arap ve Sînâ yarımadasında iyi dilekleri sunmak için yaygın olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır. Kuzey Arabistan’ın belli tek tanrılı çevrelerinde sabahları şu söz söylenmekteydi : *Selâmeke rabbenâ fi külli fecrin : Rabbimiz her sabah bize selâmetini bahşeyle*. Muhtemelen bu kullanım, Hristiyan ve Yahûdî görüşlerinden etkilenmiş olabilir⁹.

Kur’ân-ı Kerim’de İslam’dan önce bu maddenin/ türevlerinin kullanılmış olduğunu ortaya koyan bir çok âyet bulunmaktadır. Bunlardan Hz. İbrahim’le ilgili olan iki âyetin meâli şöyledir:

Rabbi ona: « teslim ol » diye emrettiğinde, « Âlemlerin Rabbine teslim oldum » demişti.

İbrahim bunu oğullarına vasiyet etti. Ya ’kub da: « Oğullarım ! Allah dini size seçti, siz de ancak O’na teslim olmuş olarak can verin, dedi »¹⁰.

RAMAZAN EGE

Tevrat ve İncil’de, İslam’dan önce selam’ın kullanılmış olduğunu ortaya koyan bir takım metinler vardır. Önce Tevrat’tan örnek verelim. Meselâ:

*Ve kocamış adam dedi: Sana selâmet olsun; fakat bütün ihtiyacın benim üzerimde olsun; ancak meydana geceleme!*¹¹.

*Ve dedi: Korkma, ey sen, çok sevilmiş olan adam, sana selâmet, kuvvetlen, evet kuvvetlen. Buralarda shâlâm lekâ, shâlâm lek,(lekon), shâlâmâ ‘alâk şekillerinde geçmektedir.*¹².

İncil’den örnekler ise şöyledir:

*Ve evin içine girerken evi selâmlayın. Eğer o ev değerli ise, selamınız onun üzerine gelsin; fakat değerli değilse, selamınız size geri dönsün.*¹³.

*Hangi eve girerseniz önce: Bu eve selâmet, deyin. Ve orada selâmet oğlu varsa selâmınız onun üzerinde kalır; yok ise yine size döner.*¹⁴.

KELİMENİN İŞTİKAKLARI VE BUNLARIN ANLAMLARI

“Sin, lâm ve mîm”: س ل م harfleri esas alınarak maddedeki her harf sırasıyla başa geldiğinde altı farklı kök meydana gelir. Bunlar: Seleme, semele, leseme, lemese, melese, mesele: سمل، ملس، مسل، لسم، كمس kökleridir. Şimdi bunlar üzerinde kısaca durularak söz konusu altı kökün taşıdığı anlamların kaynağı olan odak anlam ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır:

I. “s-l-m” : س ل م Kökü:

Makalenin konusunu teşkil eden “s-l-m” maddesiyle ilgili geniş bilgi daha sonra verileceğinden burada fazla durulmamıştır.

II. S-m-l : س م ل Kökü:

“S-m-l”: Bu kelimenin temel anlamı “zayıflık, güçsüzlük ve azlık”tır. Kelimenin çeşitli iştikakları ve bu iştikakların anlamları şöyledir:

es-Semeletü: Havuz ya da kâse’nin dibinde kalan az su. Genelde kuyuların temizlenmesi, içindeki suyun boşaltılması şeklinde olduğundan “kuyuyu temizledim” anlamında سَمَّلتُ البئر denir. Havuz, çamur ve topraktan temizlendiğinde سَمَّلتُ الحوض : Havuzu temizledim, denilir¹⁵. Ayrıca gölge çekilip te duvarın dibine iyice yerleşince esmele fiiliyle ifade edilir ki gölge azaldı, demektir¹⁶. Buradaki ‘azlık’ açıktır. Gene İf’al babında ‘ismâl’ insanlar arasını islah etmektir. “Topluluğun arasını islah ettim” anlamında سَمَّلتُ بين القوم : denir. Sanki aradaki düşmanlık temizlenmektedir. Nitekim insanların yararı için çalışan kimseye ‘es-Sâmil’ denir. Zayıflık anlamından hareketle eski ve yırtık elbise için “es-Semel”; elbiseyi yırttı, anlamında سَمَّلتُ الثوب إسمالاً : denir¹⁷.

es-Semlî: Kızarmış demirle göz çıkarmak anlamına da gelir. Bir bedevî’nin şöyle dediği belirtilir: Ceddimiz bir kimsenin gözünü çıkardığı için biz “Benî Semmâl”: Göz oyan oğulları” diye tanırız¹⁸. Tâun hastalığına yakalanıp da aynı yıl içinde vefat eden beş oğlunun arkasından Ebû Züeyb şöyle ağıt yakar:

(1) فَالْعَيْنُ بَعْدَهُمْ كَأَنَّ جَدَّاهُمَا سَمَّلتُ بِشَوْكٍ فَهُوَ عَوْرٌ تَدْمَعُ

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

Onların ayrılığından sonra gözbebekleri sanki

Dikenle oyulmuş da kör olmuş gibi, kan ağlamakta¹⁹.

Kelimenin bu manada kullanılması güya kötü gözü vücuttan temizlemek, anlamından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim Türkçe’de “kem göz” tabiri vardır. Meselâ “Allah kem gözlerden korusun” diye dua edilir.

es-Sevmeletü: Küçük fincan. Diğer kaplara göre içerisinde daha az su bulunmasından olabilir²⁰.

es-Semev’el: Câhiliye’de vefasıyla şöhret bulan bir adam adı. Bunun için vefalı kişilere *أوفى من السموات*: *Semev’el’den daha vefalı*, denir²¹. Belki de böyle kimselerin toplumda fazla bulunmadığına işaret edilmiştir.

III. M-l-s : م ل س Kökü:

Kelime ile ilgili olarak sadece bir temel anlam tespit edilmiştir. Bu da “*bir şeyin tecerrüdü/soyutlanması ve kendisine bir şeyin bağlanmaması*” şeklinde özetlenebilir²². Şimdi bu temel anlamıyla bağlantılı çeşitli kullanımlar sunulacaktır.

el-Emlesü : Hakkında hiç bir kötülümenin yapılmadığı kişi için tertemiz anlamında *هُوَ أَمْلَسُ الْجُلْدِ* denilir.. “s-l-m” ile birleştiği nokta burası olabilir. Mütelemmis, bir beytinde şöyle der:

(2) *فلا تقبلن ضيمًا مخافة ميتةٍ وموتن بما حراً وجلدك أملس*

Ölüm korkusuyla zulmü kabul etme,

Özgür olarak öl... Şeref ve onurunla.

Yani kimsenin, hakkında bir şey diyemeyeceği biri olarak öl, demektir²³. Böyle kimse, şairin de belirttiği gibi hiçbir kayıtlı ilgisi olmayan özgür birisidir.

el-İmlîs^ü: Bitkisi olmayan yer : *أَرْضٌ أَمَالِيسُ*. Tecerrüd anlamından hareketle içinde çekirdeği olmayan en güzel ve en tatlı nar için de, çekirdeğinden soyutlanmış olması sebebiyle : *رُمَّانٌ إِمْلِيسِيٌّ* denir²⁴. Böyle bir nar gönül rahatlığı ile yenilebilen en makbul bir nardır.

el-Melsâ: Satışın, kesin olarak gerçekleştiğini ifade etmek için satış esnasında söylenen bir sözdür. Şöyle denir : *أبيعك مَلْسَى لا عُهْدَةَ فِيهِ* : *Dönüşü olmamak üzere satıyorum; artık dönüşü yok*²⁵. Çünkü satışa engel hiçbir kayıt kalmamış ve eski sahibi, her türlü mülkiyet haklarından soyutlanmıştır. Bu söz, taşıdığı bu anlam sebebiyle alış-veriş yapan kişilerin içindeki endişeleri yok etmekte ve onları rahatlatmaktadır.

el-Mels^ü: Hayvanı iğdiş etmek, böyle iğdiş edilen teke için: *كَيْشٌ مَمْلُوسٌ* denir. Bu kelime aynı zamanda sırtında hiç yük olmaması sebebiyle çok hızlı yürüyen deve için de söylenir²⁶. el-İnmilâs^ü de kaçmak anlamındadır. Kelimenin, yetiştirilmeyecek derecede hızlı sürüşü ifade etmesi bundandır²⁷. Nitekim bir şeyden kaçtı, kurtuldu, anlamında : *أَمْلَسَ مِنَ الْأَمْرِ* : *- den kaçtı*, denir²⁸.

RAMAZAN EGE

el-Meles: Gece karanlığı anlamında. Arapların أَيْتَهُ مَلَسَ الظَّلامِ sözü : ---a ka-ranlık bastığı zaman geldim, demektir²⁹. Çünkü bu durumda insan, kendisiyle baş başa kalmış, özgür bir hale gelmiştir.

el-Melâsetü: Yumuşaklık. Huşûnetin mukabili. Düz olmak. Bununla bağlantılı olarak düm düz anlamında: el-İmlîsâs³⁰, kendisiyle yer düzenlenen alele “el-Mellâsetü” denilir³⁰.

el-Emlés³¹: Arkası sağlam olan hayvan. Nitekim sıhhati yerinde olan hayvanın sırtı da düz olur. Alış-veriş esnasında bu adeta bir ölçüdür. Arkadaşının problemleriyle ilgilenmeyen kimse için şöyle bir darbu mesel vardır: هَانَ عَلَى الْأَمَلْسِ مَا لَأَقَى الدَّيْرَ : *Sırtı yaralının yükü, sırtı sağlama kolay gelir*³¹.

IV. M-s-l : م س ل kökü:

el-Müslân, tekili mesîl³²’dür. Yerden çıkan suyun akıntı yerleri³². el-Mes-el³³, çoğulu müslân’dır. Yerde uzayıp giden su arkı. Su, dağılmadan ve güvenlik içinde - buralardan akıp gittiği için bu ismi almış olabilir. Adamın mesâlâ’sı: Yüzünün iki tarafındaki sakallarının yanları. Buralarda sakal bulunmadığı ve aşağı doğru uzanan o boşluk ark şeklinde olduğu ve baştan akan su için buraları bir akıntı yeri olduğu için bu ismi almış olabilir. Bu kelimenin tekili ise mesâl³³’dür³³.

V. L-s-m : ل س م kökü:

İbn Fâris, bu kökün müstakil bir anlamı olmadığını, ibdâl babında bunun anlamının, yanından ayrılmamak, sürdürmek, gerekli olmak, vazifesi olmak vb. anlamları olduğunu belirtir ki bu anlamlar “lezime” fiilinin anlamlarıyla örtüşmektedir. Nitekim el-Cevheri’nin es-Sihâh’ında “l-s-m” maddesi geçmemekte, başka sözlüklerde “l-s-m” maddesinde verilen anlamlar yaklaşık olarak “lezime” maddesinde verilmekte ve hemen hemen aynı görüşü destekleyen anlamlar sunulmaktadır³⁴. Meselâ Halil b. Ahmed bu maddeyi açıklarken

أَلْسِنُهُ حَجَّته : أَلْسِنُهُ إِيَّاهَا : *Onu delil ile bağladım/ yendim*, diyerek ‘elseme’yi ‘elzeme’ ile açıklar³⁵. L-s-m köküyle ilgili karşılaştığımız anlamlar arasında şunlar da mevcuttur: Tatmak anlamında : ما لَسِمَ لِسَاماً : *Bir şey tatmadı*, demektir. Dördüncü babtan: Utancından *sustu*; if’al babından yol göstermek; اسْتَلْسَمَ الشَّيْءَ : *İstelseme eş-şey’e: - i istedi*, anlamlarına gelir.

VI. L-m-s : ل م س kökü:

Kelimenin tek bir temel anlamı vardır: Bir şeyi istemek ve dokunmak. Bir şey el yordamıyla aranıp bulunmak istendiği zaman تَلَسَّمْتُ الشَّيْءَ denir³⁶. İbn Düreyd, lems’in aslının bir şeyi el yordamıyla öğrenmeyi istemek olduğunu; ama daha sonraları her türlü öğrenme isteklerinde kullanıldığını belirtir³⁷. Bir yükseklik veya eğiklik bulunursa yontulup düzeltilmesi için el gezdirilerek araştırmak. الملامسة في البيع : *Benim elbiseme dokunursan veya ben senin elbisene dokunursam alış veriş kesinleşir*, demektir³⁸. Dokunma anlamında şöyle bir şiir vardır:

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

(3) لَمَسْتُ بِكَفِّي كَهْفَهُ أَتَّبَعِي الْعَنُقَ وَمَلَأْتُ أَنْفَ الْجُودِ مِنْ كَهْفِهِ يُعْجِدِي

Elimle onun eline dokundum, zenginlik bulayım diye

*Cömertliğin de onun elinden bana sirayet edeceğini bilemedim*³⁹.

el-Ezherî, İbn Abbas’ın şöyle dediğini aktarır: el-lems, el-limâs ve el-mülânese kelimeleri cimâdan kinayedir⁴⁰. Bu kelimenin “s-l-m” köküyle ilişkisi belki şuradan olabilir: Eliyle orayı burayı araştırarak kalpteki şüpheyi yok etmek ve gönül huzuruna ulaşmak.

“S-L-M” : م ل س kökü:

Bu üç harf ve dizilişden oluşan kelimelerin büyük bölümü, bir takım istisnalar bulunsa da temelde “sıhhat ve âfiyet” anlamı taşır⁴¹. Arapça-Türkçe sözlüklerde kelimenin anlamı açıklanırken özellikle “esenlik” kelimesine sıkça rastlanır. Esenlik ile ilgili olarak şu bilgilere rastlamak mümkündür. Esenlik: 1. Sağlık, sıhhat; 2. İyileşme, şifa bulma; 3. Sağlamlık; 4. Saflık, temizlik.⁴² Bu çalışmada kelime, başındaki “sin” harfinin üstün, esre ve ötre oluşuna göre farklı anlamları taşıdığı için inceleme de “selm^{un}”, silm^{un} ve sulm^{un}” düzeninde yürütülmüştür.

I. “es-Selm^{un} : السَّلْمُ”. Kelimenin çeşitli anlamları şöyle özetlenebilir:

A. Tek kulplu derin kova. Çoğulu “eslüm ve silâm” gelir. Nitekim Tarafé, deveyi tavsif ederken şöyle der :

(4) لَهَا مِرْفَقَانِ أَفْتَلَانِ كَأَهْمَا تَمُرٌّ بِسَلْمِي دَالِجٍ مُتَشَدِّدٍ

Onun sağlam iki dirseği var, sanki o;

İki kova taşıyan güçlü kuvvetli bir saka.

Burada güçlü-kuvvetli dirsekleri/ pazuları ile deve, sağ ve sol tarafında iki kova bulunan bir su taşıyıcısına benzetilmiştir⁴³.

B. Sulh, barış⁴⁴. Şair derki:

(5) وَعَدَّ قُلْتَمًا: إِنْ تُدْرِكِ السَّلْمَ وَأَسْعَا بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْقَوْلِ نَسْلِمُ

Siz demiştiniz: Barışa ulaşacaksak eğer bol

*Para ile ve güzel sözle, barış yaparız*⁴⁵.

C. Zâhirî ve bâtinî âfetlerden uzak olmak, selâmette bulunmak. Şu âyette geçen “selîm” kelimesindeki selâmet, bâtinî selâmettir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman, bu âyetteki “kalbⁱⁿ selîm” ifadesini, *şirkten âzâde ve yalnızca tevhid ile dolu (olan kalb ile)*... Diye açıklar. : إِنْ مِنْ أُنَى اللَّهِ بَقَلْبِ سَلِيمٍ...⁴⁶. Şu ayette geçen “müsellemetün” kelimesinden anlaşılan selâmet ise zahirî selâmet olup aşağıdaki anlamlarda kullanılmıştır:

*O, henüz boyunduruk altına alınmayan, yer sürmeyen, ekin sulamayan, serbest dolaşan(salma), renginde hiç alacası bulunmayan bir inektir*⁴⁷. Veya: Allah’ın kendisini ayıplardan koruduğu ya da saf sarı renkte olup başka renklerin karışmadığı...⁴⁸. Mukâtil b. Süleyman, buradaki ‘müsellemetün’ kelimesini ‘sahîhatün’ diye açıklar⁴⁹. Nitekim şair der ki:

RAMAZAN EGE

(6) وَإِنَّا لَنُغْرِي الصَّيْفَ إِذْ جَاءَ طَارِقاً مِنْ الشَّخْمِ مَا أَضْحَى صَاحِبِحاً مُسَلِّماً

*Misafiri ağırlarız, eğer gece bize konuk olursa,
Hastalık ve illetlerden uzak yağlı develerden⁵⁰.*

Bir şiirde şöyle geçer⁵¹ :

(7) أَقُولُ لَهُ إِزْحَالٌ لَا تُقِيمَنَّ عَيْنَنَا وَإِلَّا فَكُنْ فِي السَّرِّ وَالْجَهْرِ مُسَلِّماً

*Ona derim: Git, sakın kalma yanımızda,
Ya da, gizli ve açık her zaman güvenilir ol.*

D. İnsan adı⁵².

E. Selem denilen ağaçla deriyi tabaklamak. İçinde *selem* ağacının geçtiği bir beyit şöyledir:

(8) وَيَوْمًا تَوَافِينَا بُوْجِهَ مَقْسَمٍ كَأَنَّ ظَبِيَّةً تُعْطَوُ إِلَى وَارِقِ السَّلَمِ

*Güller açan bir yüzle bize geldiğin gün,
Yeşil yapraklı selem'e uzanan dişi bir ceylan gibi⁵³.*

Bu mana doğrultusunda ikinci baptan: *سَلَمْتُ الْجِلْدَ: Deriyi selm'ledim, yani tabakladım.* Cemisi “eslüm ve silâm”: “سِلَامٌ وَسِلَامٌ” gelir. Eflüs ve cibâl gibi.

F. Selametine tefe’ülen yılan sokmak manasına mastar olur. Kendisine yılan sokmuş kimseye (birinci baptan) şöyle denir: *سَلَمْتَهُ الْحَيَّةُ سَلْمًا*. Yılanın soktuğu kimseye “meslûm” ve “selîm” denir. Nitekim Ebû’t-Tayyib el-Luğavî, bu kelimeyi azdadlar arasında sayar ve en-Nâbiğa ez-Zübânî’den bir şiiri buna delil gösterir:

(9) يُسَهِّدُ مِنْ نَوْمِ الْعِشَاءِ سَلِيمَهَا لِحَلِي النَّسَاءِ فِي يَدَيْهِ فَعَاقِعُ.

*Uyuyup zehrin vücuda sirayet etmemesi için o yılanın soktuğu kişi,
Eline kadınların topuk bilezikleri verilmek suretiyle uykudan men edilir.*

Asmaî derki: Yılan sokmuş kimsenin eline kadınların topuklarına taktıkları süsleri verilir. Böylece o süs hış-hış diye ses verir ve o kimse uyumaz. Uyursa yılanın zehiri ona sirayet eder. Bir başka şair şöyle der:

(10) ثَلَاكِي مِنْ تَدَكُّرِ آلِ لَيْلَى كَمَا يَلْقَى السَّيْلِيمُ مِنَ الْعِدَاوِ.

Leyla'nın ailesini hatırlamak insanı sarsar.

Yılan sokmuş kişiyi vücudundaki zehrin senede bir defa sarsması gibi⁵⁴,

Çünkü böyle kimseye “Allah onu selâmete erdirdin” diye dua edilmekte⁵⁵; ya da yılanın zehiriyle ölmediğine ve kurtulduğuna vurgu yapılmaktadır.

G. Eskiyip yıpranan ve iş yapamaz hale gelen bir kovayı tamir ve sağlamlaştırmak. *سَلَمُ الدَّلْوِ: Kovayı tamir etti/sağlamlaştırdı*, denir.

H. es-Selm, es-Selâm: Büyük bir ağaç. Gûyâ afetlerden korunmuş ve bu duruma gelmiş olduğuna inandıkları için bu ismi almış olabilir.

II. “es-Silm^h: السُّلْمُ”:

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

A. Sulh ve barış. *خُدُوا بِالسَّلَامِ* : *Barış yapınız*, denir. Müzekker ve müennes olur. Bu mana ile bağlantılı olarak es-Silm^u kelimesi musâlaha eden, el-harb^u kelimesi de, muharebeye kalkışan kimseler için söylenmektedir. (İsmi fâil anlamında masdar.) Nitekim şöyle bir söz vardır:

أنا سِلْمٌ لِمَنْ سَأَلَنِي وَحَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَنِي : *Bana karşı barışçı olan kimseye barışçı, savaşıcı olana da savaşıcıyım*. Bir Arap atasözü şöyledir:

اخْتَارُوا إِيمَانًا حَرْبٌ مُخْلِيةٌ وَإِمَانًا سِلْمٌ مُخْرِيةٌ ⁵⁶ : *Seçim sizin : Ya sizi memleketinizden çıkaracak bir savaş; ya da utandıracak ve zelil kılacak bir barış*.

B. İtaat ve inkiyat eylemek anlamında, selâm manasına gelir.

C. Müslim olmak anlamında İslam anlamını taşır. Nitekim şu ayette geçen silm, İslam ile tefsir edilmiştir : *ادخلوا في السلم كافة* : “*Hep birden İslâm’a girin*”⁵⁷.

D. İyi dilek anlamındaki “selâm” yerinde kullanılır. Şair der ki:

وَقَفْنَا فَقُلْنَا إِيهِ سِلْمٌ فَسَلَّمَتْ فَمَا كَانَ إِلَّا وَمُؤْمَأً بِالْحَوَاجِبِ (11)

Durduk ve dedik ki: Selâm! O da selam’a karşılık verdi,

*Onun selamı, ancak kaşlarıyla işaret şeklinde oldu*⁵⁸.

III. Sülmⁱⁿ : *السُّلْمُ* Bu kökle ilgili olarak kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

IV. es-Selem^ü : *السَّلْمُ* :

A. Yapraklarıyla/yemişiyle deri tabaklanan bir çeşit ağaç⁵⁹. Mütercim Âsım, *Selem*’in muğaylan⁶⁰ nevinden bir ağaç ismi olduğunu, bu ağacın, Mısır dikenini ve sint ağacı diye tabir edildiğini belirtir. Bu ağacın karz denen ve palamut olarak bilinen yemişiyle deri tabaklanır. Karz ile tabaklanan deriye “makruz”, selem ile tabaklanana da “meslüm” denir. Müfredi *سَلْمَةٌ*dür⁶¹.

B. Selef manasına olup bir şeyin parasını önceden vermektir. İslam hukukunda selem belli bir mal (müsellemün fih) için belli bir süre sonra teslim edilmek üzere önceden ödeme yapılan bir çeşit alış veriş adıdır⁶². Selem akdinde de bir inkiyat söz konusudur. Çünkü önceden parayı alan kimse malı teslim etme zorunluluğu altına girmiş olmaktadır.

C. Ayıp ve kusurlardan uzak olmak⁶³. Nitekim İslâm tarihinde paralar üzerinde “selâm” ya da kısaltılmış şekliyle “sîn” harfî, paranın değerinin tam olduğu ya da bir ayıp ve kusurun söz konusu olmadığı, paranın güvenle tedavülde bulunabileceği anlamına geliyordu⁶⁴.

D. İstislam manasına bir kimseye boyun eğmek, itaat etmek anlamına. Şu ayette selem, istislâm manasındadır: *فَإِنْ اعْتَرَلَكُمْ فَلَمْ يقاتلْكُمْ وَأَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ* : *Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse...*⁶⁵

E. Tefe’ül babında yılan sokmuş kimseye denir. İsmi mef’ul anlamında masdar şeklinde olabilir⁶⁶.

RAMAZAN EGE

F. Teslim'den isim olup Allah'ın emir ve hükmüne rıza ve inkiyat anlamında.

G. Yemâme arazisinde bir vâdi ismi. Selem ağacının yetiştiği arazi⁶⁷.

H. Esâret, esirlik⁶⁸. Buna göre أخذهُ سلماً : *Onu esir aldı*, هو سلم : *O, bir esirdir*, anlamınadır.

İ. Selemye: Suriye'de Âsî nehrinin doğusunda Hama'nın aşağı-yukarı 40 km. güney-doğusunda ve Hims'in 55 km. kuzey-doğusunda küçük bir şehir. Yakut el-Hamevî, bu kelimenin aslının 'selime mie' olup bu ismin ona el-Mu'tefika şehrinin tahribi esnasında hayatta kalan 100 kişiye izafetle verilmiş olabileceğini belirtir⁶⁹.

J. Zû Selem: Basra- Mekke yolu üzerinde bir vâdî adı⁷⁰. Selem ağacının bolca yetiştiği bir vâdî olduğu için bu ismi almış olabilir.

V. السُّلَمُ: es-Süllemü :

Sükker vezninde. Kendisiyle yüksek yerlere salimen çıkıldığı için merdivene bu isim verilmiş olabilir. Cemisi *Selâlim* ve *Selâlîm* gelir. صعد على السلم : *Merdivenle çıktı*, denir. Bu manadan hareketle kayıştan olan üzengi'ye de bu ad verilir⁷¹. Çünkü üzengi vasıtasıyla kolayca ata binilir. جعل بالفرس سلماً : *Ata bir üzengi yaptı*, denir. Kur'an'da, içinde "süllem" kelimesinin geçtiği ayetler şöyledir : أم لهم سلم يستمعون فيه، (Yoksa üzerine çıkıp) vahiy dinledikleri bir merdivenleri mi var? Cemi *selâlîm*'dir.⁷² أو سلماً في السماء ...veya göğe merdiven dayamağa (yetmiş olsaydı).⁷³ Şair der ki:

(12) ومن هاب أسباب المنأيا ينلته ولو نال أسباب السماء بسلم

Ölümün sebeplerinden korkan kimseyi onlar herhalde yakalar,

Gökyüzüne merdivenle çıkmaya kalkışsa bile⁷⁴.

Câbir b. Huneyy, dişi bir deveyi vasf ederken şöyle der :

(13) تصعدُ في بطحاء عزي كأنما ترقى إلى أعلى أريك بسلم

Ağır ağır turmanıyor Bathâ-i ırk'ta, sanki,

Bir erik⁷⁵'in zirvesine yükseliyor bir merdivenle⁷⁶.

(14) فلست بمبتاع الحياة بسية ولا ممتنع من رغبة الموت سلما

Sövdüğüm ve utanç duyduğum şeyleri yaşamadım,

Ölmek için bir takım sebepler de aramadım⁷⁷.

A. Bir feres adı. Uzak yerlere kolaylıkla ulaştırdığı için olabilir⁷⁸.

B. "Âne" yıldızlarının sağ aşağısına düşen yıldız kümesidir ki merdiven şeklinde oldukları için bu ismi almış olabilirler⁷⁹.

C. Bir şeye ulaştıran vesile olması yönüyle sebep manasına. أخذهُ سلماً : *Onu sebep edindi*, denir⁸⁰.

es-Sülâmâ: El ve ayak parmakları ya da dizden aşağıdaki kemiğe verilen isim. Bir görüşe göre bu kemikler içerisindeki ilik için bir selâmet ve korunma yeri olduğu için bu ismi almış olabilir⁸¹.

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

VI. السَّلْمَةُ: Ferhat^{un} vezninde.

A. Taşa denir. Cemisi kitâb vezninde silâm’dır. es-Silâm: Sert taşlar⁸². Sert taş, toprak ya da diğer yumuşak taşlara göre daha dayanıklı ve kaybolup gitmeye karşı daha güvenli olduğu için bu adı almış olabilir. Müfredinin “selimetün” olduğu da söylenir⁸³. İmriü’l-Kays şöyle der⁸⁴ :

(15) بِأَيِّ قَدِّ بَقِيْتُ بَقَاءَ نَفْسِي وَنَمَّ أَخْلَقُ سِلاَمًا أَوْ حَديداً

Bir nefsin yaşadığı kadar yaşadım,

Taş ya da demir olarak yaratılmadım.

Lebîd de bir beytinde şöyle der:

(16) فمدافع الرِّيَّانِ عَرَى رَشْمِهَا خَلَقَا كَمَا ضَمِنَ الْوَحْيِ سَلَامِهَا

(Issız kalan bu diyardaki) Reyyan dağının yamaçlarından akan suların mecralarını seller bozmuş, yıkmıştır. Buralarda kalan izler taş üzerine kazılmış bir yazının kalan kısmına benziyor⁸⁵.

Bir Arap atasözü şöyledir : أَمَّحْتُمُ لِلسَّرِّ مِنَ السَّلَامِ : Sır tutuculuğu taşlardan da öte. Taşlardan sır çıkar; ondan çıkmaz, anlamında⁸⁶. İnsan güvendiği kimselere sırrını açtığı için, sağlamlık ve güvenilirlik yönlerinden taşa benzetilmiş olabilir. Âdeta taş gibi sırrını duymamış gibi olmaktadır. Türkçemizde “görmedim, duymadım” denir.

B. Nazik ve latif olan kadına: امرأة سَلْمَةٌ denir. Eli ayağı düzgün, hoş demektir⁸⁷.

C. Kelime, kişi ismidir⁸⁸.

VII. السَّلْمَةُ: es-Selemetü :

A. Bir tür dikenli ağaç. Nitekim, kendisinden ancak zorlukla bir şey alınabilen cimri birisi için : عَصْبَةُ عَصَبِ السَّلْمَةِ : Onu(parasını, malını), seleme bağlar gibi bağladı., denir. Çünkü seleme adlı dikenli ağacı kesmek için dallarını iyice bağladıktan sonra köküne ulaşırlar ondan sonra keserlerdi. Aynı şekilde Haccac’ın Kûfe minberine çıkarak: Sizleri seleme bağlar gibi bağlayacağım, dediği rivayet edilir⁸⁹. Bu ağaca “seleme” denmesi, dikenleri sayesinde bu ağacın diğer ağaçlara göre daha fazla selamette olması veya bir güvenlik aracı olarak kullanılmasından dolayı olabilir.

B. Ashabtan otuz kırk kadar muhaddis ismi.⁹⁰

VIII. السَّلَامُ Selâm⁹¹ :

A. Bir ağaç kırma/ yontma çeşididir⁹².

B. Selâm, selâmet manasındadır. Buna göre insanların birbirlerine söyledikleri “es-Selâmü aleyküm”, Allah’ın selâmeti üzerinize olsun, sözü, bu anlamdan gelmektedir. Kâ‘b b. Züheyr şöyle der:

(17) كَلِّ ابْنِ أُنْتَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَى آلَةِ حَذْبَاءَ تَحْمُولُ

Ne kadar sağlıklı olursa olsun her ana kuzusu

Bir gün elbet yüklenecektir kambur alete⁹³.

RAMAZAN EGE

C. Allah'ın isimlerinden bir isim. Şu ayette bu açıkça görülmektedir:

. السلام المؤمن المهيمن : O, selam'dır: Esenlik veren, mü'mindir: güvenlik veren, müheymindir: görüp gözeten⁹⁴.

Allah'ın bu isimle vasf edilmesinin sebebi, mahlûkatta bulunan ayıp, kusur ve her çeşit afetten beri bulunmasıdır⁹⁵.

D. Selâm'ın bizzat Allah'ın kendisi olduğu şeklinde bir görüş bulunmaktadır.

Müslim'in "Namaz'da teşehhüd" babında sahabeden şöyle bir bilgi aktarılır: Biz Rasûlüllah'ın arkasında namaz kılarken "Allah'a selâm, filana selam" derdik. Bir gün Rasûlüllah bize şunları söyledi: Hiç şüpheli yok ki selam, Allah'ın kendisidir⁹⁶.

E. Sulh yani barış anlamına gelir⁹⁷. Müslüman olduğunu söyleyip barış isteğini açıkça ortaya koyduğu halde öldürülen bir kimse hakkında nazil olduğu bildirilen şu ayette bu anlam görülmektedir : ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً : Size barış isteğini sunan kimseye, sen mümin değilsin, demeyin⁹⁸.

Hindistan'ın bazı bölgelerinde yaşayan müslüman halk, yedi selâm âyetini bir kâğıt üzerine güzel kokulu çiçek yağları ya da mürekkep ile yazarlar, daha sonra kâğıt üzerindeki ayetleri su ile yıkayıp bu suyu içerek barış ve huzur içinde yaşamayı umarlar⁹⁹.

F. Bir çeşit acı ağaç. Nitekim Mütercim Asım, meşhur eseri Kâmus tercümesinde latife adı altında şöyle bir anekdot aktarır: Bir Arabi'ye bir adam tahiyet maksadiyle selam verdiği Arabi cevabında والجُنْحَاتُ عَلَيْكَ diyerek mukabele eder. Bunun üzerine adam: Yahu bu ne biçim cevaptır?, diye itiraz edince: Selam ve Cascâs iki çeşit acı ağaçtır. Sen birisini bana havale ettin. Ben de sana diğerini havale ettim, diye cevap verir.¹⁰⁰

G. Kişi adı. Abdullah b. Selam el-Hıbr ve kardeşi Seleme b. Selâm ve yeğeni Selam ile Selam b. Amr bunlardandır. Ebû Ali el-Cübbâ'nin adı da Muhammed b. Abdullah b. Selam'dır¹⁰¹.

TAHIYYE, TAHİYYET:

Burada biraz da "tahiyyet" terimi üzerinde durmakta yarar bulunmaktadır. Çünkü tahiyye ile selâm birbirlerinin yerinde kullanılmaktadır.

Tahiyye, takiyye vezninde selam manasınadır ki bir adama "selam aleyküm" demekten ibarettir. "Hayyâhu hayyeten" terimi, "sellemehû selâmen" şeklinde açıklanmıştır. Aslında tahiyye bir adama "hayyâkellâh: Allah ömrünü uzun etsin," şeklinde dua etmektir. Zîra Araplar birbirleriyle karşılaştıklarında "hayyâkellâh: Allah ömrünü uzun etsin," derlerdi. İslam'da bunun yerini "es-selâm" lafzı aldı. et-tehiyye, "hayiye" fiilinin tef'ildir. Arapların bu kullanımlarının buradan kaynaklanmış olması gerekir.

İslam'daki "selamlama" anlamı doğrultusunda "tahiyyetü'l-mescid" : mescidi selamlamak demektir. Ayrıca tahiyyede mülk ve mülkiyet anlamları da söz konusudur. Mülkiyet, sahip olmak ve hâkim olmak demektir. Kişi bu

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

duyguyla kendisini daha güvenli hisseder. “seleme” ile ilgisi buradan kaynaklanıyor olabilir. Ya da insanın yaşamını sürdürmesi bir açıdan malı ve mülküyle mümkün olmaktadır. Tahiyeye bir nesneye pek yakınlaşmak manasına da gelir¹⁰².

“S-L-M” MADDESİNİN KUR’ÂN’DAKİ TÜREVLERİ VE SELÂM’IN ANLAMLARI

Kur’ân-ı Kerim’de “s-l-m” maddesinde iştikak etmiş olan kullanımlar şöyledir:

“es-Sâlimü” ile “el-müsteslimü” birer yerde; “selîmün” ile “süllemün” ikişer yerde; “müsellemetün”, “teslîmün” ve “es-selmü/es-silmü” üçer yerde; “Selleme” ile “es-Selemü” beşer yerde; “el-islâm” sekiz yerde; “süleymânü” on yedi yerde “esleme” yirmi iki yerde; “es-selâmü” ile “müslimûne” kırkbirer yerde yer almaktadır¹⁰³.

Mukâtil b. Süleyman, Kur’ân’da selâm’ın beş vecih üzere bulunduğunu belirtir. Bunlar aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır¹⁰⁴.

1. Selâm, bizzat Allah’ın kendisidir. Nitekim sıralanan âyet meallerinde bu görülür. Allah(c. c) şöyle buyurur:

“O, Selâm’dır.(esenlik veren)- güvenlik verendir”¹⁰⁵. Yani Allah(c. c) selâm’dır. Buna göre سبيل السلام : Selâm’ın yolları¹⁰⁶, Allah(c. c)’nün yolları anlamındadır. Mukâtil b. Süleyman bu yolların, Allah(c. c)nün dini İslâm olduğunu ifade eder.

والله يدعو إلى دار السلام : Allah(c. c) selâmın yurduna çağırır¹⁰⁷. Burada selâmın yurdu, Allah(c. c)’in yurduudur ki burası da cennettir.

لهم دار السلام عند ربحم : Onlar için Rabb’lerinin katında selâm’ın yurdu vardır¹⁰⁸. Buradaki yurt da Allah(c. c)’in cennetidir. (Buna göre “es-Selâmü aleyküm” cümlesi sanki Allah sizin üzerinizdedir, anlamınadır). Cennete “dâru’s-selâm” denmesi konusunda aşağıdaki görüşler ileri sürülmüştür.

a) Cennet’in şanını yüceltme maksadına matuf olabilir¹⁰⁹. Bunun delili de المومنين المؤمن المهيمن âyetidir.

b) Hakiki selâmetin orada bulunmasındandır. Çünkü gerçek bekâ, zenginlik, izzet, ve sıhhat oradadır. Zira Cennet’teki bekâ’dan sonra fenâ, zenginlikten sonra fakirlik, izzetten sonra zillet ve sıhhatten sonra hastalık bulunmamaktadır. لهم دار السلام عند ربحم : Rablerinin katında selâmet yurdu onlarındır¹¹⁰, âyetindeki selâm bu manayadır¹¹¹. Orada ölüm, yaşlılık ve hastalık yoktur.

2. Selâm, hayır’dır. Nitekim sıralanan âyet meallerinde bu görülür. Allah(c. c) şöyle buyurur:

فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ : Öyleyse sen onlardan yüz çevir. Ve deki: Selâm¹¹². Mukâtil b. Süleyman’a göre burada “selâm” kelimesi hayır ve iyi şeyler, anlamınadır. وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً : Cahiller kendileriyle konuştuğular zaman onlara: Selâm, derler¹¹³. Yani Hayırla dönünüz, demektir.

RAMAZAN EGE

وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين : *Onlar boş ve anlamsız sözler işittikleri zaman ondan hemen yüz çevirip, "bizim amellerimiz bize, sizin amelleriniz de size. Selâm sizlere, biz cahilleri istemeyiz"*¹¹⁴. Burada selâm kelimesiyle *hayırla dönünüz*, demek istenmiştir. Hz. İbrahim ile babası arasında geçen diyalogu Kur'ân şöyle aktarır. (Babası) : *Ey İbrahim! Sen benim tanrılarımın hoşlanmıyor musun? Eğer bu tutumuna bir son vermezsen seni mutlaka öldüresiye taşa tutarım. Haydi, şimdi bir süre benden uzak dur. İbrahim babasına hitaben: Selâm sana (yani hayırla dön.)*¹¹⁵. (İbrahim'in seçkin konukları) *Onun yanına geldiklerinde şöyle dediler: Selâm. Yani hayır sana. İbrahim de cevaben: Selâm*¹¹⁶. Yani size de hayırlar.

3. Güzel Övgü: Allah (c. c) şöyle buyurur:

*Bütün âlemlerde Nûh'a selâm olsun*¹¹⁷. *Mûsâ ve Hârûn'a selâm olsun*¹¹⁸. *İbrâhîm'e selâm olsun*¹¹⁹.

*Doğrusu biz, iyileri böylece mükâfatlandırırız*¹²⁰.

*Gönderilen bütün peygamberlere selâm olsun*¹²¹. Buralarda selâm, "güzel öğüt" anlamını taşır.

4. Şerden selâmet: Allah (c. c) şöyle buyurur: Denildi *ki ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle in!* Yani boğulmaktan ve başka şerlerden selâmetle in, anlamında¹²². *Ey ateş, İbrahim için serinlik ve esenlik ol! Dedik*¹²³. Yani ateşin sığağından ve soğuşundan selâmet; *Ey sağdaki! Sana selam olsun*¹²⁴.

5. Tahiyet yani esenlik dileği anlamında olup Müslümanlar kendi aralarında bununla esenlik/ uzun ömür dileklerinde bulunurlar. Cennetliklerin kendi aralarındaki tahiyyesi de budur. Allah (c. c) şöyle buyurur: *Evlere girdiğiniz zaman kendinize Allah katından bereket, esenlik ve güzellik dileyerek selam verin*¹²⁵.

SONUÇ

Makalede de görüldüğü gibi "s-l-m" maddesi etimolojik açıdan değerlendirildiğinde kelimenin çeşitli kalıp ve şekillerde câhiliye dönemi ile Hristiyanlık ve Yahudiliğin içinde bulunduğu çeşitli dinlerde kullanılmakta olduğu anlaşılır.

Anlam olarak ele alındığında da "s-l-m" kökü temelde *sıhhat ve âfiyet* anlamı taşır. Bu anlam esas olmak üzere kelimenin *barış, esenlik, itaat ve inkiyat, iyi dilek, ayıp ve kusur, felaket ve âfetlerden uzak olmak* vb. anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. "Seleme" kökünden türeyen diğer beş kelimeden "s-m-l" *zayıflık, güçsüzlük ve azlık*; "m-l-s" "*bir şeyin tecerrüdü/soyutlanması ve kendisine bir şeyin bağlanmaması*"; "m-s-l" *su akması, su akıntısı*; "l-s-m" *yanından ayrılmamak, sürdürmek, gerekli olmak, vazifesi olmak*; "l-m-s" *bir şeyi istemek ve dokunmak, bir şeyi el yordamıyla arayıp bulmak.*, gibi anlamlara gelirler. Makalede anılan bu anlamlarla seleme kelimesindeki odak anlam arasında bir şekilde ilişki kurulabilir. Bu odak anlam "sağlık, sıhhat; iyileşme, şifa bulma; sağlamlık; saflık, temizliktir ki bunları "esenlik" kelimesiyle de ifade etmek mümkündür.

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

Kur’ân-ı Kerim’de de “s-l-m” maddesinin çeşitli iştikakları mevcuttur. Bunlardan bir kısmının ifadeleriyle Tevrat ve İncil’de görülenler yer yer örtüşmektedir. Bu da özellikle “selâm”ın İslâm’dan önce de kullanılıyor olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca “selâm”ın, özellikle Hz. Peygamber’in kabile ya da devlet başkanlarına gönderdiği mektupların giriş kısmında kullanıldığı görülmektedir.

¹ İbnü’l-Esîr, ‘İzzeddîn ‘Alî b. Muḥammed, *Üsdü’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ v. dğr.), Kâhire 1390-93/ 1970-73, III, 290-4; ez-Zehebî, Şemseddîn Muḥammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, Beyrut 1983, III, 331-359; İsmâil L. Çakan-Muḥammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *DİA*, I, 76.

² Atâ b. Ebî Rebah hakkında bilgi için bkz. İbnü’l-Esîr, ‘İzzeddîn ‘Alî b. Muḥammed, *el-Kâmil fî’t-târîh*, Beyrut 1385/1965, V, 179; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 78-88; Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-84, I, 31; İsmâil Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”, *DİA*, IV, 35-36.

³ Halil b. Ahmed ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû’t-Tayyib el-luğavî, *Merâtibü’n-nahviyyin* (nşr. Muhammed Ebu’-Fazl İbrahim), Kâhire 1375/ 1955, s. 27-41; İbnü’l-Enbârî, Ebû’l-Berekât Kemâleddîn ‘Abdurrahmân: Nüzhetü’l-elibbâ fî tabakâti’l-üdebâ (thk. İbrahim es-Sâmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 45-48; Rüştü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, XV, 309-312.

⁴ Halil b. Ahmed’in bu çalışmaları, *Kitabu’l-‘ayn* adlı eserinde toplanmıştır. Konu hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Nihad M. Çetin, “Arap”, *DİA*, III, 297-8.

⁵ İbn Hallikân, Ebû’l-abbâs Şemseddîn Ahmed, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân* (thk. Muhammed b. Muhyiddîn Abdulhamîd), Kâhire 1367/1949, VI, 219; es-Şafedî, Şalâhaddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât* (thk. Dîder Yeng), Vaysbaden 1394/1973, IV, 248; Yusuf Şevki Yavuz, “Fahredden er-Râzî”, *DİA*, XII, 89-95.

⁶ er-Râzî, Fahreddîn, Muhammed b. ‘Ömer, *et-Tefsîrü’l-kebir: Mefâtîhu’l-ğayb*, Dârü’s-Salṭanati’s-Seniyye 1308, I, 13-14.

⁷ Etymologie: Kelime, Yunanca’da “sözün gerçek içeriği” anlamına gelen “etymon” ile gene Yunanca “doktrin, çalışma alanı” anlamını oluşturan ek “logia” birleşimleriyle oluşmuştur. Köken bilim de denilen Etymologia, kelimelerin gerçek içeriğini bulma ve inceleme çalışmasıdır.

⁸ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Cairo 1937, s. 174-5.

⁹ (Bkz. Cf. E. Littmann, *Zur Entzifferung der Safa..* Leibzig 1901, s. 47, 52-3, 55, 56 ; *Semitic inscriptions*, NevYork-London 1905, *Safaitic inscriptions*, nos. 5, 8, 12, 15.

¹⁰ Bakara s. 2/ 131-132.

¹¹ *Tevrât-ı Şerif* yahut *Eski Ahit*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985, s. 853, Hâkimler, XIX, 20.

¹² *Tevrât-ı Şerif* yahut *Eski Ahit*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985, s. 853, Daniel, X, 19.

¹³ *İncili Şerif*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985, s. 10, Matta, X, 12-14. Nur süresinde bunun benzeri şöyledir : *Evlerden birine girdiğinizde Allah katından bolluk, bereket ve esenlik dileyerek birbirinize mutlaka selam verin* Nûr, 24/61.

¹⁴ *İncili Şerif*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985, s. 70, Luka, X, 5. Detaylı bilgi için bkz. Bosworth- C.E. ve bşk. *The Encyclopaedia of İslam*, Leiden 1995, VIII, 914-8.

¹⁵ el-Halîl B. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahmân, *Kitâbü’l-‘Ayn* (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Samrâî), Beyrut 1408/ 1988, VII. 266-267; İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-luğa* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1411/ 1991, III, 102-103; Ahterî, Muştafâ b. Şemseddîn, *Ahterî-i kebir*, İstanbul 1310, s. 416.

- ¹⁶ ez-Zemahşerî, Cârullah Maḥmūd b. ‘Ömer, *Esâsü’l-belâğa*, Beyrut 1409/1989, s. 308–9.
- ¹⁷ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, III, 102–103; Vankulî, Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Luğat-i Vankulî: Sîhâhu’l-Cevherî Tercemesi*, İstanbul 1217, II, 306.
- ¹⁸ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, III, 102–103; Vankulî, , *a.g.e.*, II, 306.
- ¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 267.
- ²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 267.
- ²¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 266; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, s. 308-9; el-Meydânî, Ebû’l-Fazl Aḥmed b. Muḥammed (thk. Muhammed Ebûl-Fazl İbrahim), *Mecma’ul-emşâl*, Ḳâhire 1379, III, 446-47.
- ²² İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 350.
- ²³ el-Mütelemmis, Cerîr b. Abdülmesih. Bkz. el-Alem eş-Şentemrî, Ebûlhaccac Yûsuf b. Süleyman, *Şerhu Hamâseti Ebî Temâm* (thk. Alî el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/ 1992, I, 434 el-Bağdâdî, ‘Abdülkâdir b. ‘Ömer, *Hizânetü’l-edeb ve lûbbü lûbâbi lisâni’l-Arab* (thk. ‘Abdüsselâm Muḥammed Hârun), Ḳâhire 1406/1986, III, 22.
- ²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 268
- ²⁵ el-Cevherî, İsmâ’îl b. Ḥammâd, *eş-Şihâh : Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-Arabiyye* (thk. Aḥmed Abdulgâfur ‘Attâr), Beyrut 1399/ 1979, III, 980; Vankulî, *a.g.e.*, I, 545; II, 464. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 267; el-Cevherî, *eş-Şihâh*, III, 980; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, s. 603-4; Vankulî, *a.g.e.*, I, 545.
- ²⁷ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, III, 980; Vankulî, *a.g.e.*, I, 545.
- ²⁸ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 350.
- ²⁹ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 350.
- ³⁰ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, III, 980.
- ³¹ el-Emlésⁱⁱ: ^{Arkası} yaralı olmayan; ed-debir arkası yaralı olan; “hâne” ise sühûlet manasınadır. (Bkz. el-Cevherî, *eş-Şihâh*, III, 980; ez-Zemahşerî : *el-Mustaḳşâ fî emşâli’l-Arab*, Beyrut 1408/1987, II, 389; el-Meydânî, *Mecma’ul-emşâl*, III, 479.)
- ³² Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 267; İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 321; Vankulî, *a.g.e.*, II, 352.
- ³³ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 321; Vankulî, *a.g.e.*, II, 352.
- ³⁴ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 246; el-Cevherî, *eş-Şihâh*, V, 2029; Vankulî, *a.g.e.*, II, 464.
- ³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 268; İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 246.
- ³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 268; İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 210.
- ³⁷ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen, *Cemheretü’l-luğa*, Bağdat (Haydarabad 1345’dan tıpkıbasım), III, 50.
- ³⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, VII, 268; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, s. 572-73.
- ³⁹ İbn Fâris, *M. Mekâyisi’l-luğa*, V, 210.
- ⁴⁰ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed, *Tehzîbü’l-luğa*’ (thk. Abdüsselâm Muḥammed Hârun- Muḥammed ‘Alî en-Neccâr), Ḳâhire 1384/1964, XII, 456.
- ⁴¹ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-luğa*, III, 90–91.
- ⁴² Bkz. Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-i Türkî: Temel Türkçe Sözlük* (Kont. Redak. Mertol TULUM), İstanbul 1995, I, 341–42).
- ⁴³ ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu’l-Mu’allakâtis-seb’it-tuvâl* (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ’), Beyrut 1415/ 1995, s. 113. (Daha geniş bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, VII, 265; *Lisânü’l-Arab*, XII, 289, 296(seleme md.), XIII, 237(şetane md.); el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, XI, 213, XII, 447; ez-Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, (seleme ve şetane md.).
- ⁴⁴ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, III, 49.

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

- ⁴⁵ Kâil, Züheyr b. Ebî Sülmâ. Bu beyt ile ilgili olarak bkz. ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 142.
- ⁴⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman* (Thk. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/ 2003, II, 455.
- ⁴⁷ Bakara, 2/ 71.
- ⁴⁸ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ân hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Kâhire 1308, I, 219; Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Ûseyyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Kiyâlânî), Beyrut ts., s. 421.
- ⁴⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I, 56.
- ⁵⁰ el-Bağdâdî, 'Abdülkâdir b. 'Ömer, *Hizânetü'l-edebe*, 5/207, 8/463, 8/115,116, 7/111.
- ⁵¹ Şâir bilinmiyor. Ya da Murakkaş olduğu söyleniyor. (Bkz. el-Bağdâdî, 'Abdülkâdir b. 'Ömer, *Hizânetü'l-edebe*, V, 207; *el-Muğnî*, s. 426, 456; el-'Aynî, IV, 200; *Meâhidü't-tansîs*, I, 94)
- ⁵² Vankulî, *age.* II, 419-420.
- ⁵³ Şiir, Bâis b. Sureym'e nisbet edilmiştir. Müberrid der ki: Selem, bol dikenli bir ağaç olup dağınık dallarını bir araya getirip bağlamadan onu kesemezlerdi. Haccac'ın da bir hutbesinde şöyle dediği belirtilmiştir: Vallahi sizi seleme bağlar gibi bağlayacağım. (Bkz. el-Bağdâdî, 'Abdülkâdir b. 'Ömer, *Hizânetül-edebe*, X, 411)
- ⁵⁴ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, Abdülvahid b. Ali, *el-Azdâd fi kelâmi'l-Arab* (Thk. 'İzzet Hasan), Dimeşk 1382/1963, s. 1-2; Hüseyin Tural, *Arap Dilinde Azdad (Zıt Anımlı Kelimeler Sözlüğü)*, Erzurum 1994, s. 98.
- ⁵⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VIII; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 289.
- ⁵⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 266; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, I, 424; *Muhtarü's-Sihâh*, I, 131; *en-Nihâye*, I, 291; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, s. 423.
- ⁵⁷ Bakara, 2/ 209. Mukâtil b. Süleyman, bu âyetteki “silm” ifadesini, *şerâi'u'l-İslâm...* diye açıklar ve şöyle der : Tevrât'a da inanan Abdullah b. Selâm, Selâm b. Kays, Ka'b'ın iki oğlu Üseyd ve Esed ile Yâmin b. Yâmin namazda ve Cumartesi işinde Tevrât'ı okuma ve Tevrat'taki bazı hükümlerle amel etme konusunda Allah Rasûlünden izin istemişler, bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur. (Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I, 109.) Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1951; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 295; Vankulî, *age.*, II, 419; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337-344. Bakara, 2/ 208; er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, s. 421.
- ⁵⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1951.
- ⁵⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 266; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 296.
- ⁶⁰ Muğaylan: Arapça bir kelime olup çölde yetişen bir çeşit dikenli çalı, deve dikenini. Mertol TULUM ve bşk., *Temel Türkçe Sözlük* (Sadeleştirilmiş ve genişletilmiş *Kâmûs-i Türkî*), İstanbul 1986, III, 897.
- ⁶¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 266; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1950; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 289; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337-344; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VIII, 337.
- ⁶² Ayrıca bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, II, (es-Sifru's-sânî aşer), 268. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Kudûrî, Ebûlhasen, *el-Kudûrî*, yer ve tarih yok, s. 57; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Düerü'l-hukkâm fi Şerhi Çureri'l-ahkâm*, İstanbul 1965, (I-II), I, 194; *Muhtârü's-Sihâh*, I, 131; *The Encyclopedia of Islam* New Edition, Volume VIII, 914.
- ⁶³ Vankulî, *age.*, II, 419.

- ⁶⁴ *The Encyclopediapedia of Islam* New Edition, Volume VIII, 918.
- ⁶⁵ en-Nisâ, 4/ 90; *Muhtâru's-Sıhah*, I, 131. Mukâtil b. Süleyman, bu âyetteki “selem” ifadesini, *sulh...* diye açıklar. (Bkz. Mukatıl b. Süleyman, *Tefsîru Mukatıl b. Süleyman*, I, 247.); Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, s. 239–241.
- ⁶⁶ Vankulî, *age.*, II, 419.
- ⁶⁷ (Bkz. Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 221)
- ⁶⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265; İbnü'l-Esir, *en-Nihaye*, II, 394; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 306; er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhah*, I, 131; Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 189; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 296; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.
- ⁶⁹ Y. el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, III, 240; J. H. Kramers, “*Selemiye. Salamiya*”, Maarif Vekâleti, *İslam Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*, İst. 1966, X, 419.
- ⁷⁰ Yâkût El-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, III, 240
- ⁷¹ Vankulî, *age.*, II, 419.
- ⁷² et-Tûr, 52/ 38; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 266.
- ⁷³ Ayetin tam anlamı: Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince, eğer gücün yerde bir delik açmaya veya göğe merdiven dayamağa yetmiş olsaydı, onlara bir mucize gösterirdin. En'âm, 6/ 35; *Muhtaru's-Sıhâh*, I, 131.
- ⁷⁴ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 150.
- ⁷⁵ el-Erîk, dikenli ağacı bol olan dağ.
- ⁷⁶ *Hızânetü'l-edeb*, IX, 573; *el-Mufaddaliyyât*, 42 s. 210.
- ⁷⁷ Yani ölümden kurtulmak isteyen zelillike katlanır, ölmek için zelil olur; herhalde öleceğini bilen kimse ise mezellele katlanmaz. *Hızânetü'l-edeb*, VIII, 115,116.
- ⁷⁸ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.
- ⁷⁹ Âne yıldızları, oğlak burcundaki yıldızlar kümesidir. Bkz. *Büyük Larousse*, II, 607.
- ⁸⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 266; Âsım Efendi, *age.*, IV, 337-344.
- ⁸¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265; *Muhtâru's-Sıhah*, I, 131; Vankulî, *age.*, II, 420.
- ⁸² Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (thk. Safvet Adnan Dâvûdî), Beyrut 1412/ 1992, s. 421-24.
- ⁸³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265.
- ⁸⁴ es-Silâm, el-hicâretü anlamındadır. (Bkz. İmriü'l-Kays, *Dîvân* (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kâhire 1964, s. 213.
- ⁸⁵ Lebid, *Muallakat: Yedi Askı* (Çev : Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1989, s. 101/29.
- ⁸⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 306.
- ⁸⁷ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.
- ⁸⁸ Selme b. Kays el-Cermî, Selme b. Hanzale es-Sühaymî sahabe isimleridir. Benî Selme, ensardan bir batındır. Selme b. Kehla, Becile kabilesi nisbesindedir. Selme b. Amr b. Zühl ve Selme b. Katafan b. Kays v. b. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.
- ⁸⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 306; el-Meydânî, *Mecma'u-emsâl*, II, 342.
- ⁹⁰ Ümmü Seleme b. Ümeyye, Hz. Peygamberin hanımlarından, Ümmü Seleme b. Yezid ve Ümmü Seleme b. Ebî Hakim ise sahabiyededir. Âsım Efendi, *age.*, IV, 337; Vankulî, II, 419.
- ⁹¹ Selâm^{en}, selâmet, selâm ve bunların müştaklarıyla ilgili olarak bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati: Türk Dillerinin İştikaki ve Edebî Lugatleri*, İstanbul 1943, III, 97–101.
- ⁹² Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.

ARAP DİLİNDE “S-L-M” MADDESİ VE KUR’ÂN’DAKİ ANLAMLARI

⁹³ Kâ’b b. Züheyr, *Dîvân*, Ebû Sa’îd el-Hasen b. el-Hüseyn el-Askerî (drl.) (thk. Hannâ Nasr el-Hittî), 1414/1994, s. 37, no. 38.

⁹⁴ el-Haşr, 59/23.

⁹⁵ Selâm’ın, selâmet manasına gelişi., *Muhtâru’s-Sıhah*, I, 131.

⁹⁶ Müslim, Salat, 16, no. 55, (Çağrı yayınları), İstanbul 1992, I, 301.

⁹⁷ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, s. 423.

⁹⁸ en-Nisâ, 4/ 94. el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, s. 423.

⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. *The Encyclopaedia of Islam* New Edition, Volume VIII, 918. Bu kaynaktaki bilgiye göre yedi selâm ayeti şunlardır: Yâ-sîn s. 36/ 58; Sâffât s. 37/ 79, 109, 120, 130; Zümer s. 39/ 73; Kadir s. 97/ 5.

¹⁰⁰ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.

¹⁰¹ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 337–344.

¹⁰² Âsım Efendi, *age.*, IV, 936; Ahterî, Mustafa b. Şemseddin, *Ahterî Kebir*, İstanbul 1310, s. 128; Muallim Nâcî, *Lugat-i Nâcî*, s. 281; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, XX, 11147. *Kâmûs-i Fransevî*’de tahiyet kelimesinin Fransızca karşılığı olarak salutations, reverences, benedictions... Kelimeleri geçmektedir. Bkz. Dîran Kelekian, *Kâmûs-i Fransevî*, İstanbul 1928, s. 352. Tahiyeye detaylı bilgi için bkz. M. Edip Çağmar, “Araplarda Dua ve Yayıgın Olarak Kullanılan Duaların Belâgat Açısından Değerlendirilmesi”, *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi Yaz Sonbahar*, İzmir 2003, XVIII, 186. “‘Im mesâen ‘ım sabâhan” sözü için aynı yazarın aynı makalesi, s. 187.

¹⁰³ Detaylı bilgi için bkz. M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’ân*, Kâhire 1417/ 1996, s. 436-39.

¹⁰⁴ Arap dilinde Kur’ân kelimeleri üzerine birçok eser telif edilmiştir. Bunlara Müfredâtü’l-Kur’ân, Garîbu’l-Kur’ân, Kelimâtü’l-Kur’ân v.b. dendiği gibi bu eserler, *el-Vücûh ve’n-nezâir* gibi isimler de alırlar. Bilindiği gibi bu el-Vücûh ve’n-nezâir konusunda ilk eser Mukâtil b. Süleyman’a aittir. Daha sonraları bu isimle telif edilen eserler aşağı yukarı aynı muhteva ve metot üzerine kaleme alınmış olup aralarında önemsiz bazı ayrıntıların dışında fark bulunmamaktadır. Bu makalede el-Vücûh ve’n-nezâir sahasının öncüsü kabul edilebilecek olan Mukâtil b. Süleyman’ın eseri temel alınmıştır. (Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nazâir* (hızr. Ali Özek), İst. 1993, s. 164-5.

¹⁰⁵ el-Haşr, 59/23.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/16.

¹⁰⁷ Yûnus, 10/25.

¹⁰⁸ el-En’âm, 6/127.

¹⁰⁹ *Lisânü’l-Arab*, XII, 291.

¹¹⁰ el-En’âm, 6/ 127.

¹¹¹ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, s. 421.

¹¹² Zuhruf, 43/89.

¹¹³ el-Furkan, 25/63.

¹¹⁴ el-Kasas, 28/55.

¹¹⁵ Meryem, 19/47.

¹¹⁶ ez-Zâriyat, 51/25.

¹¹⁷ Sâffât, 37/79

¹¹⁸ Sâffât, 37/120

¹¹⁹ Sâffât, 37/109

¹²⁰ Sâffât, 37/121

¹²¹ Sâffât, 37/181

¹²² Hûd, 11/48

RAMAZAN EGE

- ¹²³ Enbiyâ, 21/69
¹²⁴ Vâkıa, 57/91
¹²⁵ Nûr, 24/61

İLYAS KARSLI

**TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR
ÜZERİNDE BİR İNCELEME**
(“*Bir Adam Yaratmak*” Adlı Tiyatro Eserinin Arapça Tercümesi
Örneği)

İlyas KARSLI*

Özet: Araplar ve Türkler, aynı coğrafyada yaşayan, birbirlerinden etkilenen, bilgi alışverişi yapan, ortak değerler ve tarih oluşturan iki ayrı millettir. Bütün bunların meydana gelmesinde en büyük rolü tercümelemlerin oynadığı açıktır. Onun için milletlerin birbirini tanımada tercüme faaliyetinin önemi çok büyüktür. Bu faaliyetlerden birisi de, Türkçe yazılan “*Bir Adam Yaratmak*” adlı tiyatro eserinin Arapçaya tercümesidir. Biz makalemizde, bu tercümelemleri tercüme sanatı açısından değerlendirmeye ve hataları tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Bir Adam Yaratmak, Tercüme sanatı, Tercüme hataları.

**An Examination on the Errors in Turkish-Arabic Translations:
(The Case of the Arabic Translation of the Play “*Creating a Person*”)**

Summary: Arabs and Turks are two different nations living in the same geography, affecting each other, exchanging knowledge, and developing mutual values and history. It is obvious that translations have played enormous role in these events. Therefore, the act of translations is of significant importance in the recognition of nations. One of these acts is the translation of the Turkish written play “*Creating a Person*” into Arabic. In this article, we will evaluate this study from the viewpoint of the art of translation and identify any errors.

Keywords: Creating a Person, art of translation, translation errors.

* Yard. Doç. Dr. Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Öğr. Üyesi

TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR ÜZERİNDE BİR İNCELEME

Giriş

Araplar ve Türkler tarih içerisinde çok uzun zamandan beri iç içe yaşayan ve birbirlerinin değerlerinden etkilenen iki millettir. Aralarında çok sağlam kültürel ve tarihsel bağlar vardır. Bu nedenle birbirlerinden birçok değer almışlar, birbirlerinin kültürüne değerler katmışlardır. Bu alışverişte, iç içe yaşamının yanı sıra tercümelerin de büyük etkisi olmuştur. Tarih içerisinde görülebildiği kadarıyla genelde, baskın ve egemen kültürün eserleri daha çok tercüme edilir. Araplar ve Türklerde de durum böyledir.

Araplar, tarih içerisinde Türkler kadar etkin bir rol oynamamışlarsa da onların dillerinin İslami kaynaklara hakim olması, genelde dil olarak Türklerle göre daha ön plana çıkmalarına yol açmıştır. Böyle olunca da tarih içerisinde bilimsel ve kültürel eserler Arapçayla yazılmış, daha sonra ihtiyaç duyulduka Türkçeye tercüme edilmiştir. Durum böyle olunca, bu iki dil zaman zaman birbirinden kelimeler almış ve aynı zamanda kelimeler de vermiştir. Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerin daha fazla oluşunu, bu dilden Türkçeye yapılan tercümelerin daha fazla oluşuna bağlamak hiç de zor değildir.

Tarih içerisinde olduğu gibi, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde de Arapçadan Türkçeye daha çok kitabın çevrildiği göze çarpar. Bunların büyük çoğunluğunu dinî klâsiklerin, lügatlerin, Kur'ân meal-tefsirlerinin ve hadis külliyatlarının oluşturduğu bilinmektedir. Yine son zamanlarda bazı Arapça klâsiklerin ve romanların da Türkçeye çevrilmeye başlandığı ve yayımlandığı dikkate değerdir¹.

Türkçeden Arapçaya yapılan tercümelerin, Arapçadan Türkçeye yapılanlar kadar çok olduğu söylenemez. Ancak, az miktarda olsa bile bazı Türkçe eserler Arapçaya çevrilmiştir. Bunlar da son dönemlerde yazılan küçük çapta eserler olup, Türkçeden olduğu gibi ciltler dolusu değildir. Bu tercüme faaliyetinin tek taraflı oluşunun birçok sebebi varsa da bunların en başta olanı, Türk dilini iyi derecede bilen Arap mütercimlerin olmadığı kanaatindeyim. Halbuki bu iki milletin yetkililerinin ortaklaşa bazı çalışmalar yapmak suretiyle, bazı eserlerin karşılıklı olarak tercüme edilmesini sağlamaları gerekir. Buna şiddetle ihtiyacın olduğu düşüncesindeyim. Araplarda böyle bir düşünce olmasa bile, bizlerin bu faaliyeti sürdürmesi, kendimizi tanıtmaya ve kültür değerlerimizi yayma açısından çok önemlidir.

Türkçeden Arapçaya çevrilen eserler arasında edebî türden eserlerin olduğu dikkate değer bir husustur. Bunlardan biri de Necip Fazıl Kısakürek tarafından yazılan "*Bir Adam Yaratmak*" adlı tiyatro eseridir. Bilindiği gibi bu eser, Cumhuriyetin ilk yıllarında ve yine yazarın ilk dönemlerinde kaleme aldığı bir eser olmasına rağmen, Arapçaya çevrilme şansını yakalayabilmiştir.

Her eserin olduğu gibi, edebî eserlerin de başka bir dile çevrilmesi hayli zordur ve cesaret işidir. Hele bu eser, bir milletin yetiştirdiği en meşhurlardan birine ait olursa, bu zorluk bir kat daha artmaktadır. Çünkü, o eseri tercüme etmek için sadece dil bilmek yeterli değildir. Aynı zamanda yazarın düşünce yapısını, ideolojisini ve fikir örgüsünü de bilmek gerekir. Bunun

kolay bir iş olmadığı da açıktır. Hele Necip Fazıl gibi çok farklı bir düşünce yapısına sahip, hem düşünce ve hem de eylem adamının eserini tercüme etmek büyük bir cesaret ve birikimi gerektiren bir husustur.

Cesaret işidir, çünkü özellikle edebî tercümede çoğu kez cümleleri tercüme etmek, ya da yazarın ne dediğini amaç dile aktarmak yeterli olmayabilir. Bu gibi durumlarda çoğu zaman, yazarın ne dediğinden ziyade, ne demek istediği önemlidir. Yabancı bir kimsenin bunu anlaması çok engin bir birikim ve tecrübe işidir. Bu birikim ve tecrübeyi kendinde bulan Muhammed Harb, Necip Fazıl'ın “*Bir Adam Yaratmak*” adlı eserini “خلق إنسان” adıyla Arapçaya çevirmiş ve 1988 yılında Mısır’da basılmıştır.

Makalemizde, bu eserin Arapça çevirisini çeviri sanatı açısından kategorik bir yaklaşımla ele almaya çalışacağız. Değerlendirmemizi yaparken, tespit ettiğimiz bazı başlıklar kullanacağız ve o başlıklar altında bilgiler sunmaya çalışacağız.

1. İFADEYİ İYİ ANLAYAMAMA SORUNU

“Üstadım, istihzanızı anlamıyorum değilim..”² Bu ifadenin açılımı: “Üstadım, istihzanızı anlıyorum” şeklindedir. Çünkü ifadeye iki tane olumsuzluk geçmiş ve olumsuz gibi görünen ifadeyi olumlu hâle getirmiştir. Mütercim, bu inceliğe dikkat edemediği için, *لَمْ أَسْتَطِعْ مَغْزَى سَخْرِيَتِكُمْ يَا سَيِّدِي الْأَسْتَاذَ* şeklinde hatalı çevirmiştir.³ Bu cümlelerin Türkçesi, “Üstadım, istihzanızı anlayamadım” şeklindedir ve kaynak metinle tamamen çelişmektedir. Doğru tercüme:

لَسْتُ لَا أَفْهَمُ مَغْزَى سَخْرِيَتِكُمْ يَا سَيِّدِي الْأَسْتَاذَ olabilirdi.

2. KALIPLARI ANLAYAMAMA SORUNU

Çevirmen, çeviri yaptığı kaynak dilin kalıplarını çok iyi bilmelidir. Aksi halde hatalı tercüme yapma ihtimali çoğalır. Müellifin “*şüphelerim büsbütün dirildi*”⁴ ifadesi de bunlardan biridir. Türkçede “*bir şeyin dirilmesi*” o şeyin artması, çoğalması, canlanması.. gibi anlamlara gelir. Şüphenin dirilmesi, şüphenin artmasını ifade eder. Müellif de şüphelerinin arttığını söylemektedir. Mütercim bunu anlayamamış ya da hatalı anlamış olacak ki, tercümeyi de hatalı yapmış ve şöyle demiştir. *فَقَدْ زَالَتْ شُكُوكِي تَمَامًا* Bu cümlelerin anlamı “*şüphelerim tamamen zail oldu/gitti*” dir. Halbuki müellif bunun tam zıddını söylemişti. Doğru tercüme *فَقَدْ زَادَتْ شُكُوكِي تَمَامًا* şeklinde olmalıydı.

“*Ne kadar da merakla seyrediyorsunuz! Noel ağacı değil bu..*”⁵ Müellifin bu ifadeleri “*كَمْ تَتَفَرَّجَ أَنْتَ بَدْرُكَ عَلَيْهَا بِاهْتِمَامٍ أَلَيْسَتْ هَذِهِ شَجَرَةٌ بَابَا نُوَيْلٍ*”⁶ şeklinde tercüme edilmiştir ki bu tercüme kaynak dildeki bilgiyi amaç dile taşımaz. Tercümeyle şöyle yapsaydı kaynak dile daha uygun olurdu.

مَا أَوْلَعَ تَفَرِّجَكُم! لَيْسَتْ هَذِهِ شَجَرَةٌ نُوَيْلٍ...

Her dilin yabancı dile zor tercüme edilecek kendine has kalıpları vardır. Bu kalıpların tercümesini yapabilmek için, her iki dili de çok iyi bilmek lazım. Hatta bu kalıpların benzer kalıplarını da bilmek lazım. Aksi halde hata oranı yüksek olur. Nitekim Muhammed Harb da bu hataya düşmüştür. Kaynak dilde geçen “*Sizi rahatsız ettik galiba?*”⁷ ifadesini hatalı bir şekilde söyle aktarmıştır:

TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR ÜZERİNDE BİR İNCELEME

⁸ أرجو ألا تكون قد أزعجناكم. Bunun Türkçeye çevirisi “Umarım sizi rahatsız etmedik” şeklindedir. Hâlbuki tercüme ! أزعجناكم ! şeklinde olmalıydı.

3. KELİME BİLGİSİ SORUNU

Dillerde bazı ifadeler vardır, onların tercümeye çok iyi yansımaları gerekir. Bunlardan biri de “genç kız” ifadesidir. Bu ifadenin Arapçası “أَيْسَةٌ” kelimesidir. Bu kelimenin Arapçada erkek için kullanılanı “شَابٌ” kelimesidir. Bu kelimeye tenis ta’sısı eklemek suretiyle müennes yaparak zorlama yapmak edebî bir eseri tercümesinde uygun değildir. Fakat mütercim böyle bir hatayı işlemiş, müellifin: “Benim bir genç kıza böyle teklifler yapmak hoşuma gitmez..”⁹ şeklindeki ifadesini şu şekilde hatalı ve biraz da ilaveler yaparak tercüme etmiştir. ¹⁰ لا يَسُرُّنِي أَنْ أَقْدِمَ اقْتِرَاحَاتٍ لَشَابِيَةٍ يَهْمَنِي أَمْرَهَا....

Metinde görüldüğü gibi mütercim, müellifin ifadelerine bazı ilaveler yapmış, vurgu yapılması gereken “genç kız” ifadesini de farklı bir kelimeyle karşılamaya çalışmıştır.¹¹ Bu tercüme “... لا يَسُرُّنِي أَنْ أَقْدِمَ اقْتِرَاحَاتٍ كَهَذِهِ لِأَيْسَةٍ ...” şeklinde olsaydı daha sağlıklı olabilirdi.

4. ZAMİRLER SORUNU

Tercümelerde zor olan hususlardan biri de zamirleri yerli yerine koyabilmektir. Çoğu kez bu konuda hataya düşülür. Mütercimimiz, yazarın: “Ben biliyorum kağıtların nerede olduğunu, isterseniz vereyim”¹² şeklindeki ifadelerini, “Ben bu kağıtların yerini biliyorum, eğer emir buyurursanız, onları ona veririm” anlamına gelecek şekilde şöyle tercüme etmiştir:

أنا أعرف مكان هذه الأوراق، فإذا أمرت يا سيدي فإني أعطيها لها.¹³

Mütercimin ifadeleri şu şekilde çevrilmeliydi: أنا أعرف مكان الأوراق، فإذا أردت فإني أعطيها لك.

5. ARA CÜMLELERİ ANLAMA SORUNU

Tercümelerde, başka bir zorluk da ara cümleleri iyi anlamamaktır. Bunları anlamak için kaynak dili yorumlayabilecek seviyede iyi bilmek gerekir. Aksi halde hatalı tercüme kaçınılmaz olur. Nitekim mütercimimiz de: “*De-dim ya, konuşulması biraz güç..*”¹⁴ ifadesini anlayamamış olacak ki tercüme-yi de hatalı yapmıştır. O şöyle demiştir: ¹⁵ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّ التَّحَدَّثَ فِيهِ صَعْبٌ قَلِيلاً؟ .. Bunun anlamı: “*Bu konuda konuşmanın biraz zor olduğunu söylemedim mi?*” Anlaşılacağı üzere, düz bir cümle, soru cümlesi olarak tercüme edilmiştir. Halbuki:

فقلتُ إِنَّ التَّحَدَّثَ فِيهِ صَعْبٌ قَلِيلاً şeklinde yapılacak bir tercüme daha sağlıklı olurdu.

6. EDATLARI ANLAMA SORUNU

Tercümelerde belki de en çok yapılan hatalardan biri, edatları göz ardı etmektir. Arapçada bunların göz ardı edilmesi çok fazladır, çünkü genelde tek harftirler, fakat cümleye yükledikleri anlam son derece önemlidir. “...*Siz de benimle yalnız kalmamak için herkesi çağırıttınız*”¹⁶ cümlesinin ilk kısmını olumsuz yapan “*mâ*” Arapçada لا ile ifade edilir. Bunun ihmalî, anlamı

tam tersine çevirir. Mütercim de böyle bir hataya düşmüş ve şu cümleyi kurmuştur: أنت أيضا دعوت كل الناس لتبقى معي على انفراد.¹⁷

Bü cümlelerin anlamı, “Benimle tek başına kalmak için herkesi çağırıyorsunuz” şeklindedir. Halbuki müellifin amacı, bunun tam tersinedir. Öyleyse Arapça cümle şu şekilde düzenlenmeliydi:

أنت أيضًا دعوت كل الناس لئلا تبقى معي على انفراد .

Aynı hataya: “Şu koltuk, koltuğa; şu ayna, aynaya benzemiyor..”¹⁸ cümlesinin tercümesi de هذا المقعد الوثير يشبه المقعد الوثير وهذه المرأة تشبه المرأة ..¹⁹ belirgin şekilde hatalı çevrilmiştir. Çünkü, تشبه ve يشبه fiillerinin önüne olumsuzluk edat/harfî olan لا getirilmemiş, böylelikle de cümlelerin anlamı, yazarın amacınının tam zıddına çevrilmiştir.

Bazan bunun tersine durumlar da görülebilir. Edat kullanılmayacak yerlerde kullanılınca yine anlam tersine döner. Nitekim yazarın: “İstediğim şeyleri söylüyorum”²⁰ ifadesine bir olumsuzluk edatı ilave edilerek tercüme edilince amaçlanmayan bir anlam ortaya çıkmıştır. أقول أشياء لا أربغ فيها .²¹ – “İstemediğim şeyleri söylüyorum” cümlesinde görüldüğü gibi.

Aynı hata: “Şimdi onu aşındırmaya bakmaktayız”²² cümlesinin tercümesinde de yapılmış ve الآن يجب ألا ننظر إلى القضاء عليها ..²³ “Şimdi onu aşındırmamaya bakmamaktayız” denmiştir. Ayrıca bu cümlede, Türkçesinde geçen “aşındırmak” kelimesinin yerine Arapçada “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamına gelen قضى على kelimesini kullanmak da pek sağlıklı omamıştır.

7. SESTEŞ KELİMELERİ ANLAMA SORUNU

Tercümelerde, müellifin kullandığı kelimelerin anlamını kavrayamamak da ayrı bir hata konusudur. Mesela: “Siz tabii sevklerini sıhhatla duyan bir insansınız”²⁴ cümlesinde geçen “sevk” kelimesini “şevk” ile karıştırmak, hatalı tercüme yapmamıza yol açar. Sesleri benzeyen kelimeleri karıştırmak da birçok tercüme hatasına yol açar. “Hisse” kelimesinin “his”le karıştırılması gibi.

Müellifin: “Bu masum hareketlerin bile birkaç dakika sonra kopacak faciada hisseleri vardır...”²⁵ cümlesinin:

هذه الحركات البريئة كانت لها أحاسيس في المصيبة التي ستحدث بعد عدة دقائق ..²⁶ şeklinde tercüme edilmesi anlaşılır gibi değildir. Burada أحاسيس / hisler, duygular anlamına gelen kelime yerine, جِصَصٌ/hisseler kelimesi kullanılmalıydı.

Tercümede birbirine karıştırılan “surat” ve “sûret” kelimeleri vardır. Bunlardan “surat” Türkçede çok kullanılır ve isanın yüz ve çehresini ifade eder. “Suret” ise, Arapça olup, “resim, şekil, görüntü” anlamına gelir. Şimdi bu iki kelimenin kullanımına ve tercümesine bir göz atalım. Yazar: “Suratsız ve kadersiz adam benim suratımı takındı. Kalıbımı giyindi” der. Mütercimin tercümesinde “surat” ile “sûret” ayırt edilemeyince yazarın kastetmediği başka bir anlam ortaya çıkar. Ayrıca Arapça tercümede, “kalıp” kelimesinin yerine “kalp” kelimesinin kullanıldığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR ÜZERİNDE BİR İNCELEME

الرجل الذي لا صورة له ولا قدر تقمص صورتي. إرتدى قلبي...²⁷

8. DİLLERE AİT ÖZEL KELİMELELER SORUNU

Mütercimim, tercüme yaptığı her iki dilin kullanım biçimlerini, o dili yorumlayacak derecede iyi bilmesinin şart olduğunu daha önce belirtmiştik. Dillerin kullanımında öyle kelimeler vardır ki, onların anlamı ancak yorumlanarak amaç dile aktarılabilir. Mesela Türkçedeki “boyuna” kelimesi böyledir. Bu kelimeyi “boy”dan türemiş zannederek hata yaparız ve hatalı tercüme yaparız. Ya da bir anlam veremez ve tercümemizde göz ardı ederiz. O zaman da müellife sadakatten ayırırız.

Necip Fazıl bakınız bu kelimeyi nasıl kullanır: “*Boyuna tabii olmayan insanı tarif edersiniz.*”²⁸ Şimdi burada, cümlenin geçtiği yere dikkatle bakılınca, “boyuna” kelimesinin “devamlı olarak, daima, sürekli biçimde..” anlamlarına geldiği açıkça görülür. Mütercim bunun farkına varamamış olacak ki bunu tercümeyle yansıtmamış ve *أيمكن أن تُعرَفَ لنا الإنسان غير الطبيعي..*²⁹ “*Bize tabii olmayan insanı tarif edebilir misin?*” şeklinde farklı bir cümle kurmuştur. Halbuki bu cümleyi *دائماً تُعرف لنا الإنسان غير الطبيعي* şeklinde kurmak mümkündür.

Bu tür kelimelerden biri de “büşbütün” klimesidir. Böyle kelimelerin tam olarak tercümesi çoğu kez yapılamaz, yapılsa da pek yerine oturmaz. Bu kelimelerin yoruma ihtiyacı var. Mesela yazarın: “*Büşbütün şüphelenir.*”³⁰ şeklinde kurduğu cümlede geçen “büşbütün” kelimesi ne anlam ifade edebilir? Bunun yoruma ihtiyacı var. Mesela aynı kelime yerine; *tamamen, oldukça, bayağı, çok..* gibi kelimeler kullanmak mümkün. Öyleyse, tercümede ya bunlardan birini kullanırız, ya da bu kelimeler yerine Arapçada mutlak mef’ûl kullanarak bu açığı kapatma yoluna gideriz. Mütercim bunu sadece *سيشك*³¹ diyerek eksik ifade kullanmıştır. Bunun yerine *يشك تماماً* demek daha uygun olabileceği gibi, *يشك شكاً* şeklinde mutlak mef’ûl ile kullanılabilir.

9. ANLAŞILAMAYAN İFADELERİN TERCÜMESİ

Tercümede en zor ve ilginç olan hususlardan biri de mütercim tarafından anlaşılmayan ifadelerin rasgele tercüme edilmesidir. Bazan öyle kalıp ve ifadeler kullanılır ki, mütercim onların anlamını bilmez, yorumlama imkanı da yoktur. Bu durumda ne yapılacaktır? Tercüme edilmese bir türlü, tercüme edilmeye çalışılsa başka bir türlü. Yazarın: “*Hiçbir şeye yanmazdım, bu kadar gülünç olmasaydım*”³² şeklindeki cümlesi de bu tür ifadelerden biri. İfadede geçen “bir şeye yanmak” kalıbı Arapçada nasıl ifade edilir? Veya bu kalıp Arapçayla nasıl yorumlanır? Doğrusu bunu her mütercim bilmez. Öyleyse ne yapmak lazım. Uydurmak şık olmaz ve yakışık almaz. Öyleyse yorumlamak lazım. Bu cümleyi, “*hiçbir şeye üzülmezdim, bu kadar gülünç olmasaydım*” şeklinde yorumlamak mümkün. Mütercimim o andaki performansı ve psikolojisi bu yorumlamada çok önemlidir.

Mütercimimiz –sanırım- bu cümleyi anlamadan ve yorumlama cihetine gitmeden şöyle çevirmiş:

لم أكن لأهزم أمام شيء قط، أو لم أكن موجبا للسخرية بهذا القدر.³³

“Hiçbir şey karşısında asla hezimete uğramazdım, bu kadar güllünc olmasaydım.” Bu tercümenin kaynak dilde ifade edilen cümleye yakın bir tercüme olduğu kanaatinde değilim. Çünkü, “bir şeye yanmak”la, “bir şey karşısında hezimete uğramak” birbirine yakın anlamlı ifadeler değildir. Yakını ölen birisi çok üzülür. Bu durumu ifade etmek için “adam yandı” deriz. Fakat “adam hezimete uğradı” pek demeyiz. Öyleyse bu cümleyi Arapçaya şöyle tercüme etmemiz –kanaatimce- aslına en yakın olanıdır.

لم أكن لأحزن ، لو لم أكن عُرضَةً للسخرية بهذا القدر .

“Allah’la kalabalık arasında kaldım” cümlesi de böyle yoruma muhtaç bir ifadedir. Bu cümleden amaç: “Bir tarafta ben ve Allah, diğer tarafta kalabalık” mıdır, yoksa: “Bir tarafta Allah, diğer tarafta ise ben, ikisi arasında kaldım” mıdır? Cümlenin geçtiği bağlama bakınca, bunlardan ikincisinin doğru olduğu anlaşılır. Öyleyse tercümeyi ³⁴ بقیث مع الله وسط الزحام şeklinde değil, بقیث بین الله والزحام şeklinde yapmak daha sağlıklı olur.

Tercümelerde hiç olmayacak şeylerden biri de, anlaşılamayan cümleyi rasgele tercüme etmeye kalkmak ve yeni bir şey uydurmaktır. Bu durumun ne izahı ne de bahane ve özrü olur. Bir tercümede böyle durumların fazlaca ortaya çıkması, “her mütercim haindir” Latin atasözünü haklı çıkarıyor gibi. Yazarın: “Onun seciyesi üstündeki kıyasları, kendinizde arıyor ve buluyorsunuz..”³⁵ cümlesinin: ³⁶ إنك تبحث في نفسك فتجد القياس الذي يزيد على سجيته şeklinde tercüme edilmesi, acaba Arap okuyucuya ne anlatmak ister? Aslında yazarın Türkçe ifadesinin anlaşılması da hayli zor. Aslı zor olanı yorumlama imkanı da zor olunca, görüldüğü gibi ortaya garip bir manzara çıkıyor. O zaman, ana metni olduğu gibi tercüme etmekten başka çıkar yol olmaz. O tercümenin şöyle olabileceğini düşünüyorum: إنك تبحث في نفسك عن القياسات الموجودة على سجيته فتجدها.

Ancak bu tercümenin de yazarın amacına uygun olduğunu söylemek hayli zordur. Çünkü onun amacını anlayamadığımızı peşinen itiraf etmiştik.

Yazar bazen argo denecek türden ifadeler kullanır, bu ifadeleri amaç dilde bulma imkanı da olmayabilir. O zaman yine yoruma gitmek gerekir. Nitekim: “Ben şehirleri, sokakları, kahveleri dolduran seri malı insanlardan değilim.”³⁷ Cümlesinde geçen “seri malı insan” ifadesi insanlar tarafından pek kullanılmayan, sadece yazarın burada kullandığı bir ifade olsa gerek. Bunun Arapça veya başka bir dilde kullanıldığı da pek bilinmez. Mütercim buna pek dikkat etmez ya da dikkatinden kaçtığı için şöyle bir eksik tercüme yapar:

أنا لست بذلك الذي يملأ المدن والشوارع والمقاهي بعينات البضائع الأولى..³⁸

Bu tercümede birden fazla eksiklik mevcut. Ana metinde geçen “insanlar” kelimesi unutulmuş, “sokaklar” kelimesi yerine “caddeler” kullanılmış, “seri malı” kelimesine verilen karşılık sağlıklı değil ve “seri malı” kelimesi ana metinde sıfat olduğu halde, kaynak metinde mef’ul olmuştur. “Sokaklar” yerine “caddeler” kelimesi kullanılabilir, Arapçada bu mümkündür. Ancak, bir kelimenin unutulması, sıfatı –lüzumu yokken- başka şekle çevirmek ya da ana metindeki anlamı vermeyecek şekilde ifade etmek, yazarın da kabullenemeyeceği bir durum olsa gerekir.

TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR ÜZERİNDE BİR İNCELEME

Mütercimim, “*seri malı*” diye kullandığı Arapça kelime, “*bir iş yeri ya da fabrikanın ilk ürettiği nümüne mal*” anlamına gelir. Halbuki yazarın kastı bu olmasa gerekir. Yazar o ifadesiyle –sanırım- normal vasıfsız sıradan insanları kasteder. Tercümenin de buna göre yapılması gerekir. O zaman şöyle bir tercüme ortaya çıkması daha güzeldir:

أنا لست من الناس العادين الذين يملأون المدن والشوارع والمقاهي.

Tercümelerde bir başka zorluk da, birden çok anlam ifade eden kalıpları ve kelimelerin tercümesidir. Dikkat edilmeyince bakınız ne kadar yanlış bilgi aktarımı yapılmaktadır. Yazar: “*Bense, nişan alacağım yeri açıkça haber veriyorum. Bu bir avanstır*”³⁹ diyor. Burada geçen “*nişan almak*” kavramı ve “*avans*” kelimesinin birden çok anlamı vardır. Ancak, metinden, “*nişan almak*”tan amacın “*hedef olarak seçmek*”, “*avans*”tan maksadın ise, “*fırsat*” olduğu açıkça anlaşılmalıdır. Fakat ne yazık ki mütercim, “*nişan alma*”yı madalya alma, “*avans*”ı da kaparo olarak anlamış ve öyle tercüme yapmıştır. Yapılan Arapça tercüme şöyledir:

أما أنا، فسأبلغ صراحة عن المكان الذي أحصل منه على وسام. هذا عُربون...⁴⁰

Bu hatalı tercüme şu şekilde tashih edilebilir:

أما أنا، فسأبلغ صراحة عن المكان الذي أصوبُ نَحْوَهُ. هذه فُرْصَةٌ.

Mütercimler bazen, yazarın cümlelerini değil, cümlelerin yorumlarını tercüme ederler. Çünkü, cümlelerin neyi amaçladığı net olarak anlaşılabilir. Cümlelerin anlaşıldığı bir yerde, yazarın ifade tarzını, izah tarzını, ifade biçimini ya da cümleyi kurma biçimini değiştirmek, tercümesi yapılan metne ve yazarına sadakatsizliktir. Yazarın: “*Tesadüf bana, hakkınızda müthiş bir şey öğretti*”⁴¹ biçiminde kurduğu bir cümleyi; “*عرفتُ، بالصدفة شيئاً*”⁴²; “*فطبيعاً عنك.. tesadüfen, hakkınızda müthiş bir şey öğrendim*” şeklinde tercüme etmek ne derece doğrudur! Yazar dilemiş olsaydı, cümlesini bu şekilde de kurabilirdi. Ama o, kendi tercihi ve tarzı olan bir cümle biçimini tercih etmiştir. Onun bu tercihinin saygılı olmak esas olmalıdır.

10. KAVRAMLARIN TERCÜMESİ

Dillerde kullanılan kavramların tercüme edilmeleri çok zordur, zor olmasıyla birlikte çok da önemlidir. Bir kere kullanılan kavramın kendi dilinde ne anlama geldiği çok iyi bilinmelidir. Daha önemlisi, o kavramın kullanıldığı bağlam da iyi bilinmelidir.

Türkçede “*timarhaneye tıkmak*” olumsuz bir anlam ifade eder. “*Timarhanede yatırmak*” ise pek bilinmez. Bu ifadeye anlam verebilmek için, hangi bağlamda kullanıldığını bilmek gerekir. Timarhaneye yatırmanın amacı dostça ise, bunun anlamı tedavi etmektir. Düşmanca ise, bundan tedavi etmek anlamı değil, o insanı deliler arasına atarak işkence çektirmek anlaşılır. Bu noktada yazar şöyle der: “*Nevzat gibi gazete gazete gezip sizi timarhanemde yatıracığımı yazmıyorum.*” Yazarın bu ifadesini kullandığı bağlamı da göz önün alıp düşündüğümüzde, Nevzat’ın iyi niyetli olmadığını, birisine ceza vermek için onu timarhaneye tıkmak istediğini anlıyoruz. Arapça tercüme de ona göre yapmalıyız. Bu ince noktayı anlayamazsak işte şu hatalı tercüme şekli ortaya çıkar:

İLYAS KARSLI

أنا لستُ مثل نوزاد، أمرٌ على الصحف صحيفةً صحيفةً لأقول إنني سأعالجك في مستشفى العقلية.⁴³

Bu metnin tercümesi şöyledir: “Ben Nevzat gibi değilim, seni akıl hastanesinde tedavi edeceğimi söylemek için gazete gazete gezerim.” Yazarı söylediği bunun tersinedir ve şöyle tercüme yapılması daha uygundur:

أنا لست أكتب مثل نوزاد ولا أمرٌ على الصحف صحيفةً صحيفةً لأقول إنني سأدخلك في مستشفى المجانين.

Bu tercümelerde, akıl hastanesi ile tımarhane arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Tercümede bazen de baskı hataları araya girmek suretiyle, farklı anlamlara yol açar. Bu durum Arapçada daha sık rastlanan bir olaydır. Yazar: “*İnsan kaderini bir rüya gibi uykuda bulur*” der. Bu düşüncenin tercümesinin:

⁴⁴ قَدْرُهُ بجد الإنسان قُدْرَةً في النوم كالرؤيا şeklinde olması anlaşılır gibi değil. Çünkü çok basit bir cümle. Burada ki problemin, metinde geçmesi gereken قَدْرُهُ - “kaderini” kelimesinin baskı hatası olarak قُدْرَةً şeklinde basılmasındandır. Ancak, durumun böyle olduğunu okuyucu bilemez. Çünkü onun elinde eserin Türkçesi yoktur. Öyleyse mütercimler, tercümelerinin baskı kalitelerinin de kontrol etmek zorundadırlar. Çünkü sonunda fatura onlara mal edilecektir.

Tercümede, bunların dışında da birçok hata mevcuttur. Biz bunların bazıalarını sadece zikrederek incelememizi bitireceğiz.

Sayfa:	Türkçesi:	hatalı kullanım:	olması gereken:
92	surat	الشكل	وجه
24	birdenbire	مباشرة	فجأة
28	oturursunuz	إجلسوا	تجلسون
38	kabul edebilir miyiz?	توافق	أنوافق
42	Gök gürültüsü	برقًا	رعدًا
43	yüz bin adam	ألف رجل	مائة الف رجل
45	şişti	إنحشر	إنفخ
45	hatıralarını	ذكرياتك	ذكرياته
52	kırk kere	ألف مرة	أربعين مرة
57	bir düşünün bakalım	فلنفكر	فلنفكروا
70	teselli etmek	تسرية	تسليّة
69	kurtar	تنقذوني	أنقذ
82	şahsınıza	أشخاصنا	شخصك

Sonuç:

Tercüme işi zor bir iştir. Böyle bir işe kalkışmak gerçekten çok büyük bir cesaret ister. Bu cesareti göstermek herkesin kârı olmamalıdır. Tecrübesi

TÜRKÇE-ARAPÇA ÇEVİRİLERDE YAPILAN HATALAR ÜZERİNDE BİR İNCELEME

az olan mütercimlerin bu işe soyunmaları pek sağlıklı netice vermemektedir. Nitekim yapılan bazı tercümelere bakınca bunu açıkça görmekteyiz.

Bunları söylemekten kastımız, bu tür tercümelere yapılmaması değil, aksine çok sağlıklı yapılmasını arzu etmektir. Bunun yolu da yapılan tercüme-yi o dilleri bilen diğer uzmanlara kontrol ettirmek veya bu işi bir komisyon hâlinde yapmaktır.

Edebî eserlerin yabancı dillere mutlaka tercüme edilmesi gerekir. Bu işi fertlerin kişisel çabaları yerine, bazı kuruluşların ya da devletin ilgili birimlerinin yapması mutlaka çok iyi sonuçlar verecektir. Edebîyat ve kültürümüzün evrensel hâle gelip, daha iyi bilinmesi için, devletin ilgili kurumları bir an önce harekete geçerek bu tercüme işini en iyi şekilde gerçekleştirmeleri gerekir. Türk kültürünün ihracı ve yabancılar tarafından bilinmesinin en sağlıklı ve kalıcı yolunun bu olduğu ilgililer tarafından göz ardı edilmemelidir.

Türkçeden sadece Arapçaya değil, diğer dünya dillerine yapılan tercüme-lerin de çok olduğu söylenemez. Bu konunun, ilgili devlet kuruluşlarının gündeminde ilk sırayı alması için gerekli girişimlerde bulunulması ve ilgiyle takip edilmesi gerekir.

¹ Bunlar, İbnu'l-Kayyim, Necib Mahfuz, Emîn Ma'lûf... gibi müelliflerin eserleridir.

² Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak*, s.13.

³ Muhammed Harb, *Halku İnsân*, s.18.

⁴ Kısakürek, *a.g.e.*, 13.

⁵ *a.e.*, 13.

⁶ Harb, *a.g.e.*, 18.

⁷ Kısakürek, *a.e.*, 14

⁸ Harb, *a.g.e.*, 19.

⁹ Kısakürek, *a.g.e.*, 25.

¹⁰ Harb, *a.g.e.*, 26.

¹¹ Arapça metinde tâ-i merbûtanın noktaları düşerek ayrı bir hata oluşmuştur. Ancak, bu durumun baskı hatası olduğunu düşünüyoruz.

¹² Kısakürek, *a.g.e.*, 24.

¹³ Harb, *a.g.e.*, 26.

¹⁴ Kısakürek, *a.g.e.*, 28.

¹⁵ Harb, *a.g.e.*, 29.

¹⁶ Kısakürek, *a.g.e.*, 32.

¹⁷ Harb, *a.g.e.*, 31.

¹⁸ Kısakürek, *a.g.e.*, 65.

¹⁹ Harb, *a.g.e.*, 53.

²⁰ *a.e.*, 34.

²¹ Harb, *a.g.e.*, 32.

²² Kısakürek, *a.g.e.*, 34.

²³ Harb, *a.g.e.*, 32.

²⁴ Kısakürek, *a.g.e.*, 34

²⁵ *a.e.*, 43.

²⁶ Harb, *a.g.e.*, 39.

²⁷ *a.e.*, 95.

²⁸ Kısakürek, *a.g.e.*, 37.

²⁹ Harb, *a.g.e.*, 34.

- ³⁰ Kısakürek, *a.g.e.*, 60.
³¹ Harb, *a.g.e.*, 50.
³² Kısakürek, *a.g.e.*, 67.
³³ Harb, *a.g.e.*, 54.
³⁴ *a.e.*, 56.
³⁵ Kısakürek, *a.g.e.*, 80
³⁶ Harb, *a.g.e.*, 63.
³⁷ Kısakürek, *a.g.e.*, 72
³⁸ Harb, *a.g.e.*, 58.
³⁹ *a.e.*, 85.
⁴⁰ *a.e.*, 67.
⁴¹ Kısakürek, *a.e.*, 111.
⁴² Harb, *a.g.e.*, 84.
⁴³ *a.e.*, 67.
⁴⁴ *a.e.*, 56.

MUHAMMET TASA

NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN TALÂ'İ'U'L-FECR ADLI ROMANI
Muhammet Tasa *

Özet: Bu çalışmada, Necîb el-Kîlânî'nin hayatı, eserleri ile *Talâ'i'u'l-Fecr* adlı romanı, kahramanlar, olaylar, modern anlatım teknikleri, tasvirler ve dil açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Roman, Mısır Edebiyatı, Necîb el-Kîlânî, Talâ'i'u'l-Fecr.

Talâ'i' al-Facr by Najîb al-Kîlânî

Summary: The present study has dealt with Najîb al-Kîlânî's life, his Works and especially his novel *Talâ'i' al-Facr* in terms of events, characters, modern narrative techniques and language.

Keywords: Novel, Egyptian Literature, Najîb al-Kîlânî, *Talâ'i' al-Facr*

* Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (mhtasa@hotmail.com).

NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN TALÂ'Î'U'L-FECR ADLI ROMANI

Necîb el-Kılânî¹ tarafından kaleme alınan *الفتح طلوع* özgün adlı, Şafak Akıncıları ismiyle Türkçeye çevrilen roman², 1807 yılında İngilizlerin bozguna uğraması ve işgal ettikleri Mısır'ı tahliye etmeleriyle sonuçlanan tarihi olayları konu edinen bir eserdir. Yirmi altı bölüm hâlinde telif edilen bu roman, 256 sayfadan oluşmaktadır. Bu çalışmada esas alınan romanın ikinci baskısı, 1970 yılında Muessesetu'r-Risâle tarafından yapılmıştır.

Necîb el-Kılânî, h. 1350/m. 1931 yılında bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak Mısır'ın el-Ğarbiyye iline bağlı olan Şerşâbe köyünde doğmuştur. H. 1369/m. 1950'de Tanta'da liseyi bitirmiş, Kahire Üniversitesi Tıp Fakültesine kayıt olmuştur. H. 1375/m. 1955'de üniversite son sınıf öğrencisi iken görüşleri nedeniyle tutuklanmış ve on yıl mahkumiyet cezası almıştır. Askerî tutukevinde ve Asyût hapisanesinde çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. H. 1378/m. 1958 yılında sağlık nedenleri ile serbest bırakılmış, böylece eğitimini sürdürebilmiştir. H. 1379/m. 1959 yılında Tıp fakültesinden diplomasını almış ve doktor olarak çalışmaya başlamıştır. Bu arada öyküler, romanlar ve tiyatro eserleri telif etmiştir. Daha sonra h. 1385/m. 1965'de yeniden tutuklanmış, h. 1387/m. 1967 yılı Haziran bozgunu sonrası salıverilmiştir³.

Vefatından bir yıl önce hastalanan Necîb el-Kılânî, Riyâd'da ihtisas hastanesinde bir yıl tedavi görmüş h. 1415 yılı Şevvâl ayında (Mart 1995) vefat etmiştir. Cenazesi Mısır'da defnedilmiştir.

Verdiği eser sayısı ve çeşitliliği açısından çağdaş İslâmî edebiyatçıların önde gelenlerindedir. Öykü, roman, şiir, eleştiri, fikir ve tıp alanlarında 70'den fazla eser vermiştir. Yazılarında yetenekli bir edib, anlatım sanatlarını iyi kullanan usta bir kalem, insânî ve İslâmî değerlerden iyilik, erdem ve hoşgörüyü davet eden biridir. Yazarın kitapları incelendiğinde, Müslüman milletlerin ve İslam dünyasının sorunlarıyla ilgilendiği ortaya çıkmaktadır.

Yazarın en verimli alanı, roman dünyasıdır. *Nûrullah*, *Kâtîlu Hamza*, *Ömer Yazheru fi'l-Kuds* gibi romanlarında İslam tarihinden esinlenmiştir.

Günümüz Müslümanlarından esinlendiği romanları da vardır. *Azrâ'u Cakarta*, Müslüman Endonezya halkı ile komünistler arasındaki savaşı konu edinmektedir. *'Amâlikatu's-Şimâl*, Nijerya'daki Müslümanların sorunlarını ele almaktadır. Romanlarında dünyanın değişik köşelerinde yaşayan Müslümanların sorunlarına değinen bu yöntem, el-Kılânî'ye özgü bir yöntemdir ve yazar bu üslûbun öncüsü olmuştur. Her ne kadar Muessesetu'r-Risâle, yazarın tüm eserlerini yeniden basmış olsa da, bazı kitaplarının baskılarını bulmak çok zordur. Eserleri alanlarına göre şöyle sıralanabilir. Tespit edilebilenlerin yayın tarihleri de verilmiştir:

1- Romanları:

1- *Nûrullah* 1⁴, 2- *Nûrullah* 2, 3- *et-Tarîku't-Tavîl*, 4- *el-Yevmu'l-Mev'ûd*, 5- *Kâtîlu Hamza*, 6- *Mevâkibu'l-Ahrâr*, 7- *en-Nidâ'u'l-Hâlid*⁵, 8- *Demun li Fatîri Suhûn*⁶, 9- *Azrâ'u Cakarta*⁷, 10- *Leyâlî Turkistân*⁸, 11- *'Amâlikatu's-Şimâl*⁹, 12- *ez-Zillu'l-Esved*¹⁰, 13- *Leyâlî's-Suhâd* (1984), 14- *Ricâl ve Zi'âb*, 15- *Fî'z-Zalâm*, 16- *Leylu'l-Hatâyâ*, 17- *Leyl ve Kudbân*

MUHAMMET TASA

(*Leylu'l-'Abîd*)¹¹ 18- *Ra'su's-Şeytân*, 19- *'Azrâu'l-Karye*, 20- *Ellezîne Yahterikûn*, 21- *er-Rabî'u'l-'Âsîf*, 22- *Talâ'i'u'l-Fecr*, 23- *Ardu'l-Enbiyâ'*, 24- *Ömer Yazheru fî'l-Kuds*, 25- *Rihletun ila'llah*, 26- *Ramadân Habîbî*, 27- *'Alâ Ebvâbi Hayber*, 28- *Hamâmetu Selâm*, 29- *Hikâyetu Câdi'llah*, 30- *Î'tirâfâtü Abdi'l-Mutecellî*, 31- *Îmra'etu 'Abdi'l-Mutecellî* (1992), 32- *Meliketu'l-'Îneb*, 33- *Kadiyyetu Ebi'l-Futûh eş-Şarkâvî*, 34- *Memleketu'l-Bel'ûtî*, 35- *Ehlu'l-Hamîdiyye*, 36- *er-Racul Ellezî Âmen*, 37- *İbtisâmetun fî Kalbi Şeytân*, 38- *Likâ'un 'inde Zemzem*, 39- *er-Râyâtü's-Sevdâ'*, 40- *Emîratu'l-Cebel*, 41- *el-Ke'su'l-Fârîğa*.

et-Tarîku't-Tavîl'in 3. baskısı, *Fi'z-Zalâm* ve *el-Mucteme'u'l-Merîd* adlı eserleri *Veżâratu't-Terbiye*, *el-Yevmu'l-Mev'ûd*'un ikinci baskısı *el-Meclisu'l-A'lâ li Ri'âyeti'l-Funûn ve'l-Âdâb* ödülleri almıştır¹².

2- Hikâye Kitapları:

1- *'Inde'r-Rahîl*, 2- *el-'Âlemu'd-Dayyik*, 3- *Mev'idunâ Ğaden*, 4- *el-Kâbûs*, 5- *Hikâyâtü Tabîb*¹³, 6- *Dumû'u'l-Emîr*, 7- *Fârisu Hevâzin*.

3- Otobiyografik Romanları:

1- *Lemehât min Hayâtî 1*, 2- *Lemehât min Hayâtî 2*, 3- *Lemehât min Hayâtî 3*, 4- *Lemehât min Hayâtî 4*, 5- *Lemehât min Hayâtî 5*, 6- *Lemehât min Hayâtî 6*.

4- Tiyatro Eserleri:

1- *'Alâ Esvâri Dimeşk*, 2- *el-Cenerâl 'Alî*, 3- *Muhâkemetu'l-Esvedî'l-'Ansî*, 4- *el-Vechu'l-Muzlim li'l-Kamer*.

5- Şiir Kitapları:

1- *Nahve'l-'Ulâ*, 2- *Keyfe Elkâk*, 3- *'Asru's-Şuhedâ*, 4- *Eġâni'l-Ğurebâ'*, 5- *Medînetu'l-Kebâir* (1988), 6- *Muhâcir*, 7- *Uġniyyâtü'l-Leyli't-Tavîl*, 8- *Lu'lu'etu'l-Halîc* (Bu eser yarım kalmıştır.)

6- Tıp Eserleri:

1- *ed-Devâ'u Silâhun zû Haddeyn*, 2- *Kissatu'l-Aydiz*, 3- *es-Sekâfetu's-Sihhiyye*, 4- *Mustakbelu'l-'Âlem fî Sihhati't-Tifl*, 5- *es-Savm ve's-Sihha*, 6- *Ri'âyetu'l-Musinnîn fî'l-İslâm*, 7- *Fî Rihâbi't-Tibbi'n-Nebevî*, 8- *ed-Dînu ve's-Sihha*, 9- *el-Ğizâ'u ve's-Sihha*, 10- *et-Tifû'id*, 11- *ed-Difteryâ 'Aduvvu't-Tufûle*, 12- *el-Cedriyyu ve'l-Cedîriyyu*, 13- *et-Tahsînu Vikâyetun li Tiflik*, 14- *İhteris min Daġti'd-Dem*.

7- Diğer Eserleri:

1- *Medhal ile'l-Edebi'l-İslâmî*, 2- *Âfâku'l-Edebi'l-İslâmî*, 3- *Rihletî ma'a'l-Edebi'l-İslâmî*, 4- *Tecrubeti'z-Zâtiyye fî'l-Kıssati'l-İslâmiyye*, 5- *Havle'l-Mesrahi'l-İslâmî*, 6- *el-Kıssatu'l-İslâmiyye ve Eseruhâ fî Neşri'd-Da've*, 7- *Edebu'l-Etfâl fî Dav'i'l-İslâm*, 8- *Nahve Mesrahin İslâmî*, 9- *el-İslâmiyye ve'l-Mezâhibu'l-Edebiyye* (1962), 10- *et-Tarîk ilâ İttihâdin İslâmî*, 11- *el-İslâm ve Haraketu'l-Hayât 1*, 12- *el-İslâm ve Haraketu'l-Hayât 2*, 13- *Havle'd-Dîn ve'd-Devle*, 14- *Tahte Râyeti'l-İslâm* (1979), 15- *Nahnu ve'l-İslâm*, 16- *es-Sekâfetu fî Dav'i'l-İslâm*, 17- *İkbâl eş-Şâ'iru's-Sâir*, 18- *Şevkî fî Rakbi'l-Hâlidîn*, 19- *el-Mucteme'u'l-Merîd*, 20- *el-İslâm ve'l-Kuve'l-*

NECÎB EL-KÎLÂNÎ'NİN TALÂ'Î'U'L-FECR ADLI ROMANI

Mudâdde, 21- *el-Edebu'l-İslâmî Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, 22- *A'dâu'l-İslâmîyye*.

İkbâl eş-Şâ'iru's-Sâir ve *Şevkî fî Rakbi'l-Hâlidîn* de *Veżâratu't-Terbiye* ödülü alan eserlerdendir¹⁴.

Yazar İslâmî edebiyatın öncüsü olmakla birlikte *Ra'su'ş-Şeytân*, *en-Nidâ'u'l-Hâlid* ve *er-Rabî'u'l-'Âsif* gibi birtakım romanlarında İslâmî terbiye sınırlarını aşmakla itham edilmiştir. el-Kîlânî bu konuda. "Bizim cinsiyet konusundaki görüşümüzse, her şeyin bir edep dairesinde açıkça işlenmesi sır ve gizlilik kalmaması tarzındadır" diyerek kendisini savunmaktadır¹⁵.

Roman şöylece özetlenebilir:

Mısır'ın İskenderiye şehrine çıkarma yapan İngilizler, bu şehri kolayca ele geçirdikten sonra, Hammâd şehrine yönelmişlerdir. Bölgedeki Murat Paşanın komutasındaki güçlere ani bir baskın yapmayı planlayan İngiliz kuvvetleri komutanı Freezer, aldığı istihbaratı Murat Paşaya ileten Maskeli'yi hesaba katmamıştır.

Mısırlıların nasıl olup da İngiliz savaş planlarını önceden öğrenebildikleri, Freezer'in kafasını meşgul ediyordu. Sorunun çözümü için 566 nolu casus Kattân Paşa ile görüşen komutan, hakkında hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı Maskeli lakaplı bir kahramanın adını öğrenmiştir.

Bu arada Tâhir Beyin büyük oğlu Muhsin, Âsım Beyin kızı Vidâd'a gönül vermesi nedeniyle savaşı ve çevresindekilerin kendisine savaşa katkı sağlamasına dair beklentilerini önemsemeyen bir kişiliğe sahiptir. O kendi hayal aleminde gezmektedir. Bu tavrından hoşlanmayan babası sert ve kırıcı bir uyarıcı, annesi ise baba ile oğlu arasında bir arabulucu rolündedir.

Tâhir Beyin küçük oğlu İbrâhîm ise savaş alanından evine geldiğinde annesinin savaşa dair sorularını felsefi ve sosyal açıdan cevaplayan kültürlü biridir. İbrâhîm aynı zamanda savaşa katılmadığı için abisiyle tartışmaktadır.

Aynı zamanda Ermeni asıllı İngiliz casusu Kattân Paşa gelen gizli bir emir üzerine, savaşla ilgili önemli kararların alındığı Tâhir Beyin evine kızını gelin olarak göndermenin yollarını aramaktadır. Sonunda Tâhir Beyin bir türlü ödeyemediği borçları onun en önemli kozu olacaktır.

İngilizlerin ülkelerinden atmak amacıyla Zağlul Mescidindeki yapılan toplantıya katılan Tâhir Beyin aklı, Kattân'ın anlaşılmaz teklifiyle epeyce karışıktır.

Toplantı sonrası evine dönen Tâhir Bey, abisinin tutumunu eleştirmesiyle başlayan iki oğlu arasındaki tartışma üzerine gelmiştir. Olaya müdahale ettikten sonra Kattân'ın teklifini ailesine açar.

Bu sırada Tâhir Bey ile görüşmeye gelen Selanikli Ali Bey, çevre illerde yaptığı çalışmaları, Kahire'deki temaslarını ve genel durumu anlatmaktadır. Farklı görüşlerin tartışıldığı bu görüşmede savaş plan ve hazırlıklarını tekrar gözden geçirirler.

MUHAMMET TASA

Yetişkin bir genç kız olan Ruz, hayallerine dalmışken babasının kendisini, Muhsin dururken İbrâhîm'le evlendireceğini açıklamasını tereddütle karşılamış ve babasının düşüncelerini anlamaya çalışmaktadır. Aynı gün İngiliz Konsolosu Mr. Petrochi ile babası Ruz'u ikna etmeye çalışmaktadır.

Güçlü ikna yetenekleriyle Vidâd'la nişanlanmayı başaran Muhsin, savaş nedeniyle düğününü görememişti. Nişanlısıyla sık sık buluşan Muhsin hakkında Vidâd'ın tereddütleri artmaktaydı. Her kaptan su içen, ülkesi tehlikedeyken kadınlarla vakit geçiren birine nasıl güvenilebilirdi? Bu duygular içerisinde olan Vidâd bir akşam gizlice bulunduğu nişanlısıyla kaygılarını tartışırken her ikisi de İngilizler tarafından esir alındılar.

Esaret acısını tadan Muhsin'e yapılan işkenceler zaten savaştan habersiz bu delikanlıdan İngilizlerin alacağı bir bilgi olmadığını ortaya koyarken, kişiliği üzerinde çok önemli ve olumlu bir etki yapmıştı. Muhsin'deki kişilik gelişimi ona, düşmanı öğretmiş, ülke savunmasının değerini kavratmıştı. Tâhir Beyin esirlerin serbest bırakılması konusunda İngilizlere yaptığı girişimler de sonuçsuz kalmıştı.

General Vaycop komutasındaki İngiliz güçleri Reşîd'i işgal etmişler, hiçbir direnişle karşılaşmamışlardı. Ama elde ettikleri şehre yerleşmeye çalışan İngilizlerin üzerine Reşîd'in tüm kapı ve pencerelerinden kurşun yağdı. Arkalarında epeyce ölü ve esir bırakarak şehri boşaltmak zorunda kaldılar. Reşîd'in bu zafer haberi Mısır'ın her köşesine ulaştı ve direniş cesaretini artırdı.

Reşîd halkı zaferlerini kutladılar. Ama herkes düşmanın yeniden saldıracağını çok iyi biliyordu. Dolayısıyla savaş hazırlıkları devam etti. Tâhir Beyin karşısına dikilen Kattân Paşanın baskıları sonrası İbrâhîm'le Ruz'un derhal evlendirilmesi kararlaştırıldı. Paşa evine giderken önemli bir sorunu halletmenin rahatlığı içerisinde olması gerekirken, kızını sonu belirsiz bir maceraya atmasının kaygılarını dillendiren kendine özgü felsefi düşünceleri müzakere ederek rahatlamaya çalışmaktadır.

Tâhir Beyin hanımı esir oğlu Muhsin adına gözyaşı dökerken İbrâhîm'in düğün sevinciyle karşılaşmış, düğün ferahlığı ile matem havasını bir arada yaşamaktadır. İbrâhîm ise anı evlilik nedeniyle ne yapacağını bilmez bir halde iken Ruz, babasının omuzlarına yüklediği kutsal görev ile evlilik sorumluluğunu nasıl dengeleyebileceğini sorgulamaktadır.

Sonunda evlilik pürüzsüz atlatılmıştı. Kaynana gelininden memnun, Ruz hapisneden çıkmış, özgürlüğüne kavuşmuş gibiydi. İbrâhîm ise çok mutluydu. Ama birkaç gün sonra İbrâhîm "şehirde bir göreve" gitmeye yani savaş hazırlıklarına başlamıştı.

Düşman çadırında bağlı bir esir olan Muhsin bir gün çadır yakınlarında dikkatsizce konuşan İngiliz komutanların konuşmalarından Kattân Paşanın casusluk yaptığını ve kızı Ruz'u bu amaçla kardeşiyle evlendirdiğini ama Ruz'un başarılı olmadığını öğrenerek şok olur.

NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN TALÂ'İ'U'L-FECR ADLI ROMANI

Kattân Paşa, kayda değer istihbarat edinemeyen kızını tokatlayacak kadar baskı uygular. İbrâhîm ise ailesine vaat ettiği sürprizi getirmiş, kardeşi Muhsin'i esaretten kurtarmıştır. Amacının casusluk olduğunu tesadüfen öğrendiği Ruz'u babasının evinde gören Muhsin ise ailesinin huzurunu bozmak veya ihaneti örtmek arasında kararsız kalmış, sonunda bir süre Ruz'u gözletmeye karar vermiştir.

Muhsin ve Vidâd'ı kurtarma planı, batı yakasından bir grubun oyalama ve taktik amaçlı saldırısı, bu arada da kanal tarafından sessizce esir çadırlarına ulaşarak kurtarılmaları üzerine kurulmuştu. Çadırda Vidâd'la geçmişini yeniden sorgulamakla meşgul Muhsin kurtarılmış, ama Vidâd'ın çadırını bulamadan geri dönmek zorunda kalmışlardı. Tutsaklıktan kurtulan Muhsin'de kişilik gelişimi olmuş, artık savaşa ve saldırılara katılan bir asker haline gelmişti. Muhsin iç dünyasındaki değerlendirmeler sonunda, kendisini aşağıladığını gerekçe göstererek evlilikten vazgeçti.

Casusluk sorununu kardeşi İbrâhîm'in mutluluğunu gölgelemeden çözmeye çalışan Muhsin, Maskeli imzasını kullanarak Kattân Paşaya evden çıkmaması, casusluktan vazgeçmesi ve servetinin yarısını direnişçilere bağışlaması koşuluyla kendisini deşifre etmeyeceği uyarısını yapan bir mektup gönderdi. Mektubu okuduğunda dengesi bozulan Kattân, çalınan kapı açıldığında karşılaştığı kızıyla bir kez daha sarsılacaktı. Kızına da benzer bir mektup gönderilmişti.

Muhsin'in bu kurnaz yöntemi etkisini göstermiş, Kattân evinden çıkmaz ve kimseyle görüşmez, Vidâd ise, sebebini açıklayamadığı korku ve kaygılara av olmuştu. Ama hasis Kattân parasına kıyamadı.

Kahire halkı İngiliz düşmanıyla ilgileniyor ama Reşîd halkı savaşın iyice yaklaştığını daha iyi hissediyordu.

Büyük savaşa hazırlanan Reşîd ileri gelenleri, yeni savaşta taktik değiştirmeyi kararlaştırdılar. Saldırı ve savunma güç ve planlarını tekrar tekrar gözden geçirerek bu kez açık alanda savaşma kararı aldılar. Savaşın malî giderlerini karşılamak üzere zenginlerin desteğini temin etmeye uğraştılar. Savaş boyunca Maskeli'nin Reşîdlilerin gönüllerinde ve İngilizlerin kalplerinde uzun vadeli ve çok yönlü etkisi olmuştu. Hatta İngilizler onu bir efsane olarak görmüş ve direniş hareketinin sembolü zannetmişlerdir.

İngiliz topçu saldırısı başlamıştı. Reşîd ordusunun sağ kanadını Maskeli komuta ediyordu. Aynı gün Kattân Paşaya Maskeli imzasıyla gelen mektup servetinin yarısını direniş hareketine bağışlamadığı için son bir uyarı yapmaktadır. İngilizlerin başarılı olmalarını dileyen Kattân, bir ara şehrin dışına çıkıp İngilizlerin saflarına bile katılmayı düşünse de başaramadı. Murat Paşa zor durumdaki Reşîdlilere destek sağlamak için düşman saflarına arka cepheden hücum etti. Kazanma iradesi zayıflamayan her iki taraf arasındaki savaş amansız bir biçimde devam etti. Hizmetçi, İngilizlerin geri çekilmeye başladıkları haberini getirince Kattân deliye dönmüştü. Geri çekilen düşman kuvvetlerine yaralarını sarma fırsatı vermek istemeyen direniş güçleri saldırılarını sürdürdüler. Maskeli ordusu

MUHAMMET TASA

da yılmadan savaşırken İngilizler Maskeli üzerine yoğun ateş açtılar. Maskeli yere yıkılmıştı. Komutayı Ahmed Asım Beyin oğlu Hasan devraldı. İngilizler bir anlaşma yaparak Mısır'ı tahliye etme kararı aldılar. Vidâd'ı Hasan bulmuş ve Reşîd'e getirmişti. Aralarında yeni bir sayfa açılıyordu.

Ağır yaralı olarak eve getirilen İbrâhîm'i gören Ruz çılgına dönmüştü. Ama asıl kaygısı Maskeli'nin İbrâhîm olduğunu öğrenmesiyle başladı. Durumu fark eden Muhsin, mektupları gönderenin aslında kendisi olduğunu ve masum olduğunu bildiğinden kendisine zarar vermediğini söyleyerek Ruz'u rahatlatmış. İbrâhîm'i tedavi eden Yunan doktor, yaralının iyileşeceğini belirterek aileyi teselli ederken, Kattân Paşanın ölüm döşğinde can çekiştiğini belirten bir haber geldi.

Reşîdilerin zaferi sonrası Maskeli'nin kendisini darağacı ilmeğine götüreceğini düşünen Kattân zehir içerek intihar etmeyi tercih etmişti. Yanına gelen Ruz'dan mektubu gönderenin Muhsin olup kendisine zarar vermeyeceğini öğrenince bir kez daha kahrolmuş. Ama zehir etkisini göstermişti.

Doktor yalan söylemişti. İbrâhîm sadece üç gün yaşadı. Artık şehitlikte bir de Maskeli'nin kabri vardı. Bir buçuk ay sonra Tâhir Beyden evine dönme izni isteyen Ruz'a "...odana dön! Muhsin senden başkasıyla evlenemez." cevabını verilince, Ruz gözyaşlarıyla başını önüne eğdi.

Romadaki tüm olaylar gerçek tarihle de örtüşen 1807 yılında geçmektedir. Mekân ise, yine gerçek tarihle örtüşerek Mısır'ın söz konusu tarihte ilk işgalinin yapıldığı sınır kapısı ve liman şehri İskenderiye ile yine kıyıya yakın Reşîd kenti ayrıca kısmen de bu şehirlerin civarlarındaki tepeler, Hammâd ve Demenhûr şehirleri etrafında geçmektedir. Kahire de adı geçen şehirlerdendir. Bu şehirlerin haritadaki yerleri incelendiğinde mekân seçimindeki başarı ve gerçekçilik kendini belli etmektedir.

Sa'îd, Şubra, Seyyidî Mendûr tepesi ve mescidi, Ebû Kîr yolu, Dehlizul-Melik caddesi, 'Urâbî mescidi, Nil kıyısı da eser içerisinde mekân görevlerini üstlenmişlerdir.

"Necîb el-Kîlânî'de mekân atmosferi ve zaman seçimi, roman çatısında, özellikle de İslâmî realizm aşamasında önemli bir yer tutar. Öyle ki gerek zaman gerekse mekân -deyim yerindeyse- romadaki temanın belirginleşmesine katkı sağlayan bir biçimde kişilere, olaylara ve toplumun yaşadığı insanî sorunlara anlamlar yükler, bu unsurlarla etkileşim gösterir ve bu vesileyle geleceğin canlandırılması ya da düşünülmesine yol açar¹⁶ⁿ

Genel olarak yazarın eserlerinde görülen bu özellik, *Talâ 'i u'l-Fecr* için de söz konusudur. Roman kurgusunda İngilizlerin Mısır'ı İskenderiye'den başlayarak fiilen işgal ettikleri zaman diliminin seçilmesi, realizmin açık göstergesidir. Mekân için de aynı tespit geçerlidir. Bu özellik, kurguda zaman ve mekân seçiminin başarısını vurgulamakla birlikte, etkileyciliğini de belirgin biçimde artırmaktadır. Tarihte gerçekten işgal edilmiş topraklarda, gerçek zamana denk düşen bir zamanlama ile okunan roman, okuyucuya sürükleyici bir metin sunarken, okuyucuyu gerçekten o dönemde yaşıyormuş gibi realitenin içine çekmektedir.

NECÎB EL-KÎLÂNÎ'NİN TALÂ'Î'U'L-FECR ADLI ROMANI

Romandaki olay örgüsü son derece sağlam ve başarılıdır. Yirmi altı bölümden herhangi birini eksiltmek, romanın kurgusunun allak bullak olması sonucunu doğuracaktır. Ayrıca her bir bölümün içerisindeki olaylar dizisinden birisinin çıkartılması ileriki bölümlerdeki olayların anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

Roman kahramanları şöyle incelenebilir:

Maskeli, maske takarak kimliğini gizleyen bir kahramandır. En önemli özelliği İngiliz karargahında savaşla ilgili alınan kritik kararların istihbaratını edinerek, direniş cephesi komutanlarından ilgilileri tehlike gelmeden uyarması ve tedbirli olmalarını sağlamasıdır. Maskelinin bu görevi başarı ile yürütmesi, donanımlı işgal güçlerine karşı amatörce savaşan direniş güçlerine düşmanla baş edebilme cesareti vermiştir. Dolayısıyla kimliği meçhul bu karakter bir halk kahramanına dönüşmüştür. Romanın son bölümünde ortaya çıkacağı üzere maskeli, aslına Tâhir Beyin oğlu İbrâhîm'den başkası değildir. İngilizlerin bozgunu ile biten son savaşta da aktif bir rol oynayıp yaralanacak ve şehit olacaktır.

Tâhir Bey, Reşîd'in ileri gelenlerinden ve yöneticilerindedir. Türk asıllıdır. Direniş hareketinin önemli simalarındandır. Aslında oğlu olan Maskeli'nin gizli bir mimarıdır. Hareketin beyin adamı olduğu İngilizlerce de tespit edilmiştir. Merhametli kişiliği nedeniyle altında kaldığı borç batağı Kattân Paşa tarafından istismar edilerek, oğlu İbrâhîm'i, gerçekte bir ajan olarak görevlendirilen Ruz'la evlendirmek zorunda kalmıştır.

Muhsin, Tâhir Beyin büyük oğludur. Kadınlara ve eğlenceye düşkün zayıf karakterli bir tiptir. Hatta bu zafiyeti savaşı bile ciddiye almamasına yol açmış, en yakın çevresinin tepkisini çekmiş, durumun farkında olan halkın da ailesini eleştirmelerine yol açmıştır. Muhsin roman boyunca karakter gelişimi yaşayan ön önemli kahramandır. Zevkleri uğruna savaşı bile umursamayan bir kişilik, esirlik acısını tadınca, düşman kelimesini çok iyi derecede kavramış, kurtuluşu sonrası gönüllü bir askere dönüşmüştür.

İbrâhîm, Tâhir Beyin küçük oğludur. Buna rağmen abisinin olumsuz karakterinin tam tersi bir kişiliğe sahiptir. Ahlak zafiyeti olmamasıyla birlikte üstün özelliklere sahiptir. Savaşa aktif destek vermektedir. Son derece kültürlüdür. Yapılan savaşların gerekçelerini yüzeysel olarak değil, çok yönlü olarak değerlendirecek kadar olgun biridir. Aslında Maskeli kendisidir.

Kattân Paşa, Ermenî asıllı bir göçmendir. Mısır'a yerleşmiş ve tefecilikle uğraşmıştır. İngiliz işgali sırasında İngilizlerin 566 no ile andığı bir casustur. Kızı Ruz'u işbirlikçisi İngilizlerin emriyle ajanlık etsin diye Tâhir Beyin oğlu İbrâhîm'le evlendirmiştir.

Ruz, Kattân Paşanın kızıdır. Babasının narin omuzlarına zorla yüklediği göreve rağmen, üzerinde doğup büyüdüğü ülkeye ihanet etmemiştir.

Selanikli Ali Bey, roman için mekân olarak seçilen Reşîd şehrinin, zaman olarak seçilen 1807 yılındaki valisidir. Şehri İngiliz tehdidi ile yüz yüze kalınca, savunma için ellerinden geleni esirgememektedir. Daha çok Kahire başta olmak üzere çevre illerle dayanışma temas ve hazırlıklarında

MUHAMMET TASA

olmak üzere direniş hareketinde faal görevler yürütmektedir. Görevinin önemini dikkate alarak Tâhir Beyle sürekli irtibat halindedir.

Romanda ikincil kahramanlar da yer almaktadır.

Murat Paşa, Hammâd bölgesinden sorumlu halk ordusunun komutanıdır. Direniş hareketinin düzenli orduya yakın en önemli askerî gücünü komuta etmektedir.

Vidâd, Reşid'in tanınmış simalarında Âsım Beyin kızıdır. Amca oğlu Hasan'ın evlilik teklifine sıcak bakmamaktadır. Bu arada Muhsin'le tanışmış ve sonunda nişanlanmışlardır. Nişanlısı ile İngilizlerin eline esir düşecektir.

Vidâd'ın amca oğlu Hasan, İngiliz işgali öncesi amca kızı ile evlenmeyi düşünen biridir. Ancak kişilik gelişimi yaşamış biri olarak işgal sonrası direniş hareketine destek vermiş, hatta son savaşta yaralanması üzerine maskelinin komuta ettiği birliğin idaresini devralmıştır.

Yunan Doktor sadece son bölümde Maskeli'yi tedavi ederken sahneye çıkar. Tedavi ücretini reddetmesi kadirşinaslık adına önemli bir erdemdir.

Freezer, aslında tarihteki gerçek İngiliz işgaline adını veren komutandır. Romandaki gerçekçilik başarısı, gerçekliği olan kişi ile aynı adlı kahramanların romanda var oluşları ile doğrudan alakalıdır.

Sir Volungton ve Subay Pears, İngiliz ordusunda hareket subaylarındandır.

Petrochi, Reşid'deki İngiliz Konsolosudur. İngiliz ordusu ile Kattân Paşa arasında irtibatı sağlayan, hatta aile dostu gibi yakınlık gösteren bir karakterdir.

Stuart, İngiliz ordusunun Mısır'ı tahliyesi ile sonuçlanan son savaşta Reşid direniş gücüne karşı savaşan İngilizleri komuta ile görevlendirilmiş ve hezimete uğramıştır.

Vaycop, ilk Reşid işgalinde bozguna uğrayan İngiliz güçlerini komuta etmiştir.

Ayrıca roman boyunca aşağıdaki isimler de bahse konu olmaktadır:

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa, Şeyh el-Hudârî, Cârîm, Berdisî, Ulvî Bey, Mîkâtî, Nakradân, Hamâmî, Kahire alimlerinden Seyyid Ömer ve Mukerrem, Şeyh Mahrûkî, Şeyh Şarkâvî, Kahire'den yardıma gelen Türk komutan Arnavut Hasan Paşa, Bir Osmanlı komutanı İsmail Kâşif Topçu, Topuzoğlu Kethüdâ Bey, Sûfî Derviş 'Alyân, Kendisine borçlu olanların etlerinden bir paça kesen Yahudi Şîlûk, General Vaycop, Mînû, Fransız Konsolosu Drofti.

Romandaki karakterler gerçek hayatla çok iyi örtüşüklerinden, karakter şişirilmesi söz konusu değildir.

Romanın konusu, savaşın doğurduğu zorluklar ve gelecek kaygıları üzerine kurulmuştur. Konu odaktaki kahramanın ölümüne doğru kaymış, ama kahramanın uğruna canını verdiği hedefe ulaşılmasıyla tatlı hayal ile acı hakikat buluşturulmuştur.

NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN TALÂ'Î'U'L-FECR ADLI ROMANI

Romanda uygulanan anlatım teknikleri konusunda şu tespitler yapılabilir:

Gerçek olayları tarihî hikâye üslûbuyla kaynaştırarak ele almak kolay bir yöntem değildir. Yazar böyle zorlu bir çalışmayı bu romanda değişik anlatım teknikleri de kullanarak başarıyla gerçekleştirmiştir. Sık sık karşılaşılan iç monologlar geçmişi aydınlatmakta ve psikolojik bilgiler vermektedir¹⁷. Diyaloglarda genellikle felsefî bir hava hakimdir¹⁸. Bu diyaloglarda kısmen vaaz ve propaganda üslûbu hakimdir¹⁹. Bu üslubun söz konusu olduğu yerler, yazar düşüncesinin yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bazı yerlerde tarihe değiniler bulunmaktadır²⁰.

Necib el-Kılânî'nin romanlarında sembolizm egemendir. Yazar hemen hemen bütün birincil kahramanları, roman ana çatısında kurguladığı olguların sembolü olarak üretir.

*"Bizim Allah'a Hicret adlı romanımızda bir hapisane müdürünün gariplikleri, gücü ve gaddar kişiliğinin açıklanması hedef alınmıştır. Biz onun çevresinde dönen bir çok olayı, karşılıklı konuşmalar halinde vermişizdir. Fakat bu kişi sırf bir hapisane yöneticisi değil, esasen bozuk düzenin, bozuk eğitimin, bozguncu yönetim ve mantığın somut örneğidir. Çağın bütün yanlıgıları onun suratında yansımaktadır... Bu kişi artık idarenin, siyasetin ve düşüncenin simgesi olarak en büyük sapıklık ve felaketin canlı bir hüviyettir."*²¹

Necib el-Kılânî'nin söz konusu kitaba ilişkin izah ettiği sembolizmin ana teması *Talâ'î'ü'l-Fecr*'de tamah olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçekçi romancılığın eserin her bir bölümüne yansıdığı gibi, "maskeli" maskesiyle İbrâhîm ulusal bir yiğidi, İbrâhîm kişiliğiyle de bir ailenin ülke savunmasında beklediği ideal evlat tipini sembolize etmektedir. Muhsin ise olumsuz evlat tipindedir. Tâhir Bey, ideal bir baba ve üstlendiği görevleri en iyi şekilde yerine getiren ve her türlü özveriyi gözünü kırpmadan gösteren, ahlâklı ve erdemli, oldukça merhametli bir yönetici ve tacirdir. Rûz ise, şartlar ne kadar olumsuz olursa olsun, bozulmamış doğasıyla temizliğin, dürüstlüğün ve kanaatin simgesidir. Kattân Paşanın şahsında çok yönlü ve dizginlenemeyen hırs ve tamah ve bunların ibret verici akıbeti sembolize edilmiştir.

Ayrıca realizmle sembolizmin üst düzeyde kaynaştığı bir anlatım tekniği de söz konusudur. Bu da devletler düzeyinde örgütlü tamahtır. Büyük Britanya'nın böyle bir tamahı temsil etmesi son derece realisttir. Sonucunda hüsrana uğraması da gerçeklere uygun düşmekle beraber, kişisel tamahtan toplumsal tamaha sıçramış bu kötü huyun akıbetini sembolize etmektedir.

Romanın son cümlesi de bunu açıkça ifade etmektedir:

*"İngilizlerin hırs ve tamahları bu kahraman şehrin surlarında yok oldu."*²²ⁿ

Bu karmaşık ilişkiler ve tamah temalı sembolizm tekniği, Ruz'un iç diyalogunda güzelce sergilenmektedir:

"Çoğu kez kendi kendine sormuştu: Bu bedbahtlık neyin nesi yâ Rabbi? Niye yeryüzü tek bir ülke olarak yaratılmadı? Ki insanlar dünyanın her

MUHAMMET TASA

tarafında yurtlarında oldukları duygusuna girerler, şuranın buranın arasındaki engeller ve sınırlar yok edilirdi. Ermenistan olduğu için Ermenistan'ı kutsamazdık. Ermenistan olmadığı için de Mısır'ı kötülemezdik. İnsanoğlu ne kadar gururlu, ne kadar açgözlü! İsimler koyuyor, uyduruyor, sınırlar çiziyor, insanların arasına ayrılık tohumları ekiyor. Eğer gerçekten insan olsaydı, insanlığı genişler, her tarafa uzanır ve bütün varlığı kapsardı... Ancak hikmetinden suâl olunmaz Allah'ım... Ayıplamıyor, kınamıyorum... Kâinatı yarattın ve içini farklılıklarla, tezatlarla doldurdun. Ta ki eşyanın nişan taşları kısır aklımızda belirsin de yanlışından doğrusunu, gecesinden gündüzünü, acısından tatlısını kavrayabilelim...²³

Aşağıdaki alıntı ise Maskeli'nin ulusal yiğitlik sembolü olduğunun göstergesidir:

*"Şu meçhul "Maskeli" kişiliğinin yüklendiği esrarın, Reşid halkının gönüllerinde ve İngilizlerin kalplerinde uzun vadeli ve çok yönlü etkisi olmuştu. İngilizler, onu bir efsane olarak kabul ettiler. Hatta onu kuvvetlerine yönetilen saldırıları düzenleyen amansız Direniş Hareketi'nin "sembolü" zannettiler. Özellikle de Murat Paşaya yahut Reşid'e karşı hedefledikleri pek çok gizli saldırı planını boşa çıkardıktan sonra... Reşid halkı ise Maskeli'nin şahsına aşırı derecede hayrandılar. Çünkü tabiatları - özellikle de bu dönemde- kahramanlığı kutsallaştırır, vatanın kurtarılması yolunda gösterilen cesareti tüm faziletlerin üstünde görürdü."*²⁴

Romanda anlatım teknikleri olarak sembolizm ve realizmin yanı sıra romantizm de önemli bir yere sahiptir. Romandaki ideal evlat tipine karşılık olumsuz evlat tipi verilirken, Muhsin'in kızlara düşkünlüğü, hatta nişanlanmayı başardığı Vidâd'la gizli gizli buluşmaları ve konuşmaları geriye dönüş tekniği ile verilmektedir:

"Muhsin çevresinde olanlara aldırmaksızın dolu tanelerine benzer bir halde donuk donuk oturuyordu. Tatlı hatıralar, dopdolu hayalini kucaklıyordu. Vidâd... Asım Beyin kızı... Onu bir keresinde nefes nefese solurken ve korkudan haykırırken görmüştü. Azgın bir köpek onu kovalıyordu. Şu anda her şeyi hatırlıyordu. İri yapılı bir süvari gibi sıçramış, köpeği ondan uzaklaştırmaya kadar kovalamış, sonra kıza doğru yaklaşmıştı. Yemyeşil tarlalar ikisini de her taraftan kuşatıyordu. Birbirlerine tebessüm ettiler. Sonra genç kıza dedi ki:

- Yalnız başına nasıl çakabiliyorsun?

- Amcamın oğlu Hasan'ın baskısından sıkıldım.. Bütün dünya onun olsun... Onunla evlenmek istemiyorum...

Hikâyeyi biliyordu... Hasan'la Vidâd hikâyesini...

- Çok gördüm ama seni tanımıyorum.

- Tâhir Beyin oğlu Muhsin hizmetinize amadedir.

- Ben de... Kibarca sözünü kesti ve fisıldadı:

NECÎB EL-KÎLÂNÎ'NİN TALÂ'Î'U'L-FECR ADLI ROMANI

- Sizi iyi tanıyorum... Gökteki ay hiç gizlenebilir mi? Muhsin'in zihninde hatıralar boşanıyordu. Aaahh.. Yeniden buluşma... Amca oğlu Hasan'ın baskıları... Onu öldürmeyi bile düşündü. Ancak Muhsin çekingen ve yeteneksizdi. Girişken değildi. Ama bir dahî idi. İyi plan yapardı. Gözyaşlarını, annesinin ellerinin üzerine boşalttı. Nihayet babası, Ahmet Âsım Beye, kızı Vidâd'ı Muhsin'e nişanlamak üzere gitti. Muradına nail oldu... Akşam vakitleri... Göl... Tatlı tatlı esen meltem rüzgarları... Hoş fısıldaşmalar... Hepsi ama hepsi düğün günü savaşa karşı karşıya kalan Muhsin'in hayalini oyalıyordu. Dertlerini içine atıp kızgınlığını yutarak odasına çekildi. Bir akşam Vidâd'a şöyle demişti:

- Yüzün, sanki ay'ın on dördü gibi...

Bayatlamış bir söz bu... Dünyanın her yerinde söylenen bir cümle. Ancak bu kelimelerle Vidâd'ın mutluluğu her türlü tasavvurun üstünde. Salınmış uzun siyah saçlarını geriye attı. Muhsin'e durgun gözlerle bakıp mırıldandı:

- Sen de ruhumdan daha değerlisin. ”²⁵

Ruz'un kendi dünyasındaki konuşmaları (s. 50-51) ve evlilik sonrası İbrâhîm ile diyalogları (s. 107-109) bu tekniğe örnek gösterilebilir.

Romanın ilk paragrafı, roman boyunca sürecek çatışmanın habercisi, sürecin çok hareketli ve sürükleyici olacağını göstergesi ve "gökyüzündeki yıldızların, katmanlaşmış bulutlardan oluşan yoğun bir örtüyle perdelendiklerinin" vurgulanmasıyla serüvenin genellikle kasvetli bir havada geçeceğinin sembolü olmuştur.

"Gecenin büyük bir kısmı geçmişti. Zifiri karanlık Hammâd şehrini ve çevresini kaplıyordu. Gökyüzündeki yıldızların, katmanlaşmış bulutlardan oluşan yoğun bir örtüyle perdelendikleri aşikârdı. Freezer'in kuvvetleri ani bir saldırı yapma fırsatını kollayarak, Hammâd'ın kuzey kesiminde karargah kurmuşlardı. Tıpkı İskenderiye'ye aniden saldırdıkları gibi... Yerle bir etmişlerdi orayı. Çocuk, kadın ve yaşlı demeden halkın büyük bir bölümünü şehirden zorla uzaklaştırmışlardı. Freezer Hammâd'a halk afilken ansızın saldırmak istiyordu. Çünkü Murat Paşa komutasındaki halk ordusu, Hammâd'ın güneyine çoktan yerleşmişti bile..."²⁶

Yeri geldikçe başvurulmuş kişi ve yer tasvirleri oldukça tatmin edicidir. Reşîd şehrinin tasviri (s. 11), Tâhir Beyin kişilik tasviri (s. 27-28), Tâhir Beyin evinin tasviri (s. 32), Selanikli Ali Beyin kişilik tasviri (s. 47), Muhsin'in kişilik tasviri (s. 12), Kattân Paşanın kişilik tasviri (s. 18), esir çadırını dış çevre tasviri (s. 75), Maskeli tasviri (s. 167-168, 170), Hizmetçi tasviri (s. 177) el-Kîlânî'nin edebî yönünü ifade etmesi açısından önemlidir. Bu tasvirlerden Selanikli Ali Bey ve Kattân Paşanın hizmetçisinin tasvirleri şöyledir:

"Koca göbeği, yağ dolu vücudu, uzun boyu, kumral sakalı, kalın boynu, güneşin ışıttığı yüz hatları, ipek cüppesi, fildişi kakmalı değerli hançerinin asılı olduğu kemeriyle geniş çardağı geçiyordu. Çevresini muhafızlar ve görevlilerden oluşan bir grup kuşatmıştı..."²⁷

MUHAMMET TASA

"Hizmetçi bir alet gibi hareket eder, efendisinin emirlerini uygulamaktan başka bir şey bilmezdi. Kattân Paşanın taşkınlığının, heyecanının, ruhsal ve bedensel çöküntüsünün arkasında yatan sırrı fark etmezdi. Sormak ya da itiraz etmek hakkı da yoktu. Efendisinin hizmetine alındığı ve köşkte bulunan erkek, kadın köle ve hizmetçilerden oluşan gurubun kahyası olduğu gündün beri böyle görmüştü. Adetinden istisnai olarak Kattân Paşa, samimiyeti ve körü körüne itaatinden dolayı onu hediye ve bahşişlere boğardı. Hizmetçi bununla mutlu ve gururluydu. Efendisinin arzuladığı herhangi bir isteği yerine getirmeyi asla geciktirmez veya ağırdan almazdı."²⁸

Eserde anlatıcı-yazar 3. tekil şahıs (o'lu/tanrısal anlatım) dili kullanılmıştır.

Fasîh Arapçayı savunan bir romancı olarak Necîb el-Kîlânî, bu eserinde 13, 18 ve 25. bölümlerde²⁹ tekrar ettiği ve sonu görünmeyen karanlık işlerini yansıtmaya açısından adeta Kattân Paşayla özdeşleşen bir halk şarkı sözleri hariç, tamamen fasîh Arapçayı kullanmıştır. Üç yerde tekrar edilen bu şarkı sözleri şöyledir:

سهران أعد النجوم وأبكي على حالي

وأقول يا ريت اللي كان ما كانش يجرا لي

راحوا الحبايب وفاتوني لوحدي حزين

أنوح عليهم يا ليل ولا على حالي

"Uykusuz; yıldızları sayıp halime ağlıyorum.

Keşke, başıma bu dertler gelmeseydi diyorum.

Gittiler dostlar, bıraktılar, hüzünlü, yalnız, beni.

Onlara mı yanayım ey gece, kendi halime mi?"

Genel olarak Mısır romanlarında görülen Paşa, Bey gibi Türkçe kelimeler nadiren de olsa bu romanda da mevcuttur.

Eserde, "Bize karşı aslan kesilirler, dara geldiklerinde başlarını devekuşu gibi kuma gömerler" (s. 38), "Sen daima tek taşla iki kuş vuruyorsun" (s. 72), "Haberî kadından al" (s. 89), "Hür insanın sözü üzerine bir borçtur" (s. 116), "Hayırlı işlerde acele ediniz" (s. 117), "Evlilik dinin yarısıdır" (s. 117) ve "Benden günah gitti" (s. 221) gibi atasözlerini, taşı gediğine koyar gibi en uygun ortamında kullanan yazar, eserde anlatım gücünü etkili hale getirmiştir. Çok hareketli ve maceralı olarak ilerleyen olayların aktarımında bu tür atasözleri yazarın anlatım gücünü pekiştirmekte ve dil üslubunu ayrı bir güzellik daha katmaktadır.

Tarihî olaylardan hareketle kaleme alınan bu romanda yazar, roman anlatım tekniklerini ustaca kullanarak, tarihî gerçeklik ve sembolizmi güzelce kullanarak son derece başarılı olmuştur.

NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN TALÂ'İ'U'L-FECR ADLI ROMANI

- ¹ Türkçeye çevrilerek basılan eserlerinde yazarın ismi el-Keylanî olarak verilmektedir. Oysa ki doğrusu. el-Kîlânî olmalıdır. Necîb el-Kîlânî, *el-Yevmu'l-Mev'ûd*, Mu'essesetu'r-Risâle, 5. b., Beyrut, 1994, s. 3; *Ra'su's-Şeytân*, Mu'essesetu'r-Risâle, 1. b., Beyrut, 1989, s. 3
- ² Muhammet Tasa tarafından *Şafak Akıncıları* adıyla Türkçeye tercüme edilen roman, Esra Yayınları (İstanbul, 1996) arasında basılmıştır.
- ³ Bkz: Necîb el-Kîlânî, *İslâmî Edebiyata Giriş*, Çev: Ali Nar, Risale Yayınları, 1988, İstanbul, s. 4.
- ⁴ *İlahî Nur* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Ali Nar, Salah Şerzad, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982.
- ⁵ *Hürriyet Çılgılığı* adıyla çevrilmiştir. Çeviri: Ahmet İyibildiren, Uysal Kitabevi, 1996, Konya.
- ⁶ *Yahudî'nin Kanlı Böreği* adıyla çevrilmiştir. Çev: Ali Nar, Ravza Yayınları, İstanbul, 1991.
- ⁷ *Cakartalı Kız* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Ali Nar, Elif Yayınları, 2002.
- ⁸ *Türkistan Geceleri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Necat Çavuş, Özgün Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- ⁹ *Kuzey Kahramanları* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Ali Nar, Elif Yayınları, Aralık 2002.
- ¹⁰ *Kara Gölge* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Ali Nar, Elif Yayınları, 2002.
- ¹¹ Gece ve Demir Parmaklıklar adıyla çevrilmiştir. Çeviri: Hüseyin Murat Arısal, Uysal Kitabevi, 1996 sonrası, Konya.
- ¹² Bkz.: Necîb el-Kîlânî, *el-İslâmîyye ve'l-Mezâhibu'l-Edebiyye*, Mu'essesetu'r-Risâle, 5. b., Beyrut, 1987, s. 194-195.
- ¹³ Tacettin Uzun tarafından Bir Doktorun Hatıraları adıyla Türkçeye çevrilmiş, basım aşamasındadır.
- ¹⁴ Bkz.: *a.e.*, s. 194-195.
- ¹⁵ Bkz: *İslâmî Edebiyata Giriş*, s. 117-118, 121.
- ¹⁶ Hilmî Muhammed el-Kâ'ûd, *el-Vâki 'iyyetu'l-İslâmîyye fî Rivâyâti Necîb el-Kîlânî*, , Dâru'l-Beşîr, 1. b., 1996, Amman, s. 23.
- ¹⁷ Bkz.: *Şafak Akıncıları*, s. 9-10, 22, 33, 49, 50, 52, 54, 57, 72, 73, 77, 79, 94-95, 110, 193, 195.
- ¹⁸ Bkz.: *a.e.*, s. 16, 17, 55-58, 99-100.
- ¹⁹ Bkz.: *a.e.*, s. 17, 21, 43, 79, 100, 155, 188.
- ²⁰ Bkz.: *a.e.*, s. 41, 42.
- ²¹ *İslâmî Edebiyata Giriş*, s. 118.
- ²² *Şafak Akıncıları*, s. 199.
- ²³ *İslâmî Edebiyata Giriş*, s. 110-111.
- ²⁴ *a.e.*, s. 167-168.
- ²⁵ *Şafak Akıncıları*, s. 12.
- ²⁶ *a.e.*, s.3.
- ²⁷ *İslâmî Edebiyata Giriş*, s. 47-48.
- ²⁸ *a.e.*, s. 177.
- ²⁹ Necîb el-Kîlânî, *Talâ'î 'u'l-Fecr*, Mu'essesetu'r-Risâle, 8. b., 1997, Beyrut, s. 122, 185, 248.

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI
Yusuf DOĞAN*

Özet: İnsan her zaman aynı ciddiyetini sürdüremez. Din ve devlet meselelerinde ciddiyetleriyle tanınan Raşit Halifeler de zaman zaman şaka yapmışlar, kendilerine şakalar yapılmış ve yerine göre nükteli cevaplar vermişlerdir. Kendilerine yapılan şakalara da hoşgörü göstermişlerdir. Zira onlar Hz. Peygamber'i örnek almışlardır. Zira O çok hoşgörülü ve zaman zaman şakalar yapmış birisiydi. Bundan dolayı İslâmî mizahın gelişmesinde Hz. Peygamber ve Raşit Halifelerin önemli rolü olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, Raşit Halifelerin şakalarına ve nüktelerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mizah, Nükte, Arap Toplumu, Raşit Halifeler

The Sense of Humour of Hulafa al-Rashidin (The First Four Caliphs)

Abstract: Human can't always continue to be serious. Hulafa al-Rashidin that had also been known as seriously in matters of religion and government, made a joke, answered quick-witted and the others made them jokes. The jokes made to them had been also tolerated by them. Because they followed their Prophet Muhammad (peace be up on him). He was very tolerant person and made his companions (sahaba) jokes. That's why the Prophet and Hulafa al-Rashidin played a significant role in developing the Islamic humour. Therefore in this study, the examples of the jokes made by Hulafa al-Rashidin and their quick-witted words are given place.

Keywords: Humour, Epigram, Arab Community, The First Four Caliphs (Hulafa al-Rashidin)

* Dr. Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

Giriş

İnsan hayatında çeşitli sebeplerle karşı karşıya kaldığı zaman zorluk ve sıkıntılardan kurtularak rahatlamak ister. İnsanı rahatlatma yollarından birisi de onu mizahla bulunduğu ortamdan uzaklaştırmaktır. Mizah ise insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Dolayısıyla tarihin her döneminde insanların vazgeçemediği bir edebî tarzıdır. Bu edebî tarz, dünya milletlerinin hemen hepsinde olduğu gibi köklü bir edebiyat geleneği olan Arap edebiyatında da vardır.

Bu makalede Arap edebiyatında önemli yeri olan Raşit Halifeler dönemindeki¹ mizah ve nükte anlayışını ele aldık. Ancak konuya alt yapı teşkil etmesi amacıyla mizah ve nükte kavramları ile mizah tarzlarını açıklamanın yerinde olacağını düşündük.

Arap edebiyatında genel olarak mizah ve türlerini *fukâhe* terimi ifade etmektedir. Bundan başka *mizâh*, *muzâh*, *duâbe*, *hezl*, *nevâdir*, *latîfe*, *mulha*, *turfe*, *la'b*, gibi muhteva itibariyle sınırları kesin belli olmayan terimler de kullanılmıştır. *Fukâhe* dahil bu terimlerin her birinin kendine mahsus tarifi ve özellikleri olmasına rağmen birbirlerinin yerlerine kullandıkları da görülmektedir.² Ancak biz bu makalede Türkçede kullanım şekli olan *mizah* terimini tercih ettik.

Mizahın terim anlamı ile ilgili birçok görüş ileri sürülmesine rağmen ortak bir sonuca ulaşamamıştır. Ancak Erol Güngör mizahı, *birtakım harekî (fiilî) ve kelamî (sözlü) unsurların gülme reaksiyonu uyandıracak şekilde manalı bir organizasyona kavuşmasıyla meydana gelmesi*,³ şeklinde tarif eder. Bu tarifte de görüldüğü üzere mizahın sözlü ve fiilî özelliği ile birlikte insanı güldüren yönü ön plana çıkmaktadır.

Nükte de mizahın bir türü sayılmakla birlikte “*İnce, insanı etkileyen ve sözün sırlarını taşıyan ifadeler*”, “*Ancak iyice düşünüldüğünde anlaşılabilen ince mana*” şeklinde tarif edilmiştir. Nüktenin ince, insanı düşündüren ve ibret taşıyan yönü kendini göstermektedir. Edebî sanatın bir tezahürü olarak nükte, daha çok üstün zekâlı, kültür seviyesi yüksek ve kavrama gücü mükemmel olan kişiler tarafından yapılmaktadır.⁴

Mizah yapılırken bir takım tarz ve metotlar kullanılmaktadır. Arap edebiyatında da birçok mizah tarzı vardır. Bunlardan bir kısmı günümüz mizah tarzları ile aynı olduğu gibi o dönemin şartları içerisinde farklı kullanılanlar da olmuştur. Bunları *şakalaşmak*, *kişinin kendi kendisi ile alay etmesi*, *taklit (kişileştirme)*, *ahmakça tavır sergileme*, *hazırcevaplılık* ve *zor durumdan ustaca kurtulmak*, *kelimeleri tekrarlamak*, *aynıyla cevap vermek*, *bilgiçlik taslamak*, *edebî sanat ve kelimeleri kullanmak* vb. olarak sıralayabiliriz.⁵

Mizahla ilgili verdiğimiz genel bilgilerden sonra Raşit Halifeler mizahında önemli etkisi olan Hz. Peygamber’in durumunu ve böyle bir konuyu seçmemizin sebebini açıklamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Bu dönem halifelerinin yüksek ahlaka ve insani değerlere sahip ilk Müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden (cennetle müjdelenenlerden) olmalarının yanında Hz. Peygamber ile de çok yakın akrabalıkları vardı. Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in kızlarıyla evlenmiş, Hz. Osman ile Ali’yi ise kızlarıyla evlendirmiştir. Bu aile bağları kendilerine Hz. Peygamber’i daha iyi tanıma imkanı sağlamıştır.⁶

Böyle bir yakınlık sebebiyledir ki halifeler, Hz. Peygamber'in daha çok söz, fiil ve davranışlarına; onun devamlı gülen yüzüne ve yerine göre yaptığı şakalara⁷ vakıf olmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber sözlü ve fiilî şakalarını çocuk, genç, yetişkin ve ihtiyar herkese yapmıştır. Çocuklardan Hz. Hasan (ö. 49/669), Hüseyin (ö. 61/680) ve Enes (ö. 93/711-712); yetişkinlerden Müezzîn Bilal Habeşî (ö. 20/641), siyahi köle Enceşe ve Avf b. Mâlik (ö. 73/692); cennete girmek isteyen yaşlı bir kadın ve kocasının gözünde beyazlık olduğunu söyleyen bir başka kadın bunlardan bazılarıdır. Aynı zamanda Hz. Ömer ve şakacılığı ile meşhur Nuaymân Amr b. Rifâ'a⁸ da Hz. Peygamber'e şakalar yapmıştır.⁹

Hz. Peygamber'in yaptığı şakaları ve şakalarındaki seviyeyi gören bu halifeler, zaman zaman Hz. Peygamber ve diğer insanlarla şakalaşmışlardır. Aynı zamanda başkaları da kendilerine şakalar yapmışlar ve onlar da hoşgörüyü karşılamışlardır. Ancak genel olarak müslümanların zihinlerinde bu halifelerin, idarecilikte ve İslam ilimlerindeki yerleri, dini konulardaki ciddiyetleri, sözleri, hal ve hareketleri yer etmiştir. Fakat onların da bütün bu ciddiyetlerine ara vererek her insan gibi zaman zaman gülmeleri, şaka yapmaları göz ardı edilmesinden ve bazılarının mizahla ilgili olumsuz açıklamalarından hareketle mizahın yasaklığı sonucunu çıkaranlar olmuştur. Mizah konusunda olumsuz beyanları olan bir halifenin tüm söz ve davranışları ciddi değerlendirildiğindedir ki, şaka yapabileceği pek düşünülmemiştir. Halbuki onların da duygu ve düşünceleri, gülmeye ihtiyaçları olabileceği düşünüldüğünde şaka yapabilecekleri hemen akla gelir. Ayrıca onların Kureyş kabilesinden olmaları da mizahçılıklarının bir başka işaretidir. Zira İbn Abdîrabbîh (ö. 328/940) Kureyş kabilesine mensup insanların hazırcı cevap olduklarını ifade etmektedir.¹⁰ es-Seâlibî (ö. 350/429) ise Medine'nin de içinde bulunduğu Hicaz bölgesinin mizahçı yeteneğinin "*Hicaz'ın nüktedanlığı gibi*" şeklinde atasözlerine yansıdığını belirtmektedir.¹¹ Bütün bunların yanında mizahın edebî değeri ve onun ideal/seviyeli, insanları kırmadan eleştirmek ve onlara ders vermek gibi hedeflerinin olduğunu da göz önünde bulundurulduğunda Arap dilinin zirvesinde olan bu halifelerin, edebiyatın bu çeşidinden uzak kalmayacaklarını bilmemiz gerekir.

Mizah, her toplumun kültür, örf ve adetlerine uygun olarak yapılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, bir toplumda mizah kabul edilen bir şey diğerinde edilmeyebilmektedir. On dört asır önce yaşamış Müslümanların şakalarını, yani mizahını konu edinen bu makalemizde, ortaya konan bir kısım eserlerin bizi güldürmemesinin doğal olduğunu belirtmek isteriz.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda konu hakkında -bir kısım eserlerin kısa bir bölümü olarak yer almasının dışında- müstakil bir çalışmaya rastlayamadığımız için makalemizde Raşit Halifelerin mizahını araştırma konusu yaptık. Konu ile ilgili dağınık bilgileri, hadis, tarih, Arap edebiyatı ve mizahı gibi eserlerden derlemeye gayret ettik.

Konu, halifelerin mizaçları, edebî yönleri, mizaha bakış açıları, nükteli cevapları, yaptıkları şakalar ve kendilerine yapılan şakalar sıralaması esas alınarak işlenmiştir. Halifelerle ilgili anlatılan şakalar, sadece hilafet süreleriyle sınırlandırılmamış, hayatlarının herhangi bir döneminde geçen mizahî olaylara da yer verilmiştir. Makalede zaman zaman anlatılan esprinin, fıkranın, nüktenin daha iyi anlaşılması için bir kısım cümlelerin orijinal Arapça metni de verilmiştir.

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

1. Hz. Ebû Bekir

Birinci halife Hz. Ebû Bekir,¹² ilk inananlardandı. Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşı olarak huyu ve ahlakı O'na en çok benzeyen, yumuşak huylu ve alçak gö-nüllü birisi idi.¹³

Hz. Ebû Bekir'in özlü ve muhtevalı konuşma özelliği, onun geniş bir kültüre sahip olduğunun bir göstergesidir.¹⁴ Zira o Hz. Peygamber'in kemal ve faziletinden daha çok feyz almış; fesahat ve belağatından da yeteri derecede istifade etmiştir.¹⁵ Bunun sonucunda fasih konuşan, dolayısıyla edebî kıymeti haiz sözlerle basit sözle-ri birbirinden çok iyi ayırt eden, en iyi hitabette bulunan ve yerine göre hazırcevap veren bir halife olmuştur. Onunla ilgili anlatılan esprili olaylarda bu özelliğin ön plana çıktığını görmekteyiz.

a. Hz. Ebû Bekir'in Mizah Anlayışı

Hz. Ebû Bekir'in mizaha olumlu baktığını söyleyebiliriz. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı olarak onun şakalarına vukufiyetini ve Kureyş kabilesine mensubiyetini gösterebiliriz. Ayrıca onun mizaha olumlu baktığını Busrâ'ya¹⁶ ticaret için gittiklerinde Nuaymân'ın orada arkadaşı Süveybit b. Harmele'yi satmasını konu alan şakaya hoşgörü göstermesinden de anlamak müm-kündür. Çünkü o Nuaymân'a yaptığından dolayı herhangi bir şekilde olumsuz tep-kide bulunmamıştır. Olay şöyledir:

Hz. Peygamber'in vefatından bir yıl önce Hz. Ebû Bekir, Nuaymân ve arkadaşı Süveybit'le birlikte ticaret için Busrâ'ya gitmişti (ve orada konaklamışlardı). Nuaymân eşyaların başında bekleyen Süveybit'e geldi ve ondan yiyecek bir şeyler istedi. Süveybit: "*Ebû Bekir gelmeden olmaz*" deyip reddedince Nuaymân: "*Vallâhi! Seni kızdıracak bir iş yapacağım*" dedi. Az ileride bulunan deve tüccarları-na gitti ve onlara: "*Maharetili bir Arap kölem var, satın alır mısınız? Fakat o çok konuşkan biridir, belki size, ben hür bir insanım diyebilir. Eğer almayacaksanız, kölemi bana karşı kötülük yapmaya sevketmeyiniz*" dedi. Onlar da: "*Hayır! Onu, on deveye alırız*" deyince Nuaymân develere doğru gitti, onları bağladı. Daha sonra alıcıların yanına geldi ve Süveybit'i göstererek "*İşte bu, buyurun alın*" dedi. Onlar da Süveybit'e kendisini satın aldıklarını söyleyince: "*O yalancıdır, ben hür bir insanım*" dediyse de aldırmadılar, "*Tamam, o senin nasıl birisi olduğunu bildirdi*" di-yerek ipi boynuna geçirdiler ve götürdüler. Az sonra Hz. Ebû Bekir geldi, durum kendisine anlatılınca arkadaşlarıyla gitti, develeri geri verip Süveybit'i kurtardı. Hz. Peygamber ve ashâbı bu olayı öğrenince bir yıl boyunca (hatırlayıp hatırlayıp) gül-düler.¹⁷

b. Nükteli Cevapları

Hz. Ebû Bekir ve Kureyşli Müşrikler

Kureyş kabilesinin ileri gelenleri Hz. Ebû Bekir'i yakalamak için bir adam seçmek üzere toplandılar ve Talha b. Ubeydullah (ö. 36/655) üzerinde anlaştılar. Talha Hz. Ebû Bekir'i buldu ve yanına gelmesini söyledi. Nedenini sorunca da "*Se-ni Lât ve Uzzâ'ya tapmaya çağırıyorum*" dedi. O da "*Onlar kim?*" dedi. Talha da "*Allah'ın kızları*" dedi. Hz. Ebû Bekir ise "*Onların anneleri kim?*" diye cevap ver-di. Talha cevap veremedi ve arkadaşlarına dönerek cevap vermelerini söyledi. On-lar da sustular, cevap veremediler. Talha da bunun üzerine şehadet getirerek Müs-

lüman oldu.¹⁸

Sağlam bir tevhid inancına sahip olan Hz. Ebû Bekir, putlara “Allah’ın kızları” diyen Talha’ya yaratıcının çocuğu, eşi olmadığını “Onların anneleri kim?” şeklindeki nükteli cevabı ile vermiştir.

Hz. Ebû Bekir ve Elbise Satıcısı

Hz. Ebû Bekir bir gün elinde elbise olan bir şahsa elindeki elbisesinin satılık olup olmadığını sorunca adam (“*Lâ ve aslahakellâh = Hayır, Allah iyiliğini versin*” diyeceği yerde) yanlışlıkla “*Lâ aslahakellâh = Allah iyiliğini vermesin*” diye cevap verince bu yanlış anlayan Hz. Ebû Bekir: “*Keşke, Lâ ve aslahakellâh = Hayır, Allah iyiliğini versin- deseydin de bana yapacağın duayı beddua ile karıştırmasaydın*” dedi.¹⁹ Bu olayda Hz. Ebû Bekir, yapılan dil yanlışlığına dikkat çekmiştir. Elbise satıcısının “*vav*” harfinin (yani ve bağlacını) kullanmaması duayı bedduaya çevirmiş ve Hz. Ebû Bekir de bu durumun farkına vararak onu uyarmıştır. Benzer bir olay aşağıda anlatıldığı üzere Hz. Ömer’in başına gelmiştir.

2. HZ. ÖMER

Dinin emirlerinin uygulanmasında oldukça titiz ve tavizsiz olan üçüncü halife Hz. Ömer,²⁰ insanlara karşı oldukça mütevazı idi. Kimseye tepeden bakmaz, sade bir hayat sürerdi. Onu tanımayanlar o arkadaşları arasında iken halifenin kim olduğunu anlayamazlardı.²¹

Hz. Ömer, güçlü bir fesahat ve belagate sahip birisi idi. Zira o Arap dilinin sınırlarına vakıf olanların başında gelmekteydi.²² Onun sözleri karakterinin tercümanıydı. Açık sözlülük, dirayet ve doğallık onun yaratılışında olduğu için, bunlar hitabesinde²³ ve sözlerinde açıkça görülebilirdi. Bu özellikleri yaptığı şaka ve esprilere yansırı. Ancak öncelikli olarak mizah konusundaki tavrını ortaya koymaya çalışalım.

a. Hz. Ömer’in Mizah Anlayışı

Hz. Ömer’in sert mizaca sahip olması, öncelikli olarak onun mizaha, şaklaşmaya karşı olduğu izlenimini vermektedir. Doğrusu onun ciddi tavır takındığı olaylar daha çok dini konular ve devlet meseleleridir. Bu ciddiyetinden dolayıdır ki, her konuda olduğu gibi insanların onurunu ayaklar altına alan ve seviyesiz şakalara karşı çıkmıştır. Onun Ahnef b. el-Kays’a (ö. 67/686-87) söylediği şu sözler bu maksatla söylenmiştir: “*Kim çok gülerse onun heybeti azalır, her kim de bir şeyi çok yaparsa onunla tanınır, her kim çok şaka yaparsa hatası çok olur, hatası çok olanın verası (takvası) az olur, verası az olanın hayâsı az olur, her kimin hayâsı yok olursa onun da kalbi ölü.*”²⁴ Bundan dolayı Hz. Ömer, mizah olmaktan çıkıp hicve varan ve insanları rencide ederek espri yapanlara müsaade etmemiştir. O yaptığı hicivlerle insanları yaralayan el-Hutay’e’yi (ö. 59/678)²⁵ bir daha hiciv yapamayacak şekilde cezalandırmıştır. Olay şöyledir: Hz. Ömer bir oturak isteyip üzerine oturdu. el-Hutay’e’yi çağırıp karşısına oturttu. Burgu ve ustura isteyerek orada dilini keseceği izlenimini verdi. el-Hutay’e çığlık atarak bağırıma başlayınca etrafındakiler Hz. Ömer’den onu affetmesini istediler. Bir daha hiç kimseyi rencide etmeyeceği sözünü alınca serbest bıraktı ve müslümanların onurlarını lekelemenin cezası olarak kendisinden üç bin dirhem aldı. Hz. Ömer (r.a.) hayatta bulunduğu sürece hiçbir kimseyi hicvedemedi.²⁶

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

Hız. Ömer bu durumların dışında başta ailesi olmak üzere herkese karşı oldukça hoşgörölü, güler yüzlü ve şakacı bir davranış sergilemiştir. el-Câhiz (ö. 255/869) onun bu durumunu şöyle izah eder: “Hz. Ömer asık suratlı olmasına rağmen: Biz ailemizle baş başa kaldığımızda sizin gibiyiz (şaka yaparız) derdi.”²⁷

Hız. Ömer’in Peygamberimize yaptığı şu şaka onun mizaha karşı olmadığını göstermektedir: Hız. Ömer bir gün Peygamberimizi Hız. Hasan ve Hüseyin’i iki omzuna oturtmuş halde görünce onlara: “Altınızdaki at ne kadar da kıymetlidir!” diye şaka yapar. Her ne kadar Hız. Ömer, Hasan ve Hüseyin’e hitap etmişse de Peygamberimiz de Hız. Ömer’e: “Onlar da çok iyi binicidirler” diye karşılık verir.²⁸ Eğer Hız. Ömer şakanın yasak olduğu şeklinde bir anlayışa sahip olsaydı, dinin tebliğcisi Hız. Peygamber’e böyle bir şakayı yapmaz, O da Hız. Ömer’in bu şakasına mukabele etmezdi.

Hız. Ömer aynı zamanda insan psikolojisinden çok iyi anlar ve yaptığı esprilerle gergin ortamı yumuşatmasını bilirdi. Bu özelliğini Hız. Peygamber’e yaptığı şu şakada görmek mümkündür: Hız. Ebû Bekir bir gün Hız. Peygamber’in huzuruna girmek için izin almak istedi. Fakat kapıda sıra bekleyenler olmasına rağmen Hız. Ebû Bekir’e ve daha sonra gelen Hız. Ömer’e de izin verildi. Hız. Ömer içeri girdiğinde Peygamberin çevresinde hanımları üzgün ve sessiz bir şekilde oturuyorlardı. Bunun üzerine kendi kendine “Mutlaka bir şey söyleyip Hız. Peygamber’i güldürmeliyim” diyerek şöyle dedi: “Ey Allah’ın Resûlü! (Hız. Ömer kendi karısını kastederek) Hârice’nin kızını bir görseydin! Benden nafaka istedi. Ben de kalcım onun boğazını sıktım.” Bunun üzerine Hız. Peygamber güldü ve “Bunlar (hanımlarını kastederek) da etrafımda gördüğün gibi, benden nafaka istiyorlar” dedi.²⁹

Hız. Peygamber’in konu olduğu bu iki mizahî olay da göstermektedir ki, Hız. Ömer hiçbir zaman ölçülü ve seviyeli bir mizaha karşı çıkmamıştır. Hatta Raşid Halifeler içerisinde kendisinden en fazla mizahî olay aktarılan halife olmuştur.

Onunla ilgili mizahi olayları üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, kendisinin şaka yaptığı; ikincisi, kendisine yapılan şakaların yer aldığı ve üçüncüsü de biz-zat kendisinin şahid olduğu şakadır.

b. Yaptığı Şakalar

Hız. Ömer ve Evlenmek İçin Dua eden Bedevî

Bir gün Hız. Ömer itina göstermeden namaz kılan bir bedevîyi gördü. Bedevî namazı bitirdiğinde duasında: “Ey Allah’ım! Beni hurilerle evlendir” deyince Hız. Ömer: “Be adam! Hem mihiri (bedeli) az ödüyorsun, hem de kızların en iyisine dü-nür (talip) oluyorsun” dedi.³⁰

Hız. Ömer burada nükteli bir cevap vermiştir. O bedevîye kıymetli, değerli şeylere ancak emekle ve bedel ödemekle ulaşabileceğini ve özellikle de cennete girmenin bedelinin az olmayacağını öğretmek istemiştir.

Hız. Ömer ve Cüheyne

Hız. Ömer bir gün Harre Vâkım³¹ denilen yere doğru giderken Cüheyne kabilesinden bir şahısla karşılaştı. Hız. Ömer’le aralarında şöyle bir konuşma geçti. Hız. Ömer:

-İsmin nedir?

-Şihâb (Akan Yıldız)

-Kimin oğlusun?

-İbn Cemre'nin (Kor Tanesi'nin)

-Kimlerdensin?

-el-Hurka (Ateşlerden)'dan

-Onların hangi kabilesindensin?

-Dıram (Yangın) Oğullarından

-Kabilene git, yanlarına varmadan orada yangın çıktığını göreceksin.

O şahıs kabilesine vardığında yangının her tarafı sardığını gördü.³²

İbn Abdірabbih bu olayı mizah bölümünde değil de “*et-Tefâul bi'l-esmâ* (isimlerden uğursuzluk çıkarmak)” ile ilgili bölümde yer vermiştir. Ancak o kitabının üslubu gereği yer yer de insanları rahatlatmak amacıyla fıkralar anlatmaktadır. Bu olay da burada böyle bir maksatla zikredilmiştir. Yoksa onun bu olayı ciddi olarak algıladığı düşünülmemelidir. Olayı incelediğimizde mizah çeşitlerinden kelime tekrarıyla mizah yapıldığı açıkça görülmektedir. Zira Hz. Ömer'e cevap veren şahıs bütün cevaplarında “*ateş*”le ilgili kelimeler kullanmıştır. Olay, konuşmanın seyrine uygun olarak gülmeye sebep olacak şekilde yangınla sona ermiştir.

Hız. Ömer ve Mesrûk b. el-Ecda

Hız. Ömer bir gün tabînin ileri gelen fakihlerinden Mesrûk b. el-Ecda (ö. 36/656)'la karşılaşınca adını sordu. O da söyleyince şaka yollu şöyle cevap verdi: “*Allah Resûlü'nün ağzından 'el-Ecda' kelimesinin şeytan anlamına geldiğini duyduğum.*”³³

Bu olay da İbn Abdірabbih tarafından bir önceki fıkranın yer aldığı aynı yerde zikredilmiştir. Zira Hz. Ömer'in tabînin ileri gelenlerinden bu şahsa *şeytan* olduğunu ima etmeyeceği açıktır.

Hız. Ömer ve “Zalim” İsimli Şahıs

Bir adam Hz. Ömer'e gelerek kendisinin vali yapılması için yardım istedi. Hız. Ömer de kendisinin ve babasının ismini sorunca şahıs da “*Zâlim b. Sürâka*” diye cevap verdi. Hız. Ömer (şahsın babasının ve kendisinin isimlerinin alışıldığı dışındada olduğunu görünce) şaka yollu şöyle bir cevap verdi: “*Sen zulmeder, baban da hırsızlık mı yapar?*”³⁴ Çünkü *Zâlim* zulmeden, *Sürâka* da hırsızlık yapan anlamına gelmektedir.

Bu mizahî olay da İbn Abdірabbih tarafından yukarıda anlatılan amaçla zikredilmiş olması gerekir. Zira Hz. Ömer gibi adaleti ile meşhur birisinin bir valinin atamasını yaparken daha ciddi kriterleri olacağı bir gerçektir.³⁵ Yoksa insanların isimlerine dayanarak vali ataması yapması söz konusu olamaz.

Hız. Ömer ve Dua Eden Şahıs

Hız. Ömer bir gün bir damada (gerdek gecesini kastederek) “*Şöyle, şöyle oldu mu?*” diye sorunca damat (vurgu dikkate alınmadığında) “*Lâ etâlellâh bekâek = Allah uzun ömür vermeyesice*” şeklinde olumsuz anlama gelebilecek bir cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer:

-Size bunlar öğretildi, ama bir türlü öğrenmediniz. Keşke (hiçbir yanlış anla-

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

maya mahal bırakmayacak şekilde) “*Lâ ve Âfâkellâh = Hayır (öyle olmadı), Allah âfiyet veresice” deseydin,*³⁶ demiş ve duayı bedduaya dönüştürmemesini istemiştir. Ancak kullanılmayan bir *vâv* harfi, duaya beddua ihtimali kazandırmış ve olayı fıkraya dönüştürmüştür.

Hız. Ömer ve Ebû Süfyân

Hız. Peygamber Ebû Süfyân'ı (ö. 31/651-52) İslâm'a davet ettiğı zaman Ebû Süfyân'ın şöyle dediğı rivayet edilir:

-Uzzâ'yı ne yapayım?

Duvarın arkasında bunu duyan Hız. Ömer şöyle der:

*-Üzerine yap.*³⁷

Hız. Ömer bu esprili cevabı ile Ebû Süfyân'a şirkin, putun ne derece değersiz olduğunu bildirmek istemiştir.

Hız. Ömer, Oğlu Âsım ve Hizmetçisi Eslem

Hız. Ömer'in huzuruna oğlu Âsım (ö. 70/689) ve hizmetçisi Eslem Ebû Zeyd el-Advî (ö. 80/699), deve güder gibi şarkı söyleyerek geldiler. Durup onları dinledi ve tekrar söylemelerini istedi. Onlar da tekrar ettirmesinden cesaret alarak sordular:

-Hangimiz daha iyi söylüyoruz?

*-Sizin durumunuz “كجَمَارِي الْعِبَادِي” şeklindeki atasözüne konu olmuş İbâdî kabilesinden bir adamın iki eşeğinin misali gibidir.*³⁸ Ona: “Eşeklerinden hangisi daha kötü diye” sorulunca şöyle cevap vermiş:

*-Bu, sonra bu.*³⁹

Hız. Ömer bu olayda oğlu ve hizmetçisinin şarkılarının estetikten yoksun olduğunu, bir Arap atasözü ile anlatarak esprili bir şekilde ortaya koymuştur.

Hız. Ömer ve Şâir Nâbiğa

Hız. Ömer bir gün Nâbiğa el-Ca'dî'ye (ö. 50/670): “*Şarkılarından biraz bana mırıldan*” dedi. O da mırıldanınca şöyle dedi:

-Bunları sen mi söylüyorsun (besteliyorsun)?

-Evet

*-Bu şarkıları (kendisini kastederek) el-Hattâb'ın develerinin arkasında söyleyen ne güzel olur!*⁴⁰

Bu fıkrada Hız. Ömer Nâbiğa'nın söylediğı şarkının yerinin burası olmadığını veya söylediğı şarkının ancak deve güderken söylenebilecek sıradan bir şarkı olduğunu kastettiğı anlaşılıyor. Ancak Hız. Ömer bunu şahsı incitmeden dolaylı olarak mizahi bir üslupla ifade etmiştir.

Hız. Ömer ve Cârîye

Hız. Ömer bir cârîyeye: “*Beni hayrı yaratan, seni ise şerri yaratan yarattı*” diyerek şaka yapınca cârîye ağlamaya başladı. Bunun üzerine Hız. Ömer: “*Korkma! Hayrı da şerri de yaratan Allah*” dedi.⁴¹

Hız. Ömer dini konularda fazla bilgisi olmadığı anlaşılan cârîyeye şaka yapmak istemiştir. Zira biraz dini bilgisi olan herkes, hayrı da şerri de yaratanın Yüce Allah olduğunu bilir.

2. Kendisine Yapılan Şakalar

Hz. Ömer ve Hazırcevap Çocuk

Bir gün Hz. Ömer aralarında Abdullah b. Zübeyir'in (ö. 73/692) de olduğu çocukların yanına geldi. O hariç bütün çocuklar kaçtı. Bunun üzerine Hz. Ömer de niçin kaçmadığını sorduğunda Abdullah b. Zübeyir nükteli bir cevap verdi: “*Ey müminlerin emiri! Suç işlemedim ki korkayım, yol da dar değil ki kaçarak yol vereyim.*”⁴²

Sahabeden bazıları daha çocukluklarından itibaren zekâları ve hazırcevaplılıkları ile kendilerini göstermişlerdir. Abdullah b. Zübeyir de verdiği hazırcevapla bunlardan birisi olduğunu ortaya koymuştur.

Hz. Ömer ve Huzeyfe el-Yemân

Sahabenin ileri gelenleri Hz. Ömer'e şaka yaparlardı. Hz. Ömer (r.a) Huzeyfe el-Yemân'a (ö. 36/656) bir gün:

- *Ey Huzeyfe! Nasıl sabahladın?* Deyince o da:

-*Fitneyi sever, hakkı sevmeyen ve abdestsiz salât ederek sabahladım; semada Allah'ın sahip olmadığına yeryüzünde ben sahibim,* dedi. Hz. Ömer bu aykırı cevaplara çok sinirlendi.⁴³ Bunun üzerine Hz. Ali yanına geldi ve şöyle dedi:

-*Ey müminlerin emiri! Kızmış gibi bir halin var!*

Hz. Ömer, Huzeyfe ile aralarında geçenleri anlatınca doğru söylediğini ifade ederek Huzeyfe'nin sözlerini şöyle tevیل etti:

-*Fitneyi yani dünya malı ve çocukları seviyor, zira Kur'an'da Allah “Ancak mallarınız ve çocuklarınız bir fitnedir”⁴⁴ buyurmuyor mu? Hakkı (gerçeği) yani ölüm gerçeğini sevmiyor; semada Allah'ın sahip olmadığı eş ve bir çocuğa yeryüzünde ben sahibim, demek istiyor.*

Hz. Ömer Hz. Ali'nin yaptığı bu tevیل üzerine şöyle dedi:

- *Ey Eba'l-Hasan! İyi ki söyledin de, kalbimde Huzeyfe ile ilgili şüpheleri giderdin.*⁴⁵

3. Şahid Olduğu Şaka

Hz. Peygamber ve Hint b. Utbe

Hz. Ömer sert mizacına rağmen esprili konuşmalardan hoşlanır, onları zevkle dinler ve gülerdi.⁴⁶ Bir gün Hz. Peygamber, erkeklerin biatını almış, kadınların da biatını almaya hazırlanıyordu. Kureyş kadınları etrafında toplanmışlardı. Aralarında Uhud savaşında Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'yı şehit edenlerden Ebû Süfyan'ın karısı Hind bint. Utbe (ö. 14/635) de vardı ve çok pişman olmuştu. Hz. Peygamber'in kendisini inciteceğinden korkarak peçe giymişti. Biat için yaklaştıklarında Hz. Peygamber onlara şöyle dedi:

-*Hiçbir şeyi Allah'a şirk koşmayacağınıza dair bana biat eder misiniz?*

Hint:

-*Vallahi bizden istediğinizi (bu sıkıntıyı, zahmeti) erkeklerden istemiyorsunuz! Biz bu sözü veriyoruz.*

Hz. Peygamber:

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

-Çalmayacaksınız!

Hind:

-*Vallahi, şayet Ebu Süfyan'ın malından az bir miktar alırsam, bilmiyorum, bu helal mi yoksa haram mı olur?* dedi.

Bu konuşmaya şahit olan Ebû Süfyan şöyle dedi: “*Geçmişte aldıkların helal.*”

Hiz. Peygamber:

-*Sen, Hind bint. Utbe'sin,* dedi.

Hint:

-*Ben Hind bint. Utbe'yim. Geçmiş affet, Allah seni affetsin,* dedi.

Hiz. Peygamber:

-*Zina yapmayacaksın!*

Hind:

-*Ya Rasûlellah! Hür kadın zina yapar mı?*

Hiz. Peygamber:

-*Çocuklarınızı öldürmeyeceksiniz!*

Hind:

-*Onlar çocuktı, bizler büyüttük. Sizler onları büyükken Bedir'de öldürdünüz. Sizler ve onlar bunu daha iyi bilirsiniz.*

Bu konuşmaya şahit olan Ömer b. Hattâb kakkahayla öyle bir güldü ki, daha önce bu şekilde güldüğü görülmemişti.⁴⁷

3. HZ. OSMAN

Üçüncü halife Hz. Osman,⁴⁸ yaratılışı itibariyle utangaç, hilm ve hoşgörü sahibiydi. Utangaç olması haleflerinden daha az hutbe irad etmesi sonucunu doğurmuşsa da konuşmaları oldukça beliğ, veciz, açık ve sade idi.⁴⁹

Hiz. Osman'ın utangaç şahsiyeti insanlara şaka yapmasını da engellemiş olsa gerekir ki, kaynaklarda yaptığı şakalarla ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak ondan mizahın yasak olduğuna dair bir söz de rivayet edilmemiştir. O hoşgörülü mizacını kendisine yapılan şakada da göstermiştir. Nuaymân'ın âmâ sahabî Mahreme'ye Hz. Osman'ı dövdürdüğü şu olayda görebiliriz:

Hiz. Osman zamanında geçen bu olayda Mahreme 115 yaşında bir âmâdır. Bir gün mescidde otururken küçük abdest bozmak için kalkar. Gözleri görmediğinden nereye gittiğini farkedemez ve mescid dışına çıktığını zannederek ihtiyacını gidermek ister. Etrafindakiler mescidde olduğunu ikaz edince bundan vazgeçer. Bu esnada yanına gelen Nuaymân dışarıya çıkarıyormuş gibi yaparak onu biraz öteye, mescidin öbür köşesine götürür. Mahreme, bevletmeye başlayınca etrafındakiler. “*Yine, mescide bevlediyorsun*” diye bağırlar, fakat olan olmuştur. Mahreme, buraya kendisini kimin getirdiğini sorar, Nuaymân olduğunu öğrenince de: “*Eğer onu elim'e geçirsem, vallâhi bu asayı kafasına indireceğim*” diye yemin eder. Aradan biraz zaman geçer, yine bir gün mescidde Mahreme'ye rastlar. Halife Hz. Osman o esnada mescidde namaz kılmaktadır. Her zaman olduğu gibi yine kendisini namaza vermiş, dışarıyla ilgisini kesmişti. Nuaymân Mahreme'nin yanına gelir ve ona:

“Hâlâ Nuaymân’a kızıyor musun?” der. O da: “Evet, o nerede? Bana göster” der. Nuaymân da Hz. Osman’ın yanına götürür ve “İşte bu!” deyince Mahreme hemen asasını kaldırır ve Nuaymân diye Hz. Osman’ın kafasına indirir ve vurur. Mahreme’nin akrabaları Nuaymân’ı cezalandırmak için toplanırlar. Fakat Hz. Osman, Bedir ehlinden olduğu için bunu yapmalarına izin vermez.⁵⁰

4. HZ. ALİ

Hz. Ali,⁵¹ hayatında ihlâsı, takvâsı ve dini konulardaki samimiliği ile topluma önderlik etmiş ender simalardandır.⁵² Hilmi sahibi ve çok zeki birisi olarak Hz. Ali,⁵³ çok küçük yaştan itibaren terbiyesi altında yetiştiği Hz. Peygamber’in ahlakını örnek almakla kalmamış, onun nübüvvet nurunun feyz ve bereketini en iyi bilen ve tanıyanlardan birisi olmuştur. Bundan dolayı Hz. Ali denince ilk akla gelen üstün özelliklerden biri de ilim ve hikmettir.⁵⁴

Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir gibi Hz. Peygamber’den sonra en fasih konuşan olarak kabul edilmekteydi. Hem hikmetli ve özlü konuşmada, hem de hitâbette ondan daha iyisi yoktu.⁵⁵ Hz. Ali bu edebî özellikleri ile İslâm edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Mizahî kişiliği, mizah edebiyatındaki görüşlerinin dikkate alınmasına sebep olmuş, nükteli sözleri asırlarca dillerde dolaşmıştır. Hatta bu kişiliği suiistimal edilerek idareye getirilmesi noktasında tartışma konusu yapılmıştır. Dolayısıyla burada Hz. Ali’nin mizahî kişiliği ve mizaha bakış açısının yanında hazırcevaplılığını gösteren nükteli sözlerine yer verilmiştir.

a. Hz. Ali’nin Mizahî Kişiliği

Hz. Ali aşağıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere şakacı bir mizaca sahip kişidir. Ancak onun bu mizacı aleyhine kullanılmıştır. Bir rivayete göre, Hz. Ömer hasta yatağında iken Hz. Ali’nin hilafete getirilmesi konusu sorulmuş, verdiği cevapta şakacı bir mizaca sahip olduğunu belirtmiş ve çekincesini şu cümlelerle ifade etmiştir: “وَإِنْ وَلِيَّ عَلِيٍّ فَفِيهِ دُعَابَةٌ = Eğer Ali atanacak olursa onda şakacı bir mizacı vardır.”⁵⁶ Ancak Hz. Ömer’in bu sözleri, daha sonra Hz. Ali’nin muhalifleri tarafından kötü amaçla kullanılmıştır. Abbâs Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964), (özellikle Muâviye b. Ebî Süfyân ‘ö. 60/680’ taraftarı olan) Amr b. Âs’ın (ö. 43/664)⁵⁷ Suriye’de onun “دُعَابَةٌ شَدِيدَةٌ = çok şakacı” yani neredeyse onun komedyen olduğunu halka yaymaya çalıştığını, söylemiştir. el-Akkâd onun bu derece mizaha düşkün olduğunu gösteren hiçbir olaya rastlamadığını belirtmiş⁵⁸ ve Hz. Ali hayatta iken bu iddialara verdiği cevabı şöyle nakletmiştir: “(Amr b. Âs’ı kastederek) İbn Nâbiğa’ya şaşarım! Şam halkı arasında benim şakacı olduğumu ve komedyenlik yaptığımı, insanlarla devamlı şaklaştığımı ve kadınlarla çok ilgilendiğimi yayıyor. Allah’a yemin olsun ki, bu (şahıs) batıl ve insanı günaha sokan bir söz söylüyor. Sözlerin en kötüsünü yalandır. Bu adam konuşuyor konuştuğu yalan, söz veriyor sözünden dönüyor, hem dilencilik yapıyor hem de cimrilik ediyor, ahdinden dönüyor ve sıla-ı rahmi kesiyor... Allah’a yemin olsun ki, beni bu derece şakaca olmaktan ölümlü hatırlamam ve onu da gerçeği söylemekten âhireti unutmamı engelliyor...”⁵⁹

Hz. Ali’nin bir komedyen gibi şakacı olup olmadığına kendisi açıkça cevap vermekte ve bunların siyasi amaçlı olarak Amr b. As tarafından yapılan iddialar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Ali’nin hilafetten, yani idari işlerden uzak olduğu süre içerisinde ilimle meşgul olduğu ve öğrenci yetiştirdiği de belirtilmektedir.⁶⁰ Bilindiği gibi bir eğitimcinin, öğrenciler sıkıldıklarında onları rahatlatmak için espi

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

ve şaka yapması vb. şeyler anlatması normal bir durumdur. Kanaatimce Hz. Ali'nin öğrencilere bu tarz ders işleme, şakacı olduğu yönünde şaya çıkmasına sebep olmuş olabilir.

b. Hz. Ali'nin Mizaha Bakışı

Hz. Ali'nin mizah anlayışı incelendiğinde iki farklı yaklaşım görülmektedir. Birincisi, mizahın yasaklığını ifade eden görüşler; ikincisi ise mizahı teşvik eden sözler.

Mizahı yasaklayan görüşleri:

“(Aşırı) Şaka yapan kimse aklına zarar verir.”⁶¹

“Başkasından aktarsan bile güldürücü söz söylemekten sakın.”⁶²

“Çok mizah ciddiyeti (vakarı) azaltır, kimin şakacı mizacı daha galip gelirse akli fesada uğrar, kim çok şaka yaparsa ciddiyeti yok olur.”⁶³

“Fazlaca mizah yapan kinden ve hafife alınmaktan kurtulamaz.”⁶⁴

Mizahı teşvik eden sözleri:

Hz. Ali'nin insan onurunu ayaklar altına alacak seviyesiz şakalara olumlu baktığı söylenemez. Çünkü İslam buna zaten müsaade etmez. Hz. Ali'nin mizahın yasaklığını ifade eden sözlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira o konuya insan psikolojisi açısından baktığı için yasaklamak şöyle dursun, şu sözleri ile teşvik bile etmektedir: “Bedenler yorulduğu gibi gönüller de yorulur, usanır. Kalplerinizi dinlendirin ve ona ulaşacak hikmet yollarını arayın.”⁶⁵ Yine aynı şekilde müminin güler yüzlü ve şakacı olmasının gereğini: “Mümin şakacı ve güler yüzlü; münafık ise asık suratlı ve kızgındır”⁶⁶ “Şakacı olan kimse kibirden uzak olur”⁶⁷ sözleriyle ifade etmektedir. O mizahın sözdeki değerini de şöyle açıklar: “Sözdeki şaka yemeğe atılan tuz gibidir.”⁶⁸

c. Hz. Ali'nin Hazırcevaplığı ve Nükteli Cevapları

Hz. Ali ve Saygısız Vatandaş

Hz. Ali'nin önüne edepsiz, kaba ve küstah birisi gelerek:

-Neden Ebû Bekir'in ve Ömer'in halifelikleri esnasında halk hiçbir kavga, kavgacılık, husumet ve cinayeti bilmezken senin ve Osman'ın hilafeti zamanında bunların hepsini yaşadık, dedi.

Hz. Ali (gülerek):

-Zira ben ve Osman, Ebû Bekir'e ve Ömer'e yardımcı idik. Sen ve senin emsalin bana ve Osman'a yardımcı oldunuz, dedi.⁶⁹

Hz. Ali verdiği bu cevapla, söz konusu şahsa bir taraftan iyi bir vatandaşın örneğini, diğer taraftan da dolaylı olarak bu yaşanan olumsuzluklara bu şahıs gibilerinin sebep olduğunu anlatmak istemiştir.

Hz. Ali ve Yahudi Topluluk

Bir gün Hz. Ali'nin meclisinde, Yahudilerden bir cemaat gelip:

-Ey Müslümanların halifesi! Ne oldu size ki, nebinizin ölümünden sonra aradan on-on beş yıl geçmeden birbirinize düştinüz, her türlü entrikayla birbirinizin kanını akıttınız? Dediler.

YUSUF DOĞAN

Bunun üzerine Hz. Ali (gülerek) onlara şu anlamlı cevap verdi:

-Ey Yahudi cemaati! Size de ne olmuştu da, henüz Nil nehrinden çıkan ayağınız kurumamıştı ki, bir taifeyi (gurubu) mücevher putlara taparken görüp, şöyle dediniz: “Ey Musa? Bizim için o putlara tapan kavmin ilahları gibi bir ilah yap.”⁷⁰

Yukarıda zikredilen olaydaki şahıs gibi benzer edepsizliği Yahudi topluluğu da yapmıştır. Ancak Hz. Ali Yahudilerin Hz. Musa’ya daha kötüsünü yaptıklarını, hatıta şirke düşüklerini hatırlatarak çok yerinde susturucu cevap vermiştir.

Hz. Ali ve Çarşı Esnafı

Hz. Ali bir gün çarşıya geldi ve esnafa selam verdi. Onlar da Hz. Ali’yi görünce Farsça karnı büyük anlamına⁷¹ gelen bir cümle söylediler. Bu Hz. Ali’ye iletilince karnını kastederek nükteli bir şekilde : “*Üst taraftı ilim, alt taraftı yemek (dolu)*” dedi.⁷²

Hz. Ali bu cevabı ile insanları görünüşüne göre değerlendirmenin yanlışlığını kendi şahsını göstererek ifade etmiştir.

Hz. Ali ve Uzun Elbiseli Şahıs

Hz. Ali bir gün elbisesi çok uzun bir şahsa: “*Be adam! Şu elbiseni kısalt*” dedi⁷³ ve sözlerini secili olarak şöyle devam ettirdi: “... فإنه أبقى وأبقى وأتقى (*feinnehu ebkâ ve enkâ ve etkâ*) = *O zaman elbisen daha uzun ömürlü, daha temiz, takvaya daha uygun ... olur.*”

Hz. Peygamber döneminde adet olarak uzun elbise giymek kibirlilik alameti sayılırdı. Bu Hz. Peygamber tarafından yasaklandı.⁷⁴ Böylece uzun elbise giymek, müttakiliğin alâmeti kabul edildi. Hz. Ali de nükteli ve secili bir şekilde şahsın uzun elbise giymesinin kibirlenme alâmeti sayılacağını ifade etti.

Hz. Ali’nin Kendisini Öven Şahsa Cevabı

Bir defasında bir şahıs Hz. Ali’yi aşırı derecede övünce ona şöyle cevap verdi:

“أنا دون ما تقول و فوق ما في نفسك = *Ben söylediğin kadar değilim, ancak aklından geçenden daha iyiyim.*”⁷⁵

Hz. Ali bu cevabı ile insanları aşırı bir şekilde övmenin yanlışlığını belirtmek istemiştir

Hz. Ali’yi Güldüren Komiklik

Hz. Ali’nin en çok sevdiği şeylerden birisi de çocuklarla şakalaşmaktır. Benî Kelb (Köpek Oğulları) kabilesinden bir kadının zeki bir kız çocuğu vardı ve annesi onu camiye getirirdi. Ashabın ona “*Dayıların kim?*” diye sorduklarında o çocuğun köpek gibi havlayarak (Kelb ‘Köpek’ kabilesini kastederek) cevap vermesi, Hz. Ali’nin hoşuna giderdi.⁷⁶

Bu olayda çocuğun mizah tekniklerinden kişileştirmeyi⁷⁷ kullanarak Hz. Ali’yi güldürdüğü görülmektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber’in terbiyesi altında yetişmeleri ve onunla yakın akrabalıkları olmaları sebebiyle asırlardır müminlere birçok konuda örneklik eden Raşit Halifeler, mizah konusunda da aynı örnekliklerini göstermişler ve genel olarak O’nun üslubunu devam ettirmişlerdir. Yaptıkları mizah ve nüktede yalan ifadeye başvurma-

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

mışlardır.

İlk halife Hz. Ebû Bekir, Nuaymân'ın yaptığı şaka da olduğu gibi mizah konusunda oldukça hoşgörülü birisidir. Ayrıca yapılan yanlışları incitmeden, kırmadan hazırcevaplılığı ve nükteli cevapları ile eleştiren bir yapıya sahiptir.

Ciddiyeti, adaleti ve sert mizacı ile bilinen Hz. Ömer mizaha karşı olmamış, aksine Ahnef b. Kays'a söylediği sözlerde olduğu gibi sadece sınırlama getirmiş ve bu konuda sınırı aşan Hutay'e'yi cezalandırmıştır. O İslami ölçüler çerçevesindeki mizaha müsaade etmiş; başta ailesi, Hz. Peygamber'e ve her kesimden insanlara şakalar yapmıştır. Çocuk tarafından dahi olsa kendisine yapılan şakaya hoşgörü göstermiştir. Öyle ki, kendisinden en fazla şaka rivayet edilen halife olmuştur. O yaptığı şakaları, Hz. Peygamber'i güldürmek için yaptığı şakada olduğu gibi gergin havayı yumuşatmak; ateş kelimesi çerçevesinde ve isimlerle ilgili şakada olduğu gibi tebası ile arasında sıcak ilişki kurmak; dua eden şahıslarda olduğu gibi yanlış nükteli bir şekilde vurgu yapmak; oğlu, hizmetçisi ve şâire yaptığı şakada olduğu gibi mûsikîdeki estetiği göstermek gibi amaçlara yönelik olarak yapmıştır.

Hz. Osman'ın utangaç şahsiyeti insanlara şaka yapmasını engellemiş; ancak mizahın yasaklığı konusunda kendisinden herhangi bir söz rivayet edilmemiştir. Nuaymân'ın kendisini dövdürdüğü şaka ise, onun mizaha karşı ne derece hoşgörülü olduğu görülmüştür.

Mizah konusunda çok önemli konumu olan Raşit Halifeler'den birisi de mizahî mizacı olan Hz. Ali'dir. Bu mizacı sebebiyle muhalifler tarafından gayri ciddi bir kişilik olduğu yönünde suçlamalara muhatap olmuştur. Ancak bunların yönetimden uzaklaştırmak amacıyla kasıtlı olarak yapıldığı anlaşılmıştır. O'nun mizah konusunda belirlediği ölçüler dikkate değerdir. Mizahın yasaklığını çağırıştıran sözlerini bu açıdan değerlendirmek gerekir. Zira durum böyle olmasaydı kendisi şaka yapmaz, aksine müminin şakacı ve güler yüzlü olmasını tavsiye etmezdi. Esprilerinde diğer halifelerden biraz daha farklı hazırcevap olduğu, nükteli ve anlamlı cevaplar verdiği görülmüştür. Yüksek ilim ve hikmet sahibi olmasının ona bu konuda yardımcı olduğu söylenebilir.

Sözün özü olarak, Raşit Halifelerin mizah konusundaki görüşlerinin ve şakalarının İslami mizahın şekillenmesinde önemli yeri olduğu söylenebilir.

¹ İslam tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) hilafeti ile başlayan, Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman (ö. 35/656) ile süren ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hilafeti ile sona eren dönem, Raşit Halifeler (Hulefâ-yı Râşidîn) devri adıyla bilinmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn" md., *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, s. 324-325.

² Riyâd Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-dıhk*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1418/1998, s. 22-29; Doğan, Yusuf, *İkinci Abbâsî Dönemi'nde Mizah*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2004, s. 61-64.

³ Göngör, Erol, *Kelamî Sahada Estetik Yapı Organizasyon*, Ötüken Yay., İstanbul, 1999, s. 23-24.

⁴ Muruvve, Yûsuf Ahmed, *Nevâdiru a'lâmi'l-fukâhe*, Dârü'z-zehrâ, Beyrut, 1412/1991, s. 10-11; Ürün, Kazım, "Abbâsî Dönemi Edebiyatında Nükteye Genel Bir

Bakiş”, *SÜFEFED*, s.y. 12, Konya, 1998, s. 93; Şimşek, Selami, “Mevlânâ’da Mizah ve Nükte”, *Tasavvuf Dergisi*, yıl 6, sayı 14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s. 526.

⁵ Mizah tarzları hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Kuzayha, a.g.e., s. 248-323; Doğan, a.g.e., s. 72-90.

⁶ Fayda, a.g.md., *DİA*, XVIII, 331.

⁷ Hz. Peygamber yalan söze başvurmadan şaka yaptığını şu hadiste buyurmuştur: “Ben şaka yaparım, fakat sadece doğruyu söylerim.” Bkz. Buhârî, *Edebu’l-mufred*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, (Bab: 133, Hadis: 265), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, 1410/1990, s. 89; Tirmizî, *Birr*, 57; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 92.

⁸ Nuaymân’ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Muâviye b. Ebî Süfyân’ın hilâfeti döneminde vefat ettiği bildirilmektedir. Bkz. Zırıklı, *el-A’lâm*, VIII, Dâru’l-ilm, Beyrut, 1992, s. 41.

⁹ Hz. Peygamber’in mizahı hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Yusuf Doğan, “Hz. Peygamber ve Mizah”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: VIII/2, Sivas, 2004, s. 191-203.

¹⁰ İbn Abdırabbih, *el-Ikdu’l-ferîd*, IV, thk. Ahmed Emîn, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdusselâm M. Hârûn, Daru’l-kitabi’l-Arabî, Kahire, 1949, s. 6.

¹¹ es-Se’âlibî, *Simâru’l-kulûb fi’l-mudâf ve’l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-mesîre, Kahire, t.y., s. 548. Ayrıca bkz.: Ma’rûf, Nâyif Mahmûd, *Tarâif ve nevâdir min uyûni’t-turâsi’l-Arabî*, I, Dâru’n-nefâis, Beyrut, 1412/1992, s. 46.

¹² Hz. Ebû Bekir hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn Kuteybe, *Ma’ârif*, thk. Ser-
vet Ukkâse, Dâru’l-Maârif, Kahire, 1992, s. 167-178; İbnu’l-Esîr, *Usdu’l-ğâbe fi
ma’rifeti ehli’s-Sahâbe*, III, Dâru’l-fîkr, Beyrut, 1409/1989, s. 205-231; Nuveyrî,
Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb, XIX, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-
kutubi’l-Misrî, Kahire, 1395/1975, s. 8-145; el-Kalkaşandî, *Meâsiru’l-İnâfe fi
meâlimi’l-hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferec, Âlemu’l-kutub, Beyrut, tsz., s. 81-
87; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, IV, terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1974, s. 9-170;
el-Akkâd, Abbâs Mahmûd, *Mevsûatu Abbâs Mahmûd el-Akkâd*, II, el-Mektebetu’l-
asriyye, Beyrut, tsz., s. 14-153.

¹³ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ebû Bekir*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 79, 87.

¹⁴ Sarıçam, a.g.e., s. 88-91.

¹⁵ Uzun, Taceddin, “Dil ve Edebiyat Yönünden Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn”, *İSTEM*, Yıl: 3, Sayı: 6, Konya, 2005, s. 136.

¹⁶ Busrâ, Suriye’nin güneyinde Yermuk nehrinin kaynağının yakınında, Ürdün-Suriye sınırında tarihî bir şehirdir. Hz. Peygamber çocukluk ve gençliğinde ticaret için iki kez gitmişti. Bkz.: Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân*, I, thk. Ferîd Abdulazîz el-Cundî, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, 1410/1990, s. 522; Mustafa Fayda, “Busrâ” md., *DİA*, VI, İstanbul, 1992, s. 470.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, Çağrı Yay., İstanbul, 1401/1981, s. 316; İbn Mâce, *Edeb*, 24; İbn Abdilber, *el-İsti’âb fi ma’rifeti’l-Ashâb*, IV, thk. Ali Muhammed Becâvî, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, 1409/1989, s. 1526-1527; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-Sahâbe*, VI, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, Dâru’l-cil, 1415/1995, s. 177-178; İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-ahbâr*, I, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut, 1985, s. 436-437; Nuveyrî, a.g.e., IV, 3-4; el-Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm, *Cem’u’l-cevâhir fi’l-mulah ve’n-nevâdir*, thk. Rehab Hidir Akkavî, Dâru’l-menâhil, Beyrut, 1413/1993, s. 53; el-Akkâd, a.g.e., II, 145.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 216-217; Ma’rûf, a.g.e., II, 11.

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

¹⁹ el-Câhiz, Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, I, Beyrut, Dâru ihyâi'l-ulûm, 1414/1993, s. 253; İbn Abdirabbih, a.g.e., III, 8; es-Seâlibî, *Letâifu'l-lutf*, thk. Ömer el-Es'ad, Dâru'l-mesîre, Beyrut, 1407/1987, s. 28; Ma'rûf, a.g.e., I, 13.

²⁰ Hz. Ömer hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 179-190; İbn Abdilber, a.g.e., III, 235-244; İbnu'l-Esîr, a.g.e., III, 642-678; Nuveyrî, a.g.e., XIX, 146-401; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXXIV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1415-1421/1995-2001, s. 3-483; el-Kalkaşandî, a.g.e., I, 87-93; Mevlânâ Şiblî, a.g.e., IV, 173-522; el-Akkâd, a.g.e., III, 3-239.

²¹ Tellioglu, Ömer, "Ömer b. Hattab" md., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1992, s. 177.

²² et-Temmâvî Muhammed S., *Hiz. Ömer ve Modern Sistemler*, terc. Muhammed Vesim Taylan, İstanbul, 1993, s. 56.

²³ Uzun, a.g.m., *İSTEM*, Yıl: 3, Sayı: 6, Konya, 2005, s. 142.

²⁴ el-Câhiz, *el-Beyân*, II, 544; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 439.

²⁵ el-Hutay'e lakaplı Ebû Muleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî hicivleriyle tanınan ve muhadramlardan olan bir şâirdi. Hz. Osman'ın hilafetine kadar uzun bir hayat sürdü. Bkz.: Zülfikar Tüccar, "Hutay'e" md., *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, s. 424.

²⁶ Câhiz, *el-Beyân*, II, 656; el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb*, III, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-hancî, Kahire, 1491/1989, s. 294-295; el-Akkâd, a.g.e., II, 76-77; et-Temmâvî, a.g.e., s. 60.

²⁷ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, III, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Mektebetu'l-hancî, Kahire, 1399/1979, s. 96. Şâir Hutay'e'nin hicvi ve Hz. Ömer'in onu affetmesi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Ahmet Suphi Furat, "Hz. Ömer Şair Hutay'a'yı Niçin Affetmiştir", *İslami Edebiyat*, 2. cilt, 1. sayı, s. 7-9.

²⁸ Tirmizî, Menakıb, 31; Heysemî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, IX, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 181-182.

²⁹ Müslim, Talâk, 29; Ahmed Hanbel, a.g.e., III, 328, 342; İbnu'l-Cevzî, *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1405/1985, s. 11; Bu hadisin insanın arkadaşı veya dostunu kederli gördüğü zaman onun gönlünü alacak, güldürüp eğlendirecek söz söylemenin müstehab olduğuna delil olduğu ifade edilmektedir. Bkz.: Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, VII, Sönmez Neşr., İstanbul, 1980, s. 460.

³⁰ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 236; İbn Abdirabbih, a.g.e., II, 285; et-Temmâvî, a.g.e., s. 43.

³¹ Medine'de volkanik alanlardan oluşan, Benî Kurayza, Benî Nâdir ve Evs kabilesinin üç kolunun oturduğu mahalleye Harre Vâkım denmektedir. Bkz.: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, II, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990, s. 287-288; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre" md., *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, s. 244.

³² İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 236; İbn Abdirabbih, a.g.e., II, 285; et-Temmâvî, a.g.e., s. 43.

³³ İbn Abdirabbih, a.g.e., II, 285.

³⁴ İbn Abdirabbih, a.g.e., II, 285.

³⁵ Hz. Ömer vali atamasında istişare ve halkın taleplerini dikkate alır ve ona gör atama yapardı. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Döneminde Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya Yediveren Yay., Konya, 2004, s. 133-134.

³⁶ Keşşâş, Muhammed, *Sinâ'atu'l-keîlâm*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1420/2000, s. 68.

³⁷ et-Temmâvî, a.g.e., s. 60.

- ³⁸ Bu şahıs Hîreli Hıristiyan el-İbâdî kabilesinden Adiy b. Zeyd el-İbâdî'dir. Bkz.: el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl*, II, tahk. Naîm Huseyin Zêrzur, Beyrut, 1408/1988 161; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî emsâli'l-Arab*, II, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1408/1987, s. 215-216;
- ³⁹ İbn Abdırabbih, a.g.e., VI, 10; el-Meydânî, a.g.e., II, 161; Zemahşerî, *el-Müstaksâ*, II, 215-216; el-Akkâd, a.g.e., II, 76; et-Temmâvî, a.g.e., s. 60.
- ⁴⁰ İbn Abdırabbih, a.g.e., VI, 11.
- ⁴¹ el-Ebşihî, Şihâbuddîn Muhammed, *el-Mustatref fî kulli fennin mustazref*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1411/1991, s. 755.
- ⁴² İbn Abdırabbih, a.g.e., IV, 36; İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 215.
- ⁴³ Hz. Ömer'in bu sözlere sinirlenmesi gayet doğaldır. Zira inanan bir şahsın böyle bir halifeye fitneyi seveceğini, abdestsiz namaz kılacağını ve daha da ötesi Allah'ın sahip olmadığına kendisinin sahip olduğunu söylemesi, ameli ve itikadi açıdan onu zor duruma düşüreğinden, söz konusu cümleleri söylememesi gerekir.
- ⁴⁴ Teğâbun, 64/15.
- ⁴⁵ Ma'rûf, a.g.e., I, 16.
- ⁴⁶ el-Akkâd, a.g.e., II, 75.
- ⁴⁷ el-Akkâd, a.g.e., 75-76; et-Temmâvî, a.g.e., s. 59.
- ⁴⁸ Hz. Osman hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 191-202; İbn Abdilber, a.g.e., III, 155-164; İbnu'l-Esîr, a.g.e., III, 480-492; Nuveyrî, a.g.e., XIX, 402-511; İbn Asâkir, a.g.e., XXXIX, 3-168; el-Kalkaşandî, a.g.e., I, 93-99; Mevlânâ Şibli, a.g.e., V, 7-47; el-Akkâd, a.g.e., III, 3-168.
- ⁴⁹ Uzun, Taceddin, a.g.m., *İSTEM*, Yıl: 3, Sayı: 6, Konya, 2005, s. 143-144.
- ⁵⁰ İbn Abdilber, a.g.e., IV, 1528-1529; İbn Hacer, a.g.e., VI, 465; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 440-441; Nuveyrî, a.g.e., IV, 4.
- ⁵¹ Hz. Ali hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 203-218; İbn Abdilber, a.g.e., III, 197-225; İbnu'l-Esîr, a.g.e., III, 588-622; Nuveyrî, a.g.e., XX, 1-237; el-Kalkaşandî, a.g.e., I, 99-105; Mevlânâ Şibli, a.g.e., V, 51-123; el-Akkâd, a.g.e., III, 3-159.
- ⁵² Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İmam Ali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 87.
- ⁵³ İbn Abdırabbih, a.g.e., II, 204.
- ⁵⁴ el-Akkâd, a.g.e., III, 149; Kandemir, M. Yaşar, "Hz. Ali (İlmi Şahsiyeti)", *DİA*, II, İstanbul, 1989, s. 375.
- ⁵⁵ Uzun, Taceddin, a.g.m., *İSTEM*, Yıl: 3, Sayı: 6, Konya, 2005, s. 144.
- ⁵⁶ Seâlibî, *Hilâfetu's-Siddik ve'l-Fârûk (ra)*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1418/1997, s. 387; el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtu'd-diniyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1982, s. 11-12; Sivasî, Şemsuddîn Ahmed, *Dört Büyük Halife*, İstanbul, 2005, s. 169. Ayrıca bkz. <http://www.14masom.com/14masom/03/mktba3/book02/9.htm>; <http://members.optushome.com.au/alfarook/html/06-05-04.htm>; <http://www.najaf.org/arabic/mustabsiroon/8/html/emamah11-21.htm>; <http://www.rafed.net/boks/tarih/ashab-men-al-eyyam/13.html>.
- el-Mâverdi'nin *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'deki "ففيه دعابة" ibaresi, Ali Şafak tarafından "*O henüz bu hususta acemidir*" (bkz.: Bedir Yayinevi, İstanbul, 1396/1976, s. 14) şeklinde yanlış tercüme edildiği kanaatindeyiz. Zira "دعابة = duâbe" kelimesinin Arapçada acemi gibi anlamı olmadığı açıktır. Kelime "şakalaşma" anlamına gelmektedir. Bkz.: Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî *Kitâbu'l-Ayn*, V, neşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmirâî, Beyrut 1408/1988 s. 51; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, I, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1404/198, s. 125; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-luğa*, thk. Zubeyr Abdulmuhsin

RAŞİT HALİFELERİN MİZAH VE NÜKTE ANLAYIŞLARI

Sultân, II, Dâru'l-cil, Beyrut, 1406/1986, s. 328; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1412, s. 188; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, Dâru sâder, Beyrut, 1414/1994, 375-376; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1415/1994, s. 107

⁵⁷ Amr b. As özellikle Cemel Vak'ası'ndan sonra Hz. Osman'ın intikamını almak üzere Muâviye b. Ebî Süfyân'a katıldı ve ona büyük destek sağladı. Bkz.: Ahmet Önkâl, "Amr b. Âs" md., *DİA*, III, İstanbul, 1991, s. 80.

⁵⁸ el-Akkâd, a.g.e., II, 75.

⁵⁹ el-Akkâd, a.g.e., III, 36.

⁶⁰ Fayda, a.g.md., *DİA*, XVII, 335.

⁶¹ el-Ebşîhî, a.g.e., s. 754.

⁶² el-Ebşîhî, a.g.e., s. 754.

⁶³ Muruvve, a.g.e., s. 14-15.

⁶⁴ es-Seâlibî, *el-İcâz ve'l-i'câz*, Dâru'n-nefâis, Beyrût, 1412/1992, s. 24.

⁶⁵ İbn Abdırabbih, a.g.e., VI, 401; Nuveyrî, a.g.e., IV, 1-2; İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 6-7.

⁶⁶ Muruvve, a.g.e., s. 15.

⁶⁷ el-Husrî, a.g.e., s. 51.

⁶⁸ Ma'rûf, a.g.e., I, 9.

⁶⁹ Lamiî Zâde, *Latifeler*, Haz. Yaşar Çalışkan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1994, s. 43.

⁷⁰ Mahmûd Ali, "Kutûfu bâsime min hadâiki'l-fukâhe, *el-Va'yu'l-İslâmî*, sayı 410, Kuveyt, 1420/2000, s. 42; Lamiî Zâde, a.g.e., s. 43-44.

⁷¹ Kaynaklarda da Hz. Ali'nin göbekli olduğu geçmektedir. Bkz. Yahyâ b. Ebî Bekr el-Amirî el-Yemenî, *er-Riyâdu'l-Müstetâbe*, Mektebetu'l-maârif, Beyrût, 1409/1988, s. 168.

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, III, tahk. İhsân Abbâs, Dâru sâder, Beyrût, 1405/1985, s. 27.

⁷³ İbn Sa'd, a.g.e., III, 27.

⁷⁴ Buhârî, Libâs, 1, 2, 5; Müslim, Libâs, 42, 43-46, 48; Ebû Dâvûd, Libâs, 25-27; Tirmizî, Libâs, 8, 9; İbn Mâce, Libâs, 6, 9; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 10, 32, 42, 44, 46, III, 5, 44, 97.

⁷⁵ Câhiz, *el-Beyân*, I, 442, 555.

⁷⁶ el-Akkâd, a.g.e., III, 165.

⁷⁷ Koestler, Arthur, *Mizah Yaratma Eylemi*, çev. Sevinç Kabakçioğlu-Özcan Kabakçioğlu, İris Yay., İstanbul, 1997, s. 45.

**Muhammed Hilmî Tammâra/Abdüllatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin
Ceviz**

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ*

**Muhammed Hilmî Tammâra
Tercüme Eden: Abdüllatîf Nevzâd****

Sadeleştirenler: Musa YILDIZ*
Nurettin CEVİZ******

Özet: Bu çalışmada, Miladî XI. yüzyılda yaşamış olan el-Ma'arrî (h. 363–449/m. 973–1057) çeşitli yönleriyle ele alınmakta, hayatı, eğitimi, kişiliği, şiirleri ile dinler ve peygamberler hakkındaki görüşleri konu edilmektedir. Her yönüyle hayatı ve şiirleri işlenirken, konuyla ilgili şiirlerinden örnekler Türkçe çevirileriyle birlikte verilmektedir.

Anahtar kelimeler: el-Ma'arrî, Arapça, Arap Edebiyatı, Arap Şiiri.

Abu al-'Alâ' al-Ma'arrî

Summary: In this study, al-Ma'arrî, who lived in 11.th A.C., and his life, education, personality, his poetry and his opinions about the religions and prophets have been focused. While his life and poetry have been studied in detail, the sample poems related have been given with their Turkish translations.

Keywords: al-Ma'arrî, Arabic, Arabic Literature, Arabic Poetry.

* Abdulazîz Çâvîş'in çıkardığı *el-Hidâye* dergisinde yayımlanan, "Hayâtü Ebi'l-'Alâ' el-Ma'arrî ve Felsefetuhu" adlı makalenin, Abdüllatîf Nevzâd tarafından başına kısa bir giriş eklenerek Osmanlı Türkçesine çevirisi olan ve *Sebîlu'r-Reşâd* dergisinde (VIII/S.185–1954, s.37-39; S.191-1955, s.157-158; S.192, s.178-179; S.194, s.221-222; S.195, s.237-238; S.196, s.263-264; S.198, s.301; S.202, s.380-381) yayımlanan "Arap Târîh-i Edebiyatından: Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî" başlıklı makalenin günümüz Türkçesine aktarılmış hâlidir. Makale hazırlanırken yer alan şiirler Osmanlı Türkçesine çevrilmeden geçildiğinden, tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş, kaynakları tespit edilmiş ve sonnotlara eklenmiştir. Makalenin Osmanlı Türkçesine çevrilmiş hâli, bir tarihi değeri olması sebebiyle günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bu makalenin hazırlanmasında kaynak tespiti konusunda desteğini gördüğümüz değerli hocamız Prof. Dr. Süleyman Tülücü beye ve Arapça şiirlerin çevirisinde yardımlarını esirgemeyen meslektaşımız Selma Ketene hanıma teşekkür ederiz.

** Nevzat Ayasbeyoğlu (1888–1966): Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi mezunudur. İstanbul'da çeşitli okullarda dil ve edebiyat hocalığı yaptı. 1939 yılında Bursa Milletvekili seçildi. 1943'e kadar süren bu görevi sırasında Millî Eğitimle ilgili birçok kanunun çıkmasına öncülük etti. Aktif siyasetten ayrıldıktan sonra, Gazi Eğitim Enstitüsü öğretimliğine tayin edildi ve bu okulda kurduğu pedagoji bölümünün başkanırken, 1954 Haziranında yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1961 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde yeniden öğretim hayatına döndü ve 1963'te bu görevinden de ayrılarak kendisini tamamen yazarlığa verdi. Çeşitli dergilerde yayımlanmış 210 civarında makale ve 4 kitabı vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sabit Ayasbeyoğlu, "Ayasbeyoğlu, Nevzat", *DİA*, IV, 206.

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

**** Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (nceviz@gmail.com).

Bilim ve felsefedeki son gelişmeler “tarih” kelimesinin anlamını çok fazla genişletmiştir. Öyle ki tarih bir “olaylar topluluğu” veya “olaylar takvimi” olmaktan artık kurtulmuştur. Nihayet edebiyat kurallarını içeren kitaplarda, sözle ve anlama ilgili sanatlara örnek olabilecek kadar ağıdalı bir üslupla yazılan eski tarih kitapları, bugünün tarihçileri için, yazıldığı çağın edebî ve sosyal eğilimlerini gösterebilecek bir belge değerinde olabilmekten öteye gidemiyor. “*Zamanlar insanların yaptıklarının aynasıdır*” meşhur tarifıyla onlara atfedilen değer, ister istemez alınıyor. Üzülerek itiraf etmek lazımdır ki, bu yolda örnek gösterilebilecek olanların ilk sırasında bizim tarihimizde göze çarpan bizden öncekiler, yazılarında “niçin”lerden çok ürkmüşlerdir. Çevrenin baskılarına ve zorlamalarına çok fazla katlanmışlardır. Gereğinden çok fazla saygı göstermişlerdir. O hâlde bugün “tarih”ten anladığımız anlama göre, her hâlükârda dünya tarihinde yüksek bir yeri olan geçmişimiz, Osmanlılık geçmişi, her hususta suskun ve sessiz kalmıştır. Siyasî tarihi şöyle bir tarafa bırakalım. Fakat medeniyet tarihi, bilim tarihi, edebiyat tarihi, teknoloji tarihi adına elde bir şey yoktur. Bugün çalışacak insanlar için rehberlik edecek belge ve bilgiler yok denecek kadar azdır.

İlim adamı, siyasetçi, edebiyatçı, şair, sanatkâr, musikişinas ve teknik adam olan birçok meşhur Osmanlıyı sayabiliriz. Fakat insaf ederek söyleyelim ki, hangi ilim adamımızı, hangi edebiyatçımızı, bizden hangi irfan sahibi, bugünün anlayışına göre ve bugünün eleştirmenlerinin kavrayabileceği bir şekilde anlamıştır, tanımıştır? Çok eski devirlere kadar gitmeyelim. Osmanlı tarihi yakın zamanlarda nice meşhurunu tespit etmiştir.

Reşit, Fuat ve Mithat Paşalarımızı ne kadar tanıyabiliyoruz. Örnek olarak Mithat Paşayı bütün yönleriyle tanıtacak kaç eser yazıldı? Yazılan eser kaç okuyucu bulabildi? Konumuz edebiyat tarihi ile ilgili olduğu için birkaç örnek de oradan seçelim:

İlk edebî dönemlerimiz hele şöyle bir dursun. O zamana ait şair ve yazarlarımızın isimleri ile eserlerini bilmekle kalmaya kanaat edelim. Fakat Sinan Paşaları, Fuzulileri, Bakileri, Nefileri, Nedimleri ve Bağdatlı Ruhileri acaba ne kadar tanıyabiliyoruz? Bir Osmanlı Edebiyat Tarihinde bunların birinden söz edebilmek için “Tezkire-i Şu‘arâ”lardan alınmış birkaç kayıt dışında, birkaç parça eserlerinden başka neye sahibiz? Daha fazlasına sahip olduklarımız hakkında ilmî kurallara uygun bir edebî inceleme yapabildik mi? Haydi bunlar için belgelerin azlığından ya da yokluğundan söz edelim. Fakat Şinasî, Kemal, Hamit için de böyle bir özür beyan etmeye yüzümüz var mı?

Değerli Arap yazarların bu konudaki gayretlerini büyük bir takdirle karşılamalıyız. Gerçekte o soylu milletin içinde yetişmiş değerli insanların hayatları, bugünün insanların beklentilerini karşılayacak şekilde kayıt altına alınmış, özenli bir şekilde tespit edilmiş ve meşhur kişilerin hayatlarına önem verilmiştir, denilebilir. Fakat bütün o belgeleri derleyip toplayarak mevcut teoriler çerçevesinde bir tarih ve bir eser ortaya koymak son derece önemlidir. Gerek bu gıpta edilen çalışmayı ortaya koymak ve gerekse edebiyat tarihinde veya felsefede büyük simaların incelenmesine ve eleştirilmesine bir ör-

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdüllatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

nek olmak üzere, değerli Muhammed Hilmî Tammâra'nın 'Abdul'azîz Çâviş'in çıkardığı *el-Hidâye* dergisinde "Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Hayatı ve Felsefesi" başlıklı makalesini, bazı eklemeler ve kısaltmalarla Osmanlı Türkçesine çeviriyorum.

Ma'arrî¹ gibi Doğunun ve Batının hak ederek dikkatini çekmiş, lehinde ve aleyhinde olan kişiler kazanmış, bulunduğu çevreden hayret edilecek bir şekilde ortaya çıkmış olan bir büyük İslam filozofunun *Sebîlu'r-Reşâd* dergisinin değerli okuyucularının zevklerine hitap edecek önemli bir konu olarak kabul edileceğini ümit etmek istedim.

Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Hayatı ve Felsefesi:

Değerli üstat makalesini yazarken takip ettiği metodu şu şekilde açıklıyor:

"Makalemin belli bir amacı yoktur. Hislerime yenik düşmekten de uzaktır. Ma'arrî'nin ne sıkı bir taraftarı oldum, ne de arkadaşlarının gittiği yoldan gittim. Manzûm ve mensûr sözleriyle ilgili derinlemesine yaptığım incelemelerim sonucunda elde ettiğim Ma'arrî'nin düşüncelerini ortaya koydum. Adı geçen hakkında yazı yazan iki grubun sözlerini şöyle bir tarafa koydum. Dinî görüşlerini ve felsefî düşüncelerini doğrudan doğruya kitaplarından ve şiirlerinden hareketle tespit ettim. Açık ve anlaşılır bir şekilde gözler önüne serdim. Fakat her şeyden önce şunu söyleyeyim:

Ma'arrî hakkında bir makale yazacağımı haber alan bir kişi, benden yazımda filozofun inançlı biri olduğuna hükmederek, kendisine isnat edilen küfür ve zındıklıktan uzak olduğunu ortaya koymamı ve ona bu konuda atfedilen isnatları reddetmemi rica etti. Diğer bazıları da, kendi taraftarlarının sayısını artırmak amacıyla onu bir zındık olarak göstermem için ısrar ettiler.

Benim bu iki grup hakkındaki şaşkınlığım birbirinden az değildir.

Birinci grup zannetti ki, ben mahkemede yargıcım. Ebû'l-'Alâ'nın kendine nispet olunan şeylerle mahkum edilmesi veya onlardan beraat etmesi hususu bana tevdi edilmiştir. Suçlama tutarsa ve delilleri de toplanırsa, hemen zavallıyı idam sehvasına sevk edeceğim. Sevenleri de ondan mahrum kalacaklar. Yahut zannediyorlar ki, Ebû'l-'Alâ' cennetle cehennem arasındadır. Cennete girmesi, benim onun suçsuzluğunu ilan etmeme ve cehenneme sevk edilmesi de inançlı olduğuna hükmetmeme bağlıdır. Düşünmüyorlar ki, Ma'arrî bugün bizim kararlarımızdan etkilenecek bir hâlde değildir. Kemikleri bile toprağa karışmıştır.

2

ه ش يع أو مدحه

ولا يُبالي المرء في قبره

Cennete ve cehenneme gelince, oraya sokmak ya da oradan çıkarmak, ne benim, ne de hiç kimsenin elindedir. Bu iki yere de insanı göndermek Allah'ın elindedir. Allah'ın rahmeti, Ma'arrî ve dostlarını kuşatmaktan ne kadar aciz değilseniz, azabı da yarattıklarından hiç birisini istisna etmeyecek ölçüdedir.

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

Öbür gruba da diyorum ki, yalnız Ma'arrî'yi değil, onun gibi binlerce filozofu da size taraftar göstersem, sizin gittiğiniz yolun yanlış olduğu ortaya çıktıkça, onların sizinle beraber olup olmamaları mümkün değildir. Doğruyu değiştirmez.

Kaldı ki bazı akıllı kişiler de filozofları seviyorlar. Onların şiirleri ve felsefî gidişatları hoşlarına gidiyor. Onun görüşlerini insanlar arasında yaymak arzusuna kapılmışlardır. Hâlbuki öbür taraftan görüyorlar ki, Ma'arrî'yi dinî konulara ilgisiz tanıttıkça ya da aykırı bir düşünceye sahip olduğu nakledildikçe onun görüşlerini yaymak mümkün değildir. Bunun üzerine adı geçenin, eğer varsa, kötü yönlerini halktan gizlemek isterler. Ta ki sözlerinin öğrencileri arasında yayılmasına bir engel olmasın. Ben bunlara derim ki:

Bulduklarına aykırı olduğu düşüncesi kendi düşüncelerine benzemediği için, Ma'arrî'den uzak bulunmak ve sözlerini yabana atmak isteyenler, bir şeyler keşfetmeye özen göstermeyenlerle öğrenmeyi sevmeyen halk tabakasıdır ki, aslında onlar adı geçenin vb. nin sözlerini okumaktan uzaktırlar.

Araştırma ve incelemeye arzulu olanlara gelince, bunlar Ma'arrî'ye ister imanlı biri, ister imansız biri desinler, kesinlikle onu bir kere okumuşlardır.

Ben Ma'arrî'ye ait yazılarımda, eğer inançsızsa, onu inançsızlardan kısıkanmadığım gibi, inançlı ise, onu inananlardan saymak yolunu tuttum. Benim bu konuda konumum onun sözlerini rivayet eden biri gibidir. Yoksa filozofun rüyalarının tabircisi değilim.”

Ma'arratu'n-Nu'mân:

Halep vilayetinde Humus ve Hama arasında Ma'arratu'n-Nu'mân adında küçük bir kasaba vardır.

Müslümanlar hicrî I. yüz yılda Şam bölgesi fetihleri sırasında burayı da almışlardır. İslam sancağı burada h. 492 (m.1098) yılına kadar dalgalandı. Haçlı seferlerinde Frenklerin Suriye'yi istila etmesi sırasında, bu büyük filozofun doğduğu yer olan Ma'arratu'n-Nu'mân da işgal edilen Müslüman toprakları arasına girdi. Adı geçen yer, inanmayan kişinin elinde Kur'ân-ı Kerîm gibi, h. 529 (m.1134) yılına kadar haçlıların elinde kaldı. 'Îmâduddîn Zengî (ö.1146) onurlu bir şekilde orayı geriye aldı.

Ma'arra'nın Nu'mân'a nispet edilmesi hakkında derler ki:

Nu'mân b. Beşîr el-Ensârî (r.a.) (ö.h.65/m.684) hicrî I. yüz yılın ortalarında Humus valisi iken buradan geçti. Yanında oğullarından birisi de vardı. Vefat etti ve oraya defnedildi. Nispet edilmesi sebebi budur.

Ma'arra için de şöyle derler: Süryanicedir ve aslı “mağâra”dır.

Burada Şam şehirlerini tasvir etmemize ihtiyaç yoktur. Bundan başka o dönemlerde bütün Müslümanların durumlarından, özellikle Şam bölgesi Müslümanlarından ayrıntılı bir şekilde söz etmeye gerek yoktur. Çünkü bu hususlar konumuzun dışındadır. Yalnız özet bir şekilde şu kadar söyleyeceğiz ki, İslam medeniyeti ve doğu felsefesi Ma'arrî zamanında her türlü tanımlamanın eksik kalacağı üstün bir seviyede idi. O çağda İslam medeniyetinin

**Muhammed Hilmî Tammâra/Abdülatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin
Ceviz**

ulaştığı seviyeye vakıf olmak isteyenler, Müslümanların fethettikleri şehirleri öğrendikten sonra hicrî IV. yüz yılın sonlarına ve V. yüz yılın başlarına ait tarihî kayıtlara müracaat etmelidirler. O zaman göreceklerdir ki, o sırada Fatımiler devleti Mısır ve Şam'da ilim ve felsefede Yunanlılardan üstün bir durumdadır. Yine göreceklerdir ki Emevîler Endülüs'te felsefe alanında iyi bir yerdedirler. Felsefî bilginin zirvelerine tırmanıyorlar. Ayrıca göreceklerdir ki Irak'ta Abbasiler akli yönden olgunlaşmış ve ülkenin her yerinde felsefe yaygınlaşmıştır. Bu kadar ilmî gelişmelere tanık olan hicrî IV. yüz yıl çevresinde yetişmiş Ma'arrî gibi bir deha filozofun yetişmesi çok görülmez ve hayretle karşılanmaz.

Ma'arrî'nin Doğumu ve Hayatı:

Filozof hicrî 27 Rebiulevvel 363 Cuma günü (miladî 974)³ doğmuştur. Ebû'l-'Alâ' Ahmed b. 'Abdullah b. Suleymân b. Muhammed et-Tenûhî diye tanınır. "Tenûh" bir Arap kabilesidir. Babası değerli bir ilim adamı idi. Dedesi Ma'arra'da kadı idi. Ma'arrî bu şekilde ilim adamlarıyla meşhur bir aileden gelmektedir. Annesi de asil bir aileye mensuptu. Adı geçenin doğduğu zamanda Ma'arra Halep'te hükümrân olan Hamdanîlerin yönetimi altında olup, o sırada Halep Emiri Sa'du'd-Devle Ebû'l-Ma'âlî idi.

Ma'arrî üç yaşındayken çiçek hastalığına yakalandı. Bu yüzden sol gözünü kaybetti. Sağ gözüne de arkadaşının başına gelen bir felaketi görmesi üzerine ağlamasını engelleyecek derecede perde indi. Hayatında kırmızıdan başka bir renk görememiş oldu. Çünkü çiçek çıkardığı sırada ona kiremit renginde bir elbise giydirmişlerdi. Gördüğü ve anladığı ilk ve son renk bu oldu. Okul çağına erişince babası ona nahiv, sarf, beyân ve kâfiye gibi Arap dil ilimlerini öğretmeye başladı.

Bundan sonra yaşadığı şehrin ilim adamlarından bir çoğunun öğrencisi oldu. Onların okuttukları ilimleri öğrendi. Daha sonra Muhammed b. Abdullah b. Sa'd el-Halebî'den de ders aldı. Yirmi yaşına kadar bu yolda devam etti. Artık bütün ilim adamlarının bilgileri Ma'arrî tarafından öğrenilmiş oldu. Sağına soluna baktı. Etrafında bir ilimde kendini geçmiş ya da kendi öğrenmediklerini bilen kimseyi göremeyince evine çekildi. Artık ona ders verecek hocası yoktu. Dil ve edebiyat okumaya başladı. Arap belagati, Arap dilinin incelikleri, tamlamaların özellikleri ve üslup farklılıklarıyla o kadar uğraştı ki, bu konularda herkesi geçti. Kimsenin erişemediği bir seviyeye ulaştı.

Büyük filozof hafızasının güçlülüğü ile örnek bir şahsiyetti. O kadar ki adı geçenden kimsenin erişemeyeceği, herkesin tasdikten çekineceği şeyler rivayet ederler. Örnek olarak; anladığımı da anlamadığımı da ister kendi dilinden, ister ona yabancı olan bir dilden olsun ezberlediğini söylerler. Bu rivayetlerin doğruluğu konusunda ihtilaf söz konusu olsa da, içerik açısından rivayetler birbirini destekleyerek Ma'arrî'nin güçlü bir hafızaya sahip olduğu anlaşılıyor.

Her söze kulak verenlerden ve her duyduğumuzu doğru kabul edenlerden olsaydık, okuyucularımıza bu konuda rivayet edilen bir çok hikâyeyi takdim ederdik. Biz burada bunlardan akla en yakın ve doğru olabilecekleri numune olmak üzere aktarmakla yetineceğiz:

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

Derler ki, Ma'arrî Bağdat'a gelince, güçlü hafızası ile önünde okunan her şeyi elektrik gibi çekip kaydediyordu. Böylece herkes tarafından tanınmaya başlayınca makam ve mevki sahibi biri gerçeği anlamak için adı geçenle görüşmek istedi. Filozofu "Dâru'l-Hikme" adıyla bilinen "Reşid" Kütüphanesine koydular. Bir kitap seçildi. Bir çok sayfası okundu. Tereddüt ettiği kelimeler tekrar edildi. Okuma işlemi bittikten sonra, imtihan edenlerin istedikleri yerleri hiç tereddüt etmeden tekrar etti.

Ma'arrî, şiiri çok severdi. Mutenebbî (915-955)⁴ divanının şiiri sevmesine çok etkisi vardır. Bahse konu divanı o kadar çok okumuştur ki, onun şiirlerinde bunun büyük etkisi fark edilir. Örnek olarak Mutenebbî'nin:

5 يموت راعي ا لضان في ضأنه ميمة جالينوس في طبه

Şiirine benzer anlamda Ma'arrî şu şekilde bir şiir söylüyor:

6 والواحد الم فرد في حتفه كالحاشد المكتر في حشده

Bunu ortaya koyacak örnekler az değildir. Ancak biz iki şairi karşılaştırmak durumunda değiliz.

Ma'arrî renkleri ayırt etmekten ve tabiatı görmekten mahrum bir âmâ olmakla beraber teşbihte o kadar başarılı idi ki, onun görme duygusuna dayanan teşbihleri, görenleri hayret içinde bırakırdı.

Tabiat manzaralarına karşı görme nimetinden mahrum olmayan, tabiatın güzelliklerini istediği gibi doya doya seyreden şairler arasında Ma'arrî'nin bir yıldızı tasvir eden şu beyti kadar zinde ve hareketli bir söz söyleyebilen kim vardır?

7 وسهيل كوجنة الح ب في اللو ن وقلب الم ح ب في الحفقان

Görme yeteneği olmayanlar hislere dayalı konularda yaptıkları teşbih ve tasvir hayret edilecek derecededir. Ma'arrî bu yolda mükemmel örnekler gösteren ilk âmâ şair değildir.

8 كآن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيفنا ليل تحاوى كواكبه

diyerek bize bir sanat tablosu sunan Beşşâr [b. Burd] (714-784) da böyleydi.

Bu konuda son dönem meşhurlarından Muhammed Abduh (1849-1905)'un başından geçen nükteli bir olay kayda değerdir. Üstadı bir kişi ziyaret eder. Onun dış görünüşüne aldanır ve onu alim bir kişi zannederek saygı ve hürmetle karşılar. Misafirini bir taraftan memnun etmeye çalışırken, bir taraftan da Ma'arrî'den söz açar. Adam cahilliği açığa çıkmasını diye susmayı tercih etmişti. Ancak söz Ma'arrî'ye gelince bir şeyler söylemiş olmak için:

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdülâtîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

“Ma‘arrî’nin bir âmâ iken şiir yazmasına şaşırırım.” dedi.

Üstat:

“Şaşılacak bir şey yok. Çünkü Ma‘arrî şiiri gözleriyle yazmıyordu.” cevabını verdi. Bunun üzerine her iki taraf da sustu. Fakat adam dış görünüşüyle adeta “insan kendisine gösterilen saygıyı bir şey söyleyinceye ya da yazıncaya kadar muhafaza edebiliyor.” diyordu.

Filozof görmekten pek rahatsızlık duymuyordu. Bu konuda şöyle dedi:

“Başkaları görme nimeti için Allah’a hamd ettikleri gibi, ben de görmediğim için hamd ederim.”

Âmâ ilmî incelemelerine, şiirin kalitesine ve yaratıcılığına engel olmadığı gibi, görenlerin oyununa katılmaktan da kendini alıkoymuyordu.

Bir şair şöyle anlatır:

“Ma‘arratu’n-Nu‘mân’da şaşılacak bir durumla karşılaştım. Ebû’l-‘Alâ’ adı verilen bir âmâ şair vardı. Bu adam tavla ve satranç oynuyor. Her türlü oyunun ve ilmî çalışmanın üstesinden geliyordu!..”

H. 390 (m. 999-1000) yılından sonraydı. Ma‘arrî ilimler ve kütüphaneler hakkında incelemelerde bulunmak için Şam bölgesinde bazı şehirlere gitti. Sonra üç milyon ciltten fazla ilmî eser ihtiva eden Trablusşam Kütüphanesini ziyaret etti. Bu kütüphane haçlı seferleri fırtınasına uğrayan kütüphanelerendir.

Lazkiye’yi ziyaret etti. Burada rahiplere ait bir manastır vardı. Oraya uğradı ve onların aralarında bir süre kaldı. Tevrat’tan ve İncil’den rivayet ettikleri şeyleri, Musa (a.s.) ve İsa (a.s.) hakkındaki görüşlerini anladı. Uzmanı olduklarını iddia ettikleri ilmî vb. kiliseyle ilgili, herkesin bilmediği yalnızca rahiplerin bildiği, bazı fikirleri onlardan öğrendi. Şiirlerinde bunların etkisi görülür. Ma‘arrî’yi şaşkınlığa sevk etmiştir.

“Luzûmiyyât’a vakıf olanlar filozofun papazlar ve rahipler hakkında çok sayıda şiiri olduğunu bilirler. Bu konudaki sözlerinden birisi de şudur:

وإلى الله ولدا نسبه	أناس	عجا للمسيح بين
وأقروا بأ	النصارى	أسلموه إلى اليهود
ل إذا ما ل		يخفق العاقل اللبيب على الطف
دأته ضربه		وإذا كان ما يقولون في عيسى
صحيحا فأين كان أبوه؟		كيف حلّ ي وليد ه للأعادي
أم يظنون أنه		وإذا ما سألت أصحاب دين
م غلبوه؟		لا يدينون بالعقول ولكن
غ يروا بالقياس ما رت		
بوه		
بأباطيل زخرف زيّ		
نوه		

Filozofun kilise öğretileriyle ilgili bu tarz alaycı şiirleri çoktur. Ma‘arrî’nin Lazkiye’de rahiplerle olan görüşmeleri çok iyi takip ettiği anlaşıl-

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

lıyor. Öyle ki bu olayın etkisi ölünceye kadar devam ederek bir türlü zihninden silinmemiştir. Örnek olarak; filozofun bir kasidesini okurken, birden bire kiliseye, rahibe, şemmasa¹⁰, papaza, kuşaklarına dil uzatarak, onlarla ve onların bir türlü aklının kavrayamadığı öğretilerle alay etmeye başladığını görürsünüz.

Şam taraflarında dolaştıktan sonra Bağdat'a gitmeye karar verdi. Bağdat onun zamanında "ilim ve felsefe şehri" ve "hidayet ve hikmet evi" idi. Risalelerinin birinde Ma'arrî Bağdat'ı şöyle tasvir ediyor:

"Bağdat'ta ilmi Mina'daki Akabe Cemresindeki çakıl taşlarından daha çok, Hâsıra'da sudan daha bol, el-Câbire'de Sayhânîden daha ucuz, el-Yemâme'de el-Cerîde'den daha yakın buldum."

Bağdat'a Yunan ve Hint felsefelerini öğrenmek, "Beytu'l-Hikme" de bulunan tercüme edilmiş eserlerden Yunan, Roma ve Hintli filozofların fikirlerine vakıf olmak için gitmişti. Çünkü Hârûnu'r-Reşid (ö.809) Bağdat'ta bir kütüphane kurdurarak her türlü kitapları toplamış, ondan sonra gelenler kitap toplama ve eserleri tercüme etme işine devam ederek, bu kütüphane dünyanın en iyi ve en faydalı kütüphaneleri arasına girmiştir. O dönemde Bağdat'ta Bahâ'u'd-Devle Kütüphanesi de vardı ki, hicrî IV. yüz yılın sonunda kurulmuştu. Bahse konu şehir ilim adamları, edebiyatçılar, öğrenciler, fıkıhçılar ve yenilikçilerle doluydu. İşte bunun üzerine Ma'arrî Bağdat'a gitmeye can attı ve h.398 (m.1007-1008) yılında oraya girdi. Bağdatlılar filozofun geldiğini haber alır almaz, onu özlemle karşıladılar ve birer birer ya da grup grup onun etrafına toplandılar. Çünkü şöhreti her tarafa yayılmıştı. Bağdatlılar arasında birkaç seneyi geçmeyecek bir süre kaldı. Bu sırada Ma'arrî'den ilim ve edebiyat dersleri aldılar. Bir taraftan da Ma'arrî felsefî ilimlerle meşgul oluyordu. Bazen sözlü olarak, kısmen de kitaplardan felsefeyle ilgili konular dinliyordu. Böylece Ma'arrî felsefede çok ilerledi ve çağdaşlarından birçoklarının karşısında kendisini gösterdi.

Bağdat seferinden beklediği amacı elde edince, artık geriye dönmek istedi. Fakat Bağdatlılar bunu hisseder etmez, filozofun ayrılığı kendilerine çok ağır geldi. Onu dönme isteğinden vazgeçirmek istediler. Mal, mülk, altın ve gümüşlerle onu kalmaya teşvik ettiler. Fakat ne yazık ki, Ma'arrî gibi bir filozof böyle şeylere aldanmazdı. Ebû'l-'Alâ Bağdat'a ihsan değil, irfan istemek için gitmişti. Bağdatlıların ceplerindekilere değil, kalplerinde olanlara muttali olmak için yola çıkmıştı. Bağdat'ı altını için değil, edebiyatı için ziyaret etmişti. Bunun için kendisine ne sunulduysa onu amacından vaz geçiremedi. Memleketine dönmek istiyordu. Dayısı Ebû Kâsım'a gönderdiği mektubun şu kısmı Bağdat'ta kalması için kendisine mal mülk teklif edildiğine ve onun kabul etmediğine delildir:

"Benim Bağdat'tan ayrılmak istediğimi hissedince bana gönüllerini açtılar. Güzel güzel sözler söylediler. Kendileriyle beraber kalmamı arzu ettiklerini beyan ile insanın reddedemeyeceği, benim hoş görmediğim bazı teşvik edici tekliflerde bulundular."

11

إذا حشرتُ نفسٌ وضاق بها الصدرُ

أماوي ! لا يبغي الثراء عن الفتي

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdüllatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

Nihayet hicrî 400 senesi Ramazanının yirmi dördü (11 Mayıs 1010)nde Bağdat'ı terk etti.

Ma'arra'ya varınca annesinin vefat ettiğini anladı. Çok üzüldü. Üzüntü ve keder içinde kaldı. Artık feleğin annesini de kendisinden esirgediğini anlamıştı. Bu olay Ma'arrî'nin züht hayatına başlamasının sebeplerindedir. Dünyadan nefret etmiştir.

Bağdat'ta şöyle bir olay cereyan etmiştir:

Filozof, Şerîf Murtedâ¹² ile bir edebiyat meclisinde bulunuyordu. Şairlerden söz ediliyordu. Şerîf:

“*Mutenebbî'nin şiirlerini sevmem.*” dedi ve şairi çekiştirmeye başladı.

Ma'arrî:

“*Buna hakkın yoktur. Şairin*” ¹³ "لِكِّ يَا مَ نَازِلٌ فِي الْقُلُوبِ مَنَازِلُ" *şiiri dışında başka bir şiiri olmasa bile yeterlidir.*” diye Mutenebbî'yi savundu.

Şerîf bunu duyunca, Ma'arrî'nin meclisten dışarı çıkarılmasını emretti. Adı geçenin bu kadar kaba davranışı başkaları tarafından ayıplandı. Fakat Şerîf:

“*Bu adam bana sövüyor. Çünkü*

وإذا أتتك مذمٌ تي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأني كاملٌ¹⁴

demek istiyor. Yoksa Mutenebbî'nin daha güzel kasideleri, şiirleri varken bu kasidenin ilk mısrasını söylemekten maksadı nedir?” dedi.

Bir defa da yine Şerîf Murtedâ'nın huzuruna girerken filozofun ayağı kaymıştı. Üzerine doğru düştüğü adam “*Bu köpek de kimdir?”* dedi. Ma'arrî de bunun üzerine: “*Köpek, köpeğin yetmiş ismini bilmeyendir.*” diye karşılık vermişti. Bu olay da Ebû'l-'Alâ'nın dilcilerden olduğuna işaret eder.

Ma'arrî, çok hassas biriydi. Bir defa bile duymuş olduğu sesi hiç unutmazdı. Onu hemen ayırt ederdi. Ma'arra'da bir şiir meclisinde şair el-Munâzî (ö.1045)¹⁵ ile beraber olmuştu. Adı geçenin söylediği şu şiiri

وقانا لفحة الرمضاء وإدٍ سقاها مُ ضاعفُ الغيثِ العميمِ
نزلنا دوحه فحن اعلينا حنو المرضعاتِ على الفطيمِ¹⁶

dinleyerek, ona: “*Sen Şam'daki şairlerin en iyisisin*” iltifatında bulunmuştu. el-Munâzî, filozofla Irak'ta tekrar buluştu. Huzurunda

لقد عرض الحمام لنا بسجعٍ إذا أصغى له ركب تلاحا
شجا قلب الخلي فقال غنيٌّ وبرج بالشحي فقال ناحا¹⁷

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

kıtasını söyler söylemez, Ma'arrî daha önce ona söylediği “*Sen Şam'daki şairlerin en iyisisin.*” cümlesine atfen, “*Sen Irak'taki şairlerin en iyisisin.*” diye iltifat etti. Filozof önsezisiyle yüzünü görmeden, adını duymadan şair el-Munâzî'yi hemen tanıdı.

Ebû'l-'Alâ'nın kavmi arasında çok önemli bir yeri ve itibarı vardır. Halep Emiri Sâlih b. Mirdâs, Ma'arra'yı kuşatmıştı. Halk kasabayı kurtarmayacaklarını ve Sâlih'in üstesinden gelemeyeceklerini anlayınca hemen Ma'arrî'ye koştular. Aracı olmasını rica ettiler. Filozof rehberiyle beraber çıktı. Sâlih ona ikramda bulundu ve geliş amacını sordu. Ebû'l-'Alâ':

“*Allah sana uzun ömürler versin. Sen dokunuşu yumuşak, ağzı sert, gündüz gibi ortası çok sıcak ve soğuğu hoş, keskin kılıç gibisin. 'Affedici ol, örf ile emret, cahillerden sakın.'* (Araf 7/199)” deyince Sâlih “*Onu sana hibe ettim.*” cevabını vererek, büyük filozofun memleketinden döndü gitti.

Ma'arrî yalnız başına yaşamayı ve halktan uzak kalmayı sever. Yöneticilerle beraber olmaktan nefret ederdi. İnsanları da onlara yaklaşımdan sakındırırdı. Şöyle derdi:

18 توحّد فإِنَّ اللهَ رَبُّكَ وَاحِدٌ
ولا ترغِبْ في عشرة الأُمراء

Fatımîlerin Halep valisi 'Azîzu'd-Devle'nin sarayında bulunmak kendisine teklif edildi. Yaşlılıktan ve imkansızlıktan kabul etmedi.

Müslüman, Hristiyan ve Yahudî ayırt etmeksizin bütün din adamları hakkında kötü düşünür ve onların haklarında şöyle söylerdi.

ما منهم بَ
أفضل من أفضلهم
رُ ولا ناسك
صخر ة
إلا إلى نفع له يجذ
لا تظلم الناس ولا تكذب
ب
19

İçkiden nefret eder. Din onu yasaklamamış bile olsa, yine onu haram kabul ederdi. Bu konuda şöyle derdi:

أ يأتِي نبيّ
ويهبها لو يأتِي لما كنت شاربا
لتحمل ما بي من همومي وأحزاني
مُغفّة في الح لم كفت ة ميزاني
20

Ma'arrî, Bağdat'tan döndükten sonra memleketinde yaşadı. Kitap yazma, ders verme ve şiir nazm etmeyle meşgul oldu. Şiirlerinin konusu züht ve felsefe idi. Adı geçen bir çok eseri vardır. Bunlar haclı seferlerinde kaybolmuş ve ancak bugün bilinenler kalmıştır.

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdüllatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

Kaybolan eserlerinden birisi de, *Kitâbu'l-Eyk ve'l-Ğusûn*'dur. Mutenebbî divanını özetleyerek *Mu'cizu Ahmed* adını vermiştir. Buhturî (821-897) divanını da tehzib ederek *Abesu'l-Velîd* diye isimlendirmiştir. Ebû Temmâm (806-845)²¹ divanını özetleyerek oluşturduğu şerhe *Zikrâ Habîb* adını koymuştur.

Saktu'z-Zend, Dav'u's-Sakt, Risâletu'l-Ğufrân ve *Luzûmiyyât* onun eserleri arasındadır.

Ma'arrî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e nazire olmak üzere bir kitap yazdığını da söylerler. Bu kitap için kendisine demişlerdir ki:

“Gerçekte belagatı üstün olan bir eserdir. Ancak Kur'ân'daki tat bunda yoktur.”

Filozof da bu söze cevap olarak güya “Benim kitabım da dört yüz sene dillerde dolaşsın, ondan sonra bakın ne olur?” demiştir.

Ma'arrî'nin bugüne kadar tazeliğini koruyan güzel şiirleri ve hikmet dolu sözleri vardır. Şiirlerinde diğer şairlerde çokça rastlanan methiyeler ve aşırı hicviyeler az görülür.

Ma'arrî'nin Peygamberler ve Dinler Hakkındaki Görüşleri:

Din, insanın diğer insanlara, kendine ve Cenâb-ı Hakk'a karşı üzerine vacip olan –Cenâb-ı Hakk'a mensup olmak şartıyla- öğretilerdir.

Dinin Allah'ın ortaya koyduğu bir şey olması, düşünürler arasında konu edilmiştir.

Bazıları derler ki: insan kendi çıkarlarını kavrama konusunda yetersizdir; doğru yolu ancak kendisine hakikatleri tebliğ edecek günahsız bir rehberin yol göstermesiyle tanır ve oraya ulaşabilir. Böylece insanlar Cenâb-ı Hakk'a karşı bir delil ortaya koyamazlar.

Bazıları da insan aklını yeterli görerek doğru yola ermenin biricik yolunun akıl olduğunu söylerler. Peygamberliğe gelince, bunu iddia edenlerin efendilik ve liderlik için sahiplenerek halkı istedikleri tarafa yöneltmek ve böylece devletlerini ve makamlarını garanti altına almak üzere semâvî bir renge büründürdükleri bir çeşit sanattır, derler.

Bu ikinci kısımda hem peygamberi, hem de onun getirdiğini inkâr edenler de bulunur. Fakat biz mezhepleri birbirinden ayıracak değiliz. Bizim konumuz şudur:

Ma'arrî, dinler hakkında söz edenlerden peygamberleri tasdik ederek kendileri için iddia ettikleri sıfatı –ki Allah'tan hükümlerin kendilerine ulaşmış olmasıdır- itiraf edenlerden miydi? Yoksa bunlardan hiçbirine inanmıyor muydu? Bu filozof hakkında, şöyledir, diye bir hüküm verebilmek kolay değildir. Bu meselede öyle havadan söz savrulamaz.

Evet, biz Ma'arrî'nin aleyhine hüküm vermekle ne onu cennete sokmuş, ne de çıkarmış olacağız. Fakat bizden beklenen filozofun esas düşüncesini keşfetmek ve bu hususta ne kendisinden, ne de düşmanlarından yana olmaktır.

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

Filozofun din ve peygamberler hakkındaki sözlerini inceleyenler görürler ki, bu hususta Ma'arrî zaman zaman enteresan görüntüler sunmuştur; bazen dinde derinlemesine ve sağlam bilgi sahibi olduğunu gösteren sözler söylediğini görürsünüz, bazen peygamberin mesajının kutsallığını söyler ve getirdiği şeriatı yüceltir. Bir de bakarsınız ki filozof, diğer bir sözüyle peygamberleri yalanlamış, onların semâ ile olan irtibatlarının kesik ve hayalî olduğuna, gönüllerinin istediğine göre söylediklerine dair kanaat sergilemiştir. Bazen de filozof şüphe ile kesin bilgi arasında tereddüt eder. Ne inkar etmektedir, ne de kabul ettiğini beyan etmektedir. Ben Ebu'l-'Alâ'yı, sözlerinde ret ve kabul gibi ciddî yanlar görünmemesinden tenzih ettiğim gibi, şüphe ettiklerinde bile kesinlik bulunmayan "Lâedriye"²² Cemaatine mensup olmanın da ötesinde görürüm. Şöyle düşünüyorum: İlâhiyat konularını düşünce düzeyinde ele alanların akıllarını, dalgaların çarpıntısı arasında uğraşan bir gemiye benzetirim; böyle akıllar bir seviyede duramaz, bazen fırtınaların etkisiyle göklere kadar yükselir, bazen de denizlerin dibine kadar iner. İlâhiyat ilimleri ile uğraşanların malûmu olduğu üzere, bu konuda açıklığa kavuşturan bir delil bulunmaz. Böyle bir delile, ancak vahiy ile desteklenenler mazhar olabilir. İlâhî delil, geometrinin, aritmetiğin ve yaratıcıyı kabul etmeyen elle tutulur gözle görülür öncüllerine veya açık delillerine benzemez. İlâhî deliller çoğunlukla, -ister vicdanî, isterse de zannî veya vehmî olsun- herkesçe kabul edilmiş meselelere dayanan bir takım delillerdir. İlm-i İlâhîde geometri delilleri gibi deliller arayan yahut bulabileceğini iddia eden, ya bilimde ilerleme kazanmamış bir cahildir ya da mantık ile uğraşmadığı için önermeleri ayırt edemeyen, herkesçe bilinen ile delile ihtiyaç duymadan belli olanı tanıyamayan, zan ile kesin bilgi arasında kararsız kalan bir zavallıdır. Ma'arrî de diğer filozoflar gibi bir çok tereddütlere ve şüphelere düşmüş, iman, kesin bilgi ve küfür arasında çırpınmış, hayretten hayrete düşmüş, aydınlık ve karanlık içinde boğuşmuş bir filozoftur.

İlâhiyat filozoflarının durumu budur; problemleri böyle çözerler; mümkün olsa da beyinlerini açsak, bu fikir mücadelesinin yalnızca bir seyircisi oluruz. Ancak Ma'arrî ile diğer filozoflar arasında bir fark vardır: Ebu'l-'Alâ' hatırına gelen her şüpheyi kaydederd. O konuda maksadına erince şiir kılıcı ile batılı deler, tekrar bir şüpheye uğradığında yine şiirin bentleriyle onu bağlar saklardı. Diğer filozoflar böyle yapmazlardı; hatırlarına gelen şeyi kaydetmezlerdi, gelir giderdi. Öyleyse Ma'arrî'nin tereddüt ve çelişki içinde olduğunu zannedenler, filozofların düşüncelerinin seyrinin biçimini bilmiyorlardı.

Mesele bu şekilde ele alınınca, artık filozofun çok açık bazı konularda birbirine ters düşen sözlerini anlamak kolaylaşır. Bu anlamdaki bazı şiirlerini burada zikredeceğim. Ancak şurası bilinmelidir ki ben, filozofun hiçbir sözünü yorumlayacak ya da başka anlamlara çekecek değilim. Ben bu şekilde bir açıklamayı Kurân için bile uygun görmem. Ma'arrî'nin şiirinde nasıl yapabilirim? Kabul ve inkâr hakkında gördüğüm şiirlerini saklayacak değilim; artık ben de halk da hükmümüzü ona göre verelim.

Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî diyor ki:

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdülatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

قالت معاشر لم يبعث الآهكم
إلى البرية موساهما و لاعيسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلة
وص يروا لجميع الناس ناموسا
ولو ق درت لعاقبت الذين بغوا
حتى يعود خليف الغي مرموسا

23

Filozofu bu şiirinde, tasdik edenlerin bayraktarı ve inananların önde gideni olarak görüyoruz; hatta o aşamayı bile geçmiştir. Peygamberlerin düşmanlarını eline geçirip kafalarını koparmak istiyordu. Ma‘arrî, bununla da kalmıyor, tasdik hususunda bu kadarla da yetinmiyor, yalnız peygamberleri tasdik ve müdafaa eden bir cemaat içinde bulunmakla da yetinmiyor, işi daha ileri götürüyordu. Peygamberleri tasdik etmekle beraber dünyada en iyi amelin ve en güzel işin, onların emrettikleri ibadetlerin ayrıntıları ve namazın kılnması ile mümkün olabileceğini, son derece açık bir şekilde ilân ediyordu. Bu konuda şöyle der:

الحمد لله قد أصبحت ذاذغة
أرض ي القليل ولا أهتم بالقوت
وشاهد خالقي أن الصلاة له
أحل عندي من در وياقوت

24

Filozof bu şiirleriyle karşımıza, mescitten kalbi korkularla dolu, lisanı dua ve övgü ile meşgul samimi bir mümin gibi çıkıyor.

Ma‘arrî dinî yönden bu mertebede kalsaydı bile yine “yevmullâh”da bu, bir delil olabilirdi. Fakat o, bu hususta ileri gitmiş, mesafe kat etmiş, Allah’a ibadette adımlarını sıklaştırmış, hakka çok bağlanmıştı. Öyle ki koca filozof davet edenler mertebesine ulaşmış, Allah’ın emrettiğini emretmiş, nehy ettiğini nehiy olarak kabul etmiştir. Halkı ibadete teşvik etmiş, onlardan nafîle ve farzları yerine getirmelerini istemiştir. Şöyle diyor:

اركع لربك في نهارك واسجد
وإذا أطق ت تهجدا فتهجد

25

Halkı, peygamberlerin gittikleri yolda gitmediklerinden dolayı kınamış ve şöyle demiştir:

جاء النبي بحق كي يهذبكم
فهل أحس لكم طبع بتهذيب

26

Buraya kadar filozofu gerçeklerin iyi bir tasdikçisi ve itirafçısı olarak görüyoruz. Fakat başka bazı şiirlerini okuyunca filozofun kesin bilgi askerlerinin yenilgiye uğramaya başladığını ya da görünmeyecek bir hâle geldiğini görürüz. İşte onlardan bir tanesi:

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

دعى موسى فزال وقيام عيسى
وقيل يجيء دين غير هذا
ومن لي أن يعود الدين غضا
ومهما كان في دنياك أمر
وأخرها بأولها شبيهه
وجاء محمد بص لالة خمس
فأودى الناس بين غد وأمس
فينفع من ترسك بعد خمس
فلا تخليك من قمر وثمس
وتصبح في عجائبها وتمسي

Nihayet şöyle bağırıyor:

إذا قلتُ المحال رفعتُ صوتي
وإن قلتُ اليق ين أطلتُ همسي

İlk şüpheyi “...مهما كان في دنياك...” beytinde görürüz. Çünkü burada filozof, âlemin ebediyeti ve bekasını ifade ediyor gibidir. Halbuki peygamberlere göre âlemin bir sonu vardır. Ancak ufak bir tasarruf ile bu meselenin çözümü kolaydır. Müsamahakâr bir mümin böyle bir beyitte sağlam bir iman ve kökleşmiş bilgisini yıkmaz. Bu beyitleri geçelim, biraz da şunlara göz gezdirelim:

وينشأ ناشيء الفتيان منا
ومادان الفتى بحجا ولكن
وظفل الفارسي له ولادة
بأفعال التمجس دربوه
على ما كان عوده أبوه
يعلمه التدين أقربوه

Burada da filozofu, cevap vermek konusunda âciz bırakacak bir şey yok. Daha doğrusu şair dönse de “Ben bu şiirimle Resulullâh (S.A.V.)’ın sünnet-i seniyyelerinden birini ihyâ etmiş oldum. Bir hadis-i nebevîyi nazmettim” - “Kişi İslâm fitratı üzere doğar. Anne babası onu Yahudî, Hristiyan veya Mecûsî yaparlar.” – dese, bizi zora sokmuş olur; zannedirim, bu sözüne karşılık olarak teşekkür ve övgülerimiz dahi yeterli olmaz.

Buraya kadar filozof, kendini müdafaa edebilir. Fakat bir kere ithamnâmesinde

إن الشرائع ألفت بيننا أحنا
وأودعتنا أفانين العداوات

dediği okunursa, bunu reddetmek ve cevap vermek zorlaşır. Yalnız şunu söyleyebilir:

“Şerâ’i’den maksadım, liderler ve önde gelenlerdir. Ben de herkes gibi mecâzen söyledim. Mecazımın karînesi dinî liderlerin insanları kurtlara dö-

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdüllatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

nüştürmesi ve baba ile oğlun arasını açmaları, insanları bir takım halklara ve kabilelere ayırarak aralarına nefret ve tefrika sokmaları ve böylece birbirleriyle çarpıştırmalarıdır.” Biz de kalbimizde, Hakk için bir hürmet ve saygı köşesi ayırmışsak filozofu bu yorumuna göre tasdik eder ve onunla beraber:

31 إن الشرائع ألفت بيننا أحنأ وأودعتنا أفانين العداوات

deriz. Artık buna benzer bir itham daha ortaya çıkarsa filozof için – yukarıda yaptığı gibi- mecazen söyledim, istiâre yaptım.” demek kolaylaşır.

Örnek olarak Ma‘arrî’ye, sen şöyle diyorsun, desek:

32 إذا رجع الحصيف إلى حجاجه تهاون بالمذاهب وازدراها ولايغمسك جهل في صراها

Bu sözünle dini ayıplıyorsun desek, bunu reddetmesi, cevap vermesi çok kolay olur.

Geçen beyitleri görmezlikten gelelim, fakat şu beyitleri onlara kolay kolay ilave edebilir miyiz:

والعقل يعجب والشرائع كلها
خبر يقلد لم يقسه القائس
متمحسون ومسلمون ومعشر
منتصرون وهائدون رسائس
وبيوت نيران تزداد تعبدا
ومساجد معمورة وكنائس
والصاب ؤن يعظمون كواكبا
وطباع كل في الشرورجائس
أني ينال أخو الديانة سؤدد
ومأرب الرجل الشريف خسا نس

Evet, bunlarda da müsamahakâr davranalım; filozofun buradaki maksadı şu:

34 وينشأ ناشيء الفتيان منا على ما كان عوده أبوه

beytindeki manayı okşuyor diyelim. Gerçek de budur. “وينشأ ناشيء” sözünü kabul edince:

35 والعقل يعجب والشرائع كلها
خبر يقلد لم يقسه القائس

fikrini de kabul etmek gerekir.

Şimdi siz diyeceksiniz ki:

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

“Söylediklerini anladık fakat, sen sözünde durmadın; şartımızı ve incelememizin sınırlarını unuttun mu? Hani filozofun hiçbir kötü yönünü, hiçbir sözünü gizlemeyecektin! Hani, sözünde durmadın! Böyle davranmak, sözünde durmamak değil midir? Hani bütün mezhepleri kötülediği, bütün dinlerle alay ettiği açık seçik görülen beyitler nerede? Niçin bize

تناقض مالنا إلا السكوت له ونستعيذ بمولانا من النار
يد بخمس مئتين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

36

gibi sözlerini söylemiyorsun? “Menâsik-i hacce”ı kınadığı şu:

ما الركن في عرف قوم لست أذكرهم إلا بقية أوثان وأنصاب

37

şiiirini niçin kale almıyorsun? Filozofun,

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديانتكم مكر من القدمات
أرادوا بما جمع الخطام فادركوا وبادوا وبادت دولة اللؤماء

38

dediğinden neden bahsetmiyorsun?

Ben de derim ki:

“Vallahi ben şimdiye kadar takdim ettiğim beyitleri, sadece onları ileri sürmek için ileriye sürmüş değilim; saydıklarınıza benzer beyitleri de ortadan kaldırmak, hesaba koymamış olmak için sona bırakmadım. Bunları sona bırakmaktan maksadım, bütün söylediklerinize benzer sözleri toplayarak bir arada size sunmaktır. İşte yazıyorum:

هفت الحنيفة والنصارى وماهتدت ويهود حارت والمجوس مضللة
اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا دين وآخر ذو دين لاعقل له

39

yine

عجب لكسرى وأشياعه وغسل الوجوه ببول البقر
وقول اليهودا أله يجب رسيس العظام وريح الفتر
وقول النصارى اله يضام ويظلم حيا ولا ينتصر
وقوم أتوا من أقاصي البلاد لرمي الجمار ولثم الحجر
فوا عجابا من مقالآتهم أيعمى عن الحق كل الب شر

40

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdülatîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

Ma'arrî bu sözlerle her şeyi açıklamış oluyor. Filozofun acı, tatlı düşüncesini ve izlediği yolu olduğu gibi açıklayacağına kani olduğum ne kadar sözü varsa naklettim; şimdi ilk sözlerine bakarak imanına hükmetmek caiz ise de, son sözlerine de kulak vermeyerek geçmek de uygun değildir. Hatta içimizden biri buna razı olsa bile, Ma'arrî'nin razı olabileceğini zannetmem.

Sanki filozof bu son sözleri, bu yüzden kendisine yöneltilecek mesuliyetin derecesini düşünerek söylemiştir. Eğer sözlerinin sorumluluğunu yüklenmeyecek olsaydı hiç söylemezdi. “Lüzûmiyyât”ını bir araya getirirken bunları hiç koymazdı. Çünkü şiirlerini bizzat kendisi toplamış ve düzenlemiştir.

Biri çıkar da, bu şiirlerin öldükten sonra kitaplarına sıkıştırılarak Ma'arrî'ye nispet edilmiş olma ihtimali vardır, diyebilir. Fakat bu sözün saçma olması şöyle dursun, matbaanın ortaya çıkışından önce yazılmış bütün kitaplara güvenmeyi ortadan kaldırmak gibi mühim bir problemi de vardır. Bu şekilde güvensizlik ifade edersek büsbütün şaşırır kalırız. Ben derim ki:

Bu söz pek çürüktür. Çünkü haydi, filozofun bu sözleri söylemediğini, başka biri tarafından söylenmiş bazı sözlerin Ma'arrî'ye nispet edildiğini kabul edelim. Fakat düşünelim, bu adam niçin başkasına nispet etmiyor da Ma'arrî'ye ediyor. Niçin bu sözler yalnız ona isnat ediliyor? Şüphe yok, onun sözüyle kendine nispet olunan söz arasında bir benzerlik var ki bu nispete cesaret ediliyor. Yoksa felsefî bir sözü bir şaire nispet etmek nasıl makul olur? Ve bu nispetin ne anlamı olur? Ona isnat edileceğine İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Ruşd (ö. 1198), Fârâbî (ö. 950) gibi filozoflardan birine nispet edilir de, onların felsefî sözleri arasında yayılması temin edilir. Böyle yapmak, pamuktan bir giyecek üzerine donuk bir kumaştan yama yapmaya benzer. Kısacası, bu şiirlerin, Ma'arrî'nin olmadığını söyleyerek, ona galip geleceklerini iddia edenlere rağmen, bizim bu ihtimali tasdiğe hiç de meylimiz yoktur. Ma'arrî'yi bu yolda savunmaya kalkışmak, arkadaşına iyilik etmeye kalkıp da yolunu şaşırarak fenalık yapan cahil bir dostun hareketine benzer. Böyle bir himaye tarzını benimseyenler kadar da hiç kimse filozofun şan ve şerefini aşağılamış, haysiyetini düşürmüş olmaz.

Benim fikrime göre, o bu sözlerin iki türüsünü de söylemiştir. Evvelce de söylediğim gibi Ma'arrî, diğer ilâhiyat filozoflarının düşünce tarzının dışında bir yol benimsemiş değildir. O da onlar gibi düşünmüş, onlar gibi çıkarımlarda bulunmuş, onlar gibi tasdik ve onlar gibi tekzip etmiş, delillerin arkasından koşmuş ve onunla beraber dönmüş dolaşmıştır.

Filozofun şiirlerinin kendi içinde nasıl tertip edildiğini bilseydik, en son fikrine, en yeni düşüncelerine vâkıf olmuş olurduk. Fakat tarihleri meçhuldür. O hâlde “*filozof bu sözünden dönmüştür, yok onu söylemiştir...*” gibi hükümlere akli başında hiçbir kimse razı olamaz. Bizim için yalnız bir yol vardır; o da filozof Allah'ın kudret eserlerini gözlerken ölmüştür, demektir. Ebû 'Osmân el-Câhiz (ö. 869) vesaire de “*nazar ederken fakat Hakk'a vâsıl olmadan ölen, itaat hâlinde ölmüş demektir; çünkü, düşünmenin gerekliliği ve bu konuda gayret sarfetmek hakkındaki ilâhî emre uyararak ölmüştür, Hak Teâlâ herkese ancak kapasitesi kadar yükler*” açıklamasında bulunuyor.

EBU'L-'ALÂ' EL-MA'ARRÎ

Şimdi şu nokta kaldı: biri çıkıp şöyle diyebilir: “Apaçık bir doğruya karşı bu tereddüt ne, kesin bilgi varken bu şüphe ne, hidayete erme makamında bu şaşkınlık ne?”

Bu ne nihaysiz sapıklık? Bu hâl aklın zayıflığına, fikrin durgunluğuna, görüşün kısılalığına delâlet etmez mi? Herkesin hidayete mazhar olduğu konularda şaşkınlıklara düşmek, dünyanın kesin bilip inandığı konularda şüpheden kurtulamamak, itikadın zayıflığına, içinin bozukluğuna, görüşün kısılalığına bir delil değil midir?

Ma'arrî'ye, herkesin tuttuğu yolu tutmak, bu vesveselerden yakayı sıyırmak daha uygun değil miydi?”

Ben de derim ki:

“Azizim, biraz yavaş ol. İnançlar satılmak için ortaya atılmış; kıymeti eline geçen herkesin alabileceği bir kumaş değildir. Onlar Arafat semâsında uçan saygın ruhlardır. İnsan onlarla kendi ruhunu birleştirmek ister. Buna muvaffak olunca artık yüreği rahat eder. Bir türlü inanmadığı, bel bağlamadığı, yahut şüphe ettiği şeyleri kalbine sokmaya kalkışırsa, böbreği ile dalağı arasında bir derde uğrayıp da bütün ömrünce süren, hiçbir ilaç kâr etmeyen bir hastalığa tutulan bir adama benzemiş olur. Bu hastalığın diğer organlara da bulaşarak onu hareket etmekten alıkoyması da hesapta vardır.

Bakıp, araştırıp da hakka vâsil olmayan ya da niyeti kötü olmadığı hâlde ayağı bâtila doğru kayan adam, hakkı taklit ederek kabul eden adamdan hayırlıdır. Çünkü taklit, hakta olduğu gibi, bâtulda da olabilir; zararlı şeylerde meydana geldiği gibi faydalı şeylerde de meydana gelebilir. O çok büyük bir zarardır; hayvan taklit etme konusunda mazur görülebilir; ama taklit insan için hoş bir şey değildir.”

İbret Alanlara:

Ma'arrî; bütün bu sayıp döktüğümüz düşüncelerini ortaçağda, zulüm ve zorbalık, düşünce hürriyetinden mahrumiyet, din namına hükümanlık zamanlarında açıklamıştır. O zamanlar ki, aklı donuklaşmış bir fıkıhçı ya da bir budala olurlardı. O zamanlar ki, bir adamın ağzından çıkacak bir kelime, yirmi bin kişiyi giyotine, bir o kadarını da şan ve şerefe sevk edebilirdi. Dinî hürriyet, basın yayın hürriyeti, inanç hürriyeti ve düşünce hürriyeti yok. İnsanların akılları ve düşünceleri zincirlerle bağlanmış; bir kelime bir adamın hayatına mal olabilir. Kendi öldükten sonra ailesi de o felaketten nasibini alır. Kısacası en karanlık günlerde...

Ma'arrî, bu sözleri öyle bir zamanda söyledi ki, hiçbir zalimin korkusu, hiçbir yöneticinin heybeti, fikrini açıkça söylemesine mani olmadı.

Yüksek sesle bağırdı. Fikrini açıkça ilân etti. Halbuki kimsesiz bir adamdı; ne bir hanedan hükümdarına mensup, ne de bir padişahın veziriydi. Hakime rüşvet olarak verilecek malı yoktu. İhtiyaç anında bir siper gibi kullanmak üzere, büyükleri konu edinen şiirleri de yoktu. Bunları iki meclisin içinde yazdı: Onun senede otuz dinara varan bir geliri vardı. Bütün sahip olduğu bundan ibaretti. O bir çekirge, bir maymun kadar fakir ve hakîrdi. Fakat bun-

Muhammed Hilmî Tammâra/Abdülâtîf Nevzâd/Musa Yıldız/Nurettin Ceviz

ların hiçbiri inanç ve düşünce dünyasının kanaatlerini serbestçe söylemeye engel olamadı.

Arabın Ebu'l-'Alâ'sı mesleksizlikte İranlıların Hayyâm (Ö. 1131)'ına çok benzer. Evet şimdi Hz. Peygambere salavât getiren Hayyâm, biraz sonra Allah'a dil uzatmak, onun varlığından şüpheye düşmek derecelerine indiği gibi, Ebu'l-'Alâ da bugün âbid ve zâhid görünürken, yarın bütün dinlere karşı son derece saygısız bir lisan ile yürür. Bir rubaisinde: *"Ya Rabbi! Haydi benim günahlarımı affettin, diyelim... Lakin halktan gizli kalmasını istediğim o rezaletin sence malum olması benim için az bir rezillik midir?"* diyecek kadar büyük bir edep gösteren Hayyâm diğer bir rubaisinde Allah'a: *"İşlediğim fenalıkları cezasız bırakmazsan seninle benim aramda ne fark kalır?"* şeklindeki aşağılık soruyu soracak derecede edepsizlik etmiştir. Aynı sözleri aynı hareketleri Ebu'l-'Alâ'da da görüyorsunuz.

Eserlerinin yarısı diğer yarısıyla mükemmel bir tezat teşkil eden Ebu'l-'Alâ' şayet yazdıklarını bizzat tertip etmeseydi, şair bir çok hâller ve inkılaplar geçirmiş diyerek kendisinin ya imansızlığına, ya imanına karar verebilirdik. Ama bütün yayımlanmış eserlerini kendisi tertip etmiştir. Onun için eğer imansız idiyse, imanına hükmettirecek, imanlı idiyse kendisine imansız dertirecek parçaları yayınlamamalıydı.

Matematikçilerden muhterem bir zatın dediği gibi: *"Bu din ya birdir ya da sıfır; herhâlde küsur olmasına imkan yoktur."* Fakat şu iki şair din için ne bir diyebilmiştir, ne de sıfır. Hatta ne de küsur!

Bizim düşüncemize kalırsa bu adamların her ikisi de orta halli birer şairdir. Yüksek derecedeki meslektaşlarının mertebesine yükselebilmek için kabiliyetlerini yeterli görmemişler. İmansızlık vadisinde ise işlenmemiş bir çok nükteler, mazmunlar görmüşler. *"Haydi seleflerimizin meşru bir maksat gözeterek el uzatmadığı şu manaları kaleme almak suretiyle çoğunluğa aykırı, ama yeni bir çığır açalım!"* demişlerdir. Bunun üzerine bir kısım halk nazarında zındık, diğer bir kısmına göre ise filozof olmuşlardır...

Eserleri yakından incelenecek olursa görülür ki; Ebu'l-'Alâ'nın olanca felsefesi başkalarının düşünemeyeceği değil; ancak söyleyemeyeceği şeyleri pervasızca söyleyebilmesidir. Yoksa ne imansız görüldüğü zaman ileri sürdüğü şüpheler yıkılmayacak kadar sağlamdır; ne de imana sarıldığı dönemlerindeki ifadeleri ulaşılamayacak kadar yüksektir.

Başlarında Cenâb-ı Hz. Ali olmak üzere binlerce ileri görüşlü filozof yetiştiren İslâm dünyası, hamd olsun, Ebu'l-'Alâ'lara, Hayyâmlara "filozof" gibi yüce bir unvanı verecek kadar irfan züğürdü değildir.

Konuya son vermek için deriz ki, söz Cenab-ı Hakkındır: *"Onları bu saçmalıklara sevk eden ya kafiyedir ya da mazmun..."* Allah-u Teâlâ buyuruyor ki: *"Yapmadıkları şeyi söylerler..."*⁴¹.

¹ Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî ile ilgili Türkçe yapılan çalışmalar hakkında bkz. Babanzâde Ahmed Naîm, "Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Fahriyesi", *Servet-i Fünûn*, c. 16, S. 402 (12 Teşrîn-i Sâni 1314), s. 187; Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, Arapça aslı ile

birlikte kısmî tercüme: Musa Cârullah Bigiyef, Kazan 1907; Rızaeddîn Fahrreddîn, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî*, Orenburg 1908; A. Seni Yurtman, *Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî Divanından Seçmeler*, İstanbul 1942; Prof. Ş. Ü. , "Ebü'l-alâ Maarri (Doğudan)", *Büyük Doğu Dergisi*, Sayı: 28, 10 Mayıs 1946; Sayı: 29, 17 Mayıs 1946; Sayı: 30, 24 Mayıs 1946; Sayı: 31, 31 Mayıs 1946; Sayı: 32, 7 Haziran 1946; Sayı: 33, 14 Haziran 1946; Sayı: 34, 21 Haziran 1946; Sayı: 35, 28 Haziran 1946; Sayı: 36, 5 Temmuz 1946, s. 10; Ahmed Ateş, "Ebül'Alâ Ma'arrî", *İ.A.*, IV, 67-74; Nasuhi Ünal Karaaslan, *Ebü'l-Alâ el-Mearri*, Erzurum 1989; Yasin Ceylan, "Abû'l-'Alâ' el-Ma'arrî Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâmî Araştırmalar*, III, Ankara 1989, s.42-54; Sahbân Halîfât, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 287-291; Bedrettin Aytaç, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin el-Luzûmiyyât'ında Kadın", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:1, S.3, Güz 2001, s.13-18.

² "Kişi kabrinde birilerinin övmesine ya da yermesine aldırmaz." Bu beytin hangi şaire ait olduğu tespit edilememiştir. (S.N.).

³ Tarafımızdan yapılan hesaplamada 26 Aralık 973 tarihi tespit edilmiştir (S.N.).

⁴ el-Mutenebbî hakkında bkz. Selahattin Goran, *el-Mutenebbî'nin Şiirinde Medh*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü., Sos. Bil. Enst., Ankara 1999.

⁵ Galinos tıpla uğraşırken öldüğü gibi, koyun çobanı koyunları arasında ölür (S.N.).

⁶ Tek başına ölen kişi, kalabalık içinde ölen kişi gibi ölür (S.N.).

⁷ Suheyl yıldızı, renk bakımından testinin yanığı ve çarpıntı bakımından da aşğın kalbi gibidir (S.N.).

⁸ Sanki başlarımızın üzerinde atların sıçratığı topraklar var ve kılıçlarımız da yıldızları kayan gece gibidir. [\(http://www.alfaseeh.net/vb/printthread.php?t=1801\(08.01.2007\)\)](http://www.alfaseeh.net/vb/printthread.php?t=1801(08.01.2007)) (S.N.).

⁹ İnsanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu yapmaları ne tuhaftır.

Hristiyanlar Hz. İsa'yı Yahudilere teslim ettiler ve onu çarmlıha gerdirdiklerini kabul ettiler.

Akıllı ve zekî olan kişi, arkadaşları çocuğu dövdükleri zaman ona acır.

Hz. İsa hakkında söyledikleri doğru ise o zaman babası nerededir?

Çocuğunu nasıl oluyor da düşmanlar bırakıyor yoksa onu yendiklerini mi zannediyorlar?

Din adamlarına bir şey sorduğunda, daha önce düzelttiklerini duruma göre değiştiriyorlar.

Onlar akıllarına göre değil, süsledikleri batıllarına göre davranıyorlar (S.N.).

¹⁰ Kilisede görev yapan müezzîn (S.N.).

¹¹ "Ey Mâviye! Ölüm geldiğinde göğüs daraldığında bir gencin zengin olmasının ne faydası var!" Bu beyit Hâtîm et-Tâ'î'ye aittir. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve Ş-Şu'arâ*, tah. Muhammed Kumayha, Beyrut 1981, s.127-128; Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Ağânî*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl, Kahire 1970, XVII, 381; Abdülhamit Erdinç, *Hâtîm et-Tâ'î ve Şiir Divanı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., Sos. Bil. Enst., Konya 2000, s.54; İsmail Demir, *Hâtîm et-Tâ'î Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., Sos. Bil. Ens., Erzurum 2002 (S.N.).

¹² Arap şair ve yazar Şerîf er-Radî (ö. 406/1016)'nin kardeşidir (S.N.).

¹³ Mutenebbî'ye ait olan bu beytin tamamı şu şekildedir (S.N.):

لِكِ يَامَ نَارِلَ فِي الْقَلُوبِ مَنَازِلَ أَفْقَرْتُ أَنْتَ وَهَنْ مِنْكَ أَوَاهِلَ

Ey evler!Kalplerde sizin yeriniz var. Siz boşaldınız; ama kalpler sizinle doludur.

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=5634>
(04.01.2007) (S.N.).

¹⁴ Benim kusurumu sana adi biri getirirse; bu benim mükemmel oluşumun delilidir (S.N.).

¹⁵ Osmanlı Türkçesine yapılan çevirisinde yanlışlıkla el-Mâzinî yazılmıştır. Tam adı Ahmed b. Yûsuf Ebû Nasr el-Munâzî'dir. Bkz. el-Kiffî, *İnbâhu'r-Ruvât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm Beyrut 1986, I, 115-116; <http://www.alhwadi.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=ssd&shid=153>
(08.01.2007) (S.N.).

¹⁶ Sağanak yağın yağmurun ıslattığı vadi bizi sıcak hava dalgasından korudu.

Ağaçlık bölgeye indik, orası süten kesilmiş çocuğa süt annesinin şefkat gösterdiği gibi bizi kucakladı. <http://cmadp.com/hamda.htm> (04.01.2007) (S.N.).

¹⁷ Ritimli sesiyle güvercin karşımıza çıktı. Kervan onun sesini duyduğunda birbirine girdi.

Kalbi boş olan güvercini dinleyip mutlu oldu ve şarkı söyledi dedi. Üzüntülü olana gelince ağıt yaktı dedi. (S.N.).

¹⁸ Yalnız başına kal. Çünkü Allah tektir. Asla yöneticilerle beraber olmayı arzulama (S.N.).

¹⁹ Her iyiliksever ve her zahit ona menfaatle yaklaşır.

Onları en iyisinin daha iyisi Sahra'dır. O da İnsanlara zulüm etmez. Yalan da söylemez (S.N.).

²⁰ Bir peygamber gelip de içkiyi serbest mi bırakır ki hüznlerimi ve kederleri mi taşı-sın?

Nerede! Gelse bile içmeyecektim. O benim dengemi bozar (S.N.).

²¹ Ebû Temmâm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafâ Hazım Burhan, *Ebû Temmâm'ın Hayatı ve Bediye Dair Şiirleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., Sos. Bil. Enst., Konya 2000 (S.N.).

²² Agnostisizm, *bilinmezçilik* olarak tanımlanan Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu şu an için bilemeyeceğimizi öngören felsefe akımı (S.N.).

²³ Topluluklar dedi ki: Allah'ınız insanlara ne Musa'yı gönderdi ne de İshâ'yı.

Tam tersine, onlar insanlara birer yem yapıldılar ve şereflerini koruyarak herkese tahammül ettiler.

Elimde olsaydı, peşlerinden gidenler taşlanıncaya kadar yoldan çıkanlara ceza verirdim (S.N.).

²⁴ Allah'a şükür sakinleştim; toprağımı veririm, yiyecek peşinde de değilim.

Allah biliyor ki, bana göre, onun için namaz kılmak inci ve yakuttan daha değerlidir (S.N.).

²⁵ Gündüz Allah'ına rükû ve secde et; gece namazına gücün yeterse, gece namazı kıl (S.N.).

²⁶ Peygamber sizi terbiye etmek için Kur'ân'ı getirdi; Hani sizde hiç bu terbiyeden bir eser görüyor muyum? (S.N.).

²⁷ Musa davette bulundu, bu davet İshâ gelinceye kadar sürdü. Hz. Muhammed ise beş vakit namazı getirdi.

Dendi ki: bundan başka bir din gelecek; insanlar dün ile yarın arasında yok oldular.

Kim der ki, din canlı olarak bir daha geri döner de beş vakitten sonra sana faydalı olur.

Dünyada ne kadar işin olursa olsun, güneşsiz ve aysız yaşayamazsın.

Sonu da başı da ayındır bu dünyanın. Sen ise onun acayıplıklarında yaşar gidersin (S.N.).

²⁸ Mümkin olamayamı söylerken sesimi yükseltirim; gerçeği söylerken de fısıldar durum (S.N.).

²⁹ Gençlerimiz babalarının alıştırdığı gibi yetişirler.

Genç, bazı sebeplerle mütedeyyin olmaz; ona yakınları öğretirler.

Farslıların, çocuklarına Mecûsîliği öğreten sahipleri vardır (S.N.).

³⁰ Mezhepler aramıza kin ekti ve çeşit çeşit düşmanlıklar soktu (S.N.).

³¹ Mezhepler aramıza kin ekti ve çeşit çeşit düşmanlıklar soktu (S.N.).

³² Âkil kişi aklına başvurduğunda mezhepleri aşağılar ve hakir görür.

Ondan aklının erdiği kadarını al, cehâlet seni onların kalıntılarına batırmasın (S.N.).

³³ Akıl da şaşırır, bütün mezhepler de; bu öyle bir şeydir ki taklit edilir; ama ölçülmez.

Mecûsiler, Müslümanlar, Hristiyanlar hatta sabit fikirli Yahûdiler bile şaşırır,

İbadetle dolu ateşten evler, dolu dolu mescitler, kiliseler...

Yıldızlara tapan dinsizler, içi dışı kötülükle dolu olanlar şaşırır,

Peki nasıl oluyor da, dindar biri efendi oluyor; ama mert birinin emelleri yerlerde sürünüyor? (S.N.).

³⁴ Gençlerimiz babalarının alıştırdığı gibi yetişirler (S.N.).

³⁵ Akıl da şaşırır, bütün mezhepler de; bu öyle bir şeydir ki taklit edilir; ama ölçülmez (S.N.).

³⁶ Malımız azalıyor ve ancak sessiz kalıyoruz; bir de ateşten Allah'a sığmıyoruz.

İçinde beş yüz yakut bulunan bir el, ne oldu da bir çeyrek dinar için kesildi? (S.N.).

³⁷ Hatırlamadığım bir topluluğun inancında bir köşe, ancak putlardan ibarettir (S.N.).

³⁸ Uyanın, uyanın ey sapkınlar! Dininiz sadece eskilerin bir kandırmasıdır.

Onunla dünyahıklarını toplamak istediler ve ulaştılar da... Ardından o şerefsizler de geçip gitti, devletleri de... (S.N.).

³⁹ Müslümanlarla Hristiyanların, hidayete erdikçe arzuları arttı; Yahûdiler şaşırdı, Mecûsiler ise yolunu kaybetti.

Yeryüzündeki insanlar iki çeşittir: dinsiz olup akıllı olanlar, diğeri de dini olup aklı olmayanlar (S.N.).

⁴⁰ Kısırâ ve onun taraftarları ne acayıptır? Yüzlerini ineklerin idrarıyla yıkamaları ne acayıptır?

Yehuda'nın sözü ne acayıptır? O söze göre çürümüş kemiklerin ve fersiz rüzgarların arzu edilmesi ne acayıptır?

Hristiyanların sözü ne acayıptır? O söze göre birine canlı canlı zulmedilmesi, haksızlık yapılması ve yine de yenememeleri ne acayıptır?

En uzak yerlerden gelen insanların, şeytan taşlamaları ve taşı öpmeleri ne acayıptır?

Ne şaşılacak sözleri var şu insanların? Bunların hepsi mi hakikati görmez oldular? (S.N.).

⁴¹ Bu ifade, Kur'ân-ı Kerim'de şairlerle ilgili olarak geçen şu âyetlerin bir kısmıdır: Şu'arâ', 26/224-227: "Ve-ş-şu'arâ'u yettebi'uhumu'l-ğâvûn, elem tera ennehum fi kulli vâdin yehîmûn, ve ennehum yekûlûne mâ lâ yef'alûn, ille'llezîne âmenû ve 'amilu's-sâlihâti vezekeru'llâhe kesîran ventesarû min ba'di mâ zulimû ev seya'lemu'llezîne zalemû eyye munkalebin yenkalibûn." (Şairlere gelince, onlara da çapkınlar-sapkınlar uyar. Görmez misin onları ki, her vadede tutkun-şaşkın dolaşırlar. Ve onlar yapmayacakları şeyleri söyleyip dururlar. İman edip barışa ve hayra yönelik işler yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve zulme uğratıldıktan sonra başarıya ulaşanlar böyle değillerdir. Zulmedenler, hangi devrime uğrayıp baş aşağı döneceklerini yakında bilecekler.) (S.N.)

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ’T-TÜRK’ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME

İsrafil Babacan*

Özet: Bu değerlendirme içerikli makalede, Hüseyin Muhammedzâde Sıddîk tarafından 2004 yılında İran’da hazırlanan “Dîvânü Lügati’t-Türk’ün Farşça Çevirisi” adlı eser çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Çalışma, giriş, tercümenin özellikleri, mütercimın tespitleri, mütercimın üslubu ve sonuç olmak üzere beş bölümden meydana gelmiştir. Giriş kısmında, eserin ehemmiyeti ile eser üzerinde yerli ve yabancı araştırmacıların yaptıkları çalışmalar kısaca ele alınarak Sıddîk’in çalışmasının içeriği tanıtılmıştır. Tercümenin özellikleri kısmında, Sıddîk’in çevirisini diğer çevirilerden farklı kılan unsurlar irdelenmiştir. Mütercimın tespitleri belki çalışmanın en önemli kısmını teşkil eder. Çünkü Sıddîk Arapça, Türkçe ve Farşça dilleri ve kültürlerine hakim bir araştırmacı olarak Dîvân ile müellifinin ehemmiyetine çok geniş bir perspektiften bakar. Mütercimın üslubu kısmında ise onun modern Fars nesrindeki önemli bir hususiyeti işleyişi ile mizahî üslubu değerlendirilmiştir. Sonuç kısmında tercüme hakkında çok genel bir değerlendirmeye yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dîvânü Lügâti’t-Türk, Tercüme, Farşça, Kâşgarlı Mahmûd, Türk Dil Tarihi

An Evaluation On Persian Translation of Dîvânü Lügâti’t-Türk

Abstract: Persian Translation of Dîvânü Lügâti’t-Türk, performed in Iran on 2004 by Hüseyin Muhammedzâde Sıddîk, is considered from various aspects within this article with evaluation content. Study is composed of five sections, namely introduction, features of the translation, determinations of the translator, style of the translator and conclusion. Within the introduction” section, importance of the work of art as well as studies of local and foreign researchers on the work of art are briefly considered, and content of Sıddîk’s study is introduced. Within the “features of the translation” section; factors differing Sıddîk’s translation from other translations, are examined. “Determinations of the translator” section is probably composing the most important section of the study. Because Sıddîk, as an Arabic, Turkish and Persian languages and cultures overlooking researcher, looks to the importance of the Dîvân and its author from a very wide point of view. Within the “style of the translator” section, his processing of an important characteristic within modern Persian prose, and his humorous style is evaluated. Within the “conclusion” section, a general evaluation on the translation is mentioned.

Keywords: Dîvânü Lügâti’t-Türk, Translation, Persian Language, Mahmûd of Kashgar, Turkish Language History

* Arş. Gör. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, babacan@gazi.edu.tr

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ'T-TÜRK'ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Giriş

Dîvânü Lügâti't-Türk, Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra Arapça kaleme alınmasına rağmen Türk dili ve kültürünü ilgilendiren en önemli eserlerden biridir. Eser, 1072–1074 yılları arasında¹ *Kâşgarlı Mahmûd* tarafından kaleme alınarak Abbâsi halifesi *Muhammedü'l-Muktedî bi-Emrillâh*'ın oğlu *Ebu'l-Kâsım Abdullâh*'a sunulmuştur. Eserin tam adı *Kitâbü Dîvânü Lügâti't-Türk*'tür. Türk dillerini toplayan kitap demektir. Burada dillerden maksat lehçelerdir². Dîvân, Türkçeden Arapçaya bir lügat kitabıdır. Ancak Türk dilinin ilk sözlüğü olarak da kabul edilen eser gerçekte, çeşitli Türk boylarından derlenmiş ağızlar sözlüğü özelliği gösterir. Bununla beraber Dîvân, yalnızca bir sözlük olmayıp Türkçenin XI. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten, ses ve yapı bilgisine ışık tutan bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden, aynı zamanda dönemin tıbbi ve tedavi usulleri hakkında bilgi veren ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır³. Kısacası örnek cümleleri ve açıklamalarıyla modern ve ansiklopedik bir sözlük gibidir⁴.

Kültür ve dilimiz için paha biçilmez olan bu lügat, ülkemizde ilk defa II. Meşrutiyetin hemen sonrasında meşhur kitap dostu *Ali Emîri Efendi* tarafından İstanbul'da bir sahafta bulunarak uzun yıllar onun nezdinde kalmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği yıllarda bazı hükümet erkânının da araya girmesiyle Ali Emîri, *Kilisli Rif'at*'in nezaretinde olması şartıyla Dîvân'ın basılmasına müsaade etmiştir. Eser, *Kilisli Rif'at* (Bilge) tarafından incelenerek 1333–1335 (1915–1917) yılları arasında İstanbul'da basılmıştır. Bu ilk yayımdan sonra eser ve müellifi üzerinde yurt içinde ve Batı ilim dünyasında birçok araştırma ve inceleme yapılmıştır. Yurt içinde başta M. Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Necib Âsım, *Kilisli Rifat Bilge*, *Besim Atalay*, *Ahmet Caferoğlu* olmak üzere birçok ilim adamı *Kâşgarlı Mahmûd* ve eseri üzerine çalışmalar yapmıştır⁵.

Ancak Ali Emîri'nin eseri bulması ve *Rif'at Bilge*'nin ilk baskıyı hazırlamasından önce, bazı eski kaynaklar doğrudan ya da dolaylı olarak Dîvânü Lügâti't-Türk'ten bahsetmişlerdir. Bunlardan biri *Kâtip Çelebinin Keşfü'z-Zünûn*'udur ki *Kâşgarlı'nın* lügatinin giriş kısmında Türkler hakkında aktardığı hadislerle atıf maksadıyla eseri söz konusu eder. İkincisi Aynî adıyla meşhur *Ayıntablî Bedreddîn Mahmûd*'un *Ikdu'l-Cemâl fi-Târîhi Ehli'z-Zamân* adlı eseridir. Ayıntablî burada Oğuzlar'a ait malumatları Dîvân'dan aynen aktarmak suretiyle eseri zikretmiştir. Dîvân'dan söz eden üçüncü eser ise Aynî'nin kardeşi *Şehâbeddîn Ahmed* tarafından kaleme alınan *Târîhü'l-Bedr fi-Evsâfi Ehli'l-Asr* adlı kitaptır. Burada da Türk evsâf ve kabileleri hakkında bilgiler Dîvân'dan alınmıştır⁶.

Dîvân'ın, Batı dünyasında tanınmasının akabinde, Alman, Rus, Macar ve Fransız bilginler çeşitli yayınlar yapmışlardır. Bunların en başta geleni *C. Brockelmann*'ın yaptığı çalışmalardır. *Brockelmann*, eserdeki şiirleri, atasözlerini, ses taklidi kelimeleri ve dil kurallarını bir dizi makale halinde yayımladığı gibi Dîvân'ın bir de Almanca indeksini hazırlamıştır. Bu indeks, eserin

İSRAFİL BABACAN

tam tercümesi yayınlanıncaya kadar ilim âleminde kullanılmıştır. Dîvân, Türkiye Türkçesi'ne, Rif'at Bilge, Abdullah Atıf Tüzüner, Tevfik Bey, Abdullah Sabri Karter ve Besim Atalay tarafından çevrilmişse de, bilindiği gibi Rif'at Bilge ve Besim Atalay çevirileri dışındakiler basılmamıştır.

Eser bazı Türk lehçelerine ve batı dillerine de çevrilmiştir. Dîvân, Özbek Türkçesi'ne (Salih Muttalibov, Mahmud Kaşgariy: Türkiy Sözlər Devanı, I-IV, Taşkent 1960–1967), Yeni Uygurca Türkçesi'ne (Türkî Diller Divanı, Urumçi 1981) ve Robert Dankoff tarafından Compendium of the Turkic Dialects (Diwan Lugât at-Turk) adıyla İngilizce'ye (I-III, Harvard 1982–85) tercüme edilmiştir⁷. Son olarak da 1997–1998 yıllarında, Kazakistan'da Aksar K. Agabayov tarafından Kazak Türkçesi'ne tercüme edilmiştir⁸. Kültür ve dilimiz adına en güzel olanı ise, yukarıda bahsedilen tercümelerden daha ilmi ve titiz olanının 2004 yılında, *Hüseyn M. Siddik* adında Türk kökenli İranlı Filolog tarafından yapılan Farsça tercümesinin yayınlanmasıdır.

İleride de görüleceği gibi, böyle bir tercüme için gerekli dil ve kültür bilgisine sahip olan Siddik, hem kendinden önce yapılan tercümeleri gözden geçirip birçok fonetik yanlışlık ve okuma hatasını düzeltilmiş hem de Kâşgarlı ile eseri hakkında ilginç tespitlerde bulunmuştur. İnceleme kısmı I. cilt olarak düşünülen ve indeks ile diğer açıklamaları henüz basılmayan II. cilde bırakılan bu çalışma, 72 sayfalık bir değerlendirme-inceleme kısmına sahiptir. Bu kısım altı bölümden müteşekkildir. 1. Bölüm (s. 14-23) kitabın tanıtımı ve araştırmanın kaynaklarından bahsederek bugüne kadar eser hakkında yapılan en ciddi çalışmaları akademik yönden değerlendirir. 2. Bölümde (s.24-34) Dîvân'ın müellifi ve eseri çeşitli alt başlıklarla ele alınır. 3. bölümde (s.34-38) eser, kitabın yapısı, adı, güvenilirliği ve eserden bahseden eski kaynaklar başlığıyla yapı bakımından incelenir. 4. bölümde (s. 38-48) Türkçenin lehçeleri, Kaşgarlı'nın bakışıyla Türkçenin lehçeleri, Hakaniye Türkçesi Hakaniye Türkçesinin yapısı, Uygurlar ve Uygur Türkçesi başlıklarıyla, Dîvân'ın lehçe araştırmaları açısından değeri anlatılır. 5. bölümde (s. 48-62), şiir araştırmaları, atasözleri, Farsça açısından değeri, özel adlar, tarihî destanlar ve etimolojik bilgiler gibi alt başlıklarla, eserin muhteva açısından değeri ele alınır. Mütercim 6. bölümdeyse (s. 62–68) çalışmasında nasıl bir yol izlediğini anlatır.

Bundan sonra, 68-72. sayfalar arasında, *Kitâbnâme* başlığı altında, Farsça, Arapça, Almanca, İngilizce ve Türkçe kaynaklar, harf sırasına göre ayrı ayrı başlıklar altında verilir. Türkçe, eski ve yeni harfli metinler de ayrı başlıklar altındadır. Bu kısım, bir Dîvânü Lügâti't-Türk bibliyografyası olacak kadar zengindir. Daha sonra, sayfa 73'ten 95'e kadar Kâşgarlı'nın önsözünün Farsça tercümesi yapılır. Kâşgarlı'nın verdiği Uygur harflerinden örnekler ve Kâşgarlı'nın haritası da aynen yer alır. Ayrıca Kâşgarlı'nın tanıttığı ve Türkçe ses karşılıklarından örnekler sunduğu Arapça harflerin Latin harfleri karşılıkları da Siddik tarafından parantez içinde gösterilmiştir. Bundan sonra, eserin Arapça metnine bağlı kalınarak yapılan Farsça tercümesi, Farsça ve Arapça başlıklarla yer alır. Çalışmanın en sonundaysa Siddik'in Türkiye Türkçesi ile yazdığı iki sayfalık önsöz vardır.

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ’T-TÜRK’ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

I. Hüseyin Muhammedzâde Sıddîk’in Çalışmasının Özellikleri

Sıddîk, çalışma nedenlerini ve prensiplerini açıkça belirten bir araştırmacıdır. O, daha sonra ayrıntısıyla gösterileceği gibi, ülkesinde Dîvânü Lügâti’t-Türk hakkında geniş intihal ve tahrif içeren bir çalışmadan çok müteessir olduğundan, tercümesini “böyle kıymetli bir eserin tahrifçiler ve çocukça inatlar” peşinde koşanların elinde oyuncak olmasın diye hazırladığını açıkça söyler⁹. Sıddîk Dîvân ile üniversite yıllarında merhum *Abdüssamed Emîr-i Şikâkî* vasıtasıyla tanışmıştır. Hatta bu zatın Dîvân’a dayanan büyük bir lügat de yazdığını ancak bu eserin basılmadan varisleri elinde kaybaldığını söyler. Bundan kırk yıl önce tanıştığı bu zattan Dîvân’a daha fazla “musallat” olan birisini de görmediğini vurgulamaktadır¹⁰.

Mütercim, 1979 yılından sonra, Muallim Rif’at’ın çevirisinin elinde olduğunu, Besim Atalay’ın bu çeviriye göre çok daha mükemmel olan çalışmasını da dikkatle incelediğini belirtir. O, söz konusu iki metni de göz önüne alarak çevirisine başlamıştır. Asıl hareket noktası Arapça metin olmakla birlikte, Atalay çevirisine sahip olmadığı takdirde çalışmasını tamamlayamayacağını da vurgular¹¹. Sıddîk, “üç bin saate yaklaşan” çeviri çalışmasından sonra, onu, iyi bir Arapça eğitimi almış Kum şehrindeki öğrencileri Hücûtü’l-İslâm Seyyid Haydarî-i Beyat ve Ahmed Abdî’ye göstererek Dîvân’ın Arapça yazması ve matbusuyla kelime kelime kontrol etmelerini sağlamıştır. Daha sonra tashih sırasında İranlı çağdaş Türk şairi ve edebiyat araştırmacısı Doktor Hüseyin Muhammedhânî’nin, eseri tekrar gözden geçirdiğini belirtmektedir¹².

Mütercim Farsça çeviride ilk dikkat ettiği noktanın Farsça cümlelerin yapısı olduğunu söyler. Buna göre çevirinin akıcı ve sade olmasına çok gayret etmiştir. Ayrıca çalışmasının karışık, şüpheli, intihale dayanan ve kullanımı zor olmamasına çalışmıştır. Sıddîk, şifâhî ya da yazılı kaynaklardan yararlandığı her noktayı dipnotlarda göstermiştir. Eserinin Farsça bilenler için kolayca okunan, akıcı ve kullanıma uygun olması da Sıddîk’in dikkat ettiği noktalardan biridir. Mütercime göre hemen her dilde yapılan Dîvân çevirilerinde, seslerin yazımında eksiklik ya da yanlışlıklar vardır. Kendisi bu hatalara düşmemeye çalışarak Arap harfleriyle yazılan Türkçe kelimelerin, Latin harfleriyle okunuşunu ayrıntılı bir şekilde göstermiştir¹³.

Mütercim her madde başında bulunan “yukâlu” tabirini çıkarmıştır. Böylece Arapça anlamı verilen Türkçe kelimeler doğrudan madde başı olmuştur. Kelimelerin yanına okunuşları Latin harfleriyle yazılmıştır. Yazar Arapça açıklamaları aynen çevirdiğini söylemektedir. Varsa verilen örnekler de çevrilmiştir. Fiiller bölümünde, ele alınan her fiilin, muzâri ve mastar şekillerinin okunuşu da Latin harfleriyle parantez içinde gösterilmiştir¹⁴. Sıddîk, atasözleri, deyimler ve şiirleri, geniş ve edebî bir şekilde çevirmeden önce, birebir çevirilerini verdiğini, varsa Kâşgarlı’nın Arapça açıklamalarına, “onun açıklaması (tavzîh-i ân ki) başlığıyla işaret ettiğini söylemektedir. Mütercim ayrıca, Kâşgarlı’nın çevirileri şerh şeklinde de olsa birebir de olsa aynen aktarmıştır. Sıddîk, pek çok mütercimin şüpheli yerlerde Atalay’ın çevirisini esas aldıklarını söyler. Kendisi ise, daha iyi çevirdiğini düşündüğü yerlerde kendi

tercümesini tercih etmiştir. Tartışmalı noktalarıysa II. cilde bırakmıştır. Ona göre aslında madde başlarına kolayca ulaşmak için ayrıntılı bir dizine ihtiyaç vardır. Ancak O, şüpheli bütün okunuşları ve çalışmasına yazılacak eleştirileri göz önüne aldıktan sonra bir dizin oluşturma düşüncesindedir¹⁵.

Sıddîk, isimleri çevirmenin fiilleri çevirmekten kolay olduğunu söyler. Buna göre özellikle ettirgen ve geçişli-ettirgen fillerin çevirisinde oldukça zorlanmıştır. Birleşik zamanlardaysa gelecek zamanın hikayesi ve mişli geçmiş zamanın çevirisi adeta imkansız olmuştur. Çünkü bunların Farsça karşılığı yoktur. Bunları Farsça anlatabilmek için yan cümlelere ve ek fiillere ihtiyaç vardır. Sıddîk, bazen bir Türkçe fiil için birkaç Farsça cümle kurmak zorunda kalmaktan şikayet eder. Örneğin bugün biçirdi anlamına gelen “irpetti” fiili ile “o ağacı biçirdi” demek için “*Û, dirahrâ ma'riz ber-endâht ve endâht*” cümlesini kurmuştur¹⁶.

Hüseyin M. Sıddîk, Dîvân'ın gerek tercüme ve neşirlerine gerekse metin neşri dışındaki incelemelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Bu eleştirilerinde, çalışmaların olumlu-olumsuz bütün yönlerini açıkça dile getirir. Örneğin Dehri Dilçin'in “Arap Alfabesine Göre Dîvânü Lügâti't-Türk Dizini” adlı çalışmasını, Brockelmann'ın çalışmasının tekrarı addetmektedir. Ancak yeni bir alfabetik dizin getirmesi açısından Brockelmann'ın çalışmasını tekml ettiğini de itiraf eder. Ya da “Türk Dili” dergisinin Dîvân hakkındaki özel sayısının gelecekte yapılacak ayrıntılı çalışmalara yol göstereceğini belirtir¹⁷. Sıddîk eleştirdiği kişilere oldukça akademik tenkitler yöneltir. Öyle ki onların hatalarını gösteren bol örnekli, geniş tablolara dahi yer verir. Çoğu kez de eleştirdiği kimselerin sistem hatalarına değinir. Örneğin daha önce Dîvân hakkında bir çalışma yapan İranlı araştırmacı Debîr-i Siyâkî'nin, “karak” (göz bebeği) maddesinde, bu maddeye bağlı olarak ele alınan “karakark, ereng ve ot karak” örneklerini, Siyâkî'nin madde başı sanarak sistem hatasına düştüğünü belirtir. Ayrıca Siyâkî'nin, tatbikî açıdan önemli olan ve Kâşgarlı'nın aslı hedeflerinden biri olan Arapça örnekleri görmezden geldiğini söyler¹⁸.

Sıddîk, bir şekilde haberdar olduğu ancak görmediği kaynakları mutlaka belirtir. Mesela 1997–1998 yıllarında, Dîvân'ın Kazak Türkçesi'ne çevrildiğini duyduğunu ancak kendisinin bu çeviriyi görmediğini söyler¹⁹. Tespit ve yargılarını çok sağlam akademik kaynaklara dayandıran Sıddîk, yer yer güvenilir şifâhî kaynaklardan faydalanmayı da ihmal etmemiştir. Ancak bu bilgileri kendine mal etmeyecek kadar da dürüsttür. Mesela rahmetli Muharrem Ergin'in Hakaniye Türkçesi'nin o devirdeki seçkin tabakanın şivesi olduğunu söylediğini ve bunun Ergin tarafından kendilerine 1359/1980 yılında şifâhen aktarıldığını belirtir²⁰. Sıddîk çalışmasında, yer yer İran'ın sosyo-kültürel ve tarihî yapısı hakkında ilginç değerlendirmelerde bulunur. Sıddîk'in bu değerlendirmelerine örnek vermek gerekirse: “...*günümüzde de, bu doğrultuda, Fars dili ilerlemekte olup çok az sayıda Tat (Acem) köyleri ve kasabaları ile Afgan kökenliler dışında özellikle büyük şehirlerde Farsça konuşan insanların büyük çoğunluğunu, aslında Oğuz Türklerinin teşkil ettiği iddia edilebilir. Bunlar Farsçayı kendilerine has hoş bir lehçeyle konuşarak ilerletirler. İşte Dîvân, Farsça ve Türkçenin asırlar süren karşılıklı alışverişi konusunda da*

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ'T-TÜRK'ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*oldukça büyük bir öneme sahiptir. Özellikle Türkçeden Farsçaya geçen kelimeleri takip hususunda zengin bir kaynaktır.”*²¹.

Son olarak mütercim, Hakaniye Türkçesi, Buhara Arapçası ve çağdaş Farsça bilgisine sahip her araştırmacıdan eleştiri beklediğini söyleyerek adeta böyle bir çalışmayı hakkıyla değerlendirmenin asgarî şartlarını ortaya koymuştur²².

II. Sıddîk'in Kâşgarlı, Eseri ve Eserinin Tesirleri Hakkında Bazı Tespitleri

Hüseyn Muhammedzâde Sıddîk'in Kâşgarlı ve eseri hakkındaki tespit ve değerlendirmelerini genel olarak iki grupta toplayabiliriz: 1. Dîvân ve onun kültürel arka planı üzerine tespit ve değerlendirmeler, 2. Dîvân üzerine yapılan çalışmalarla ilgili tespit ve değerlendirmeler.

Sıddîk, Dîvânü Lügâti't-Türk ve onun kültürel arka planı ile ilgili tespitlerine “dîvân” kelimesi ile başlar. Buna göre, Kâşgarlı, eserinin tasnifi, telifi, tercümesi ve hazırlanmasında, kâmustan öte bir yol tuttuğundan, onu “Dîvân” olarak adlandırmış olmalıdır. Sıddîk'e göre divan kelimesi Türkçe kökenlidir. Arapçada ve Farsçanın farklı lehçelerinde Türkçeden alınarak değişik söyleyişlerle telaffuz edilir. Bu kelimenin kökeni “tıpmək” mastarından gelir. Bu mastar “bir araya gelmek, bir araya getirmek” anlamlarındadır²³. O, eserin yazılış nedenlerine de geniş bir perspektiften bakar. Ona göre Kâşgarlı'nın döneminde yani Abbâsî hilafeti devrinde Dîvânü Lügâti't-Türk gibi bir eserin yazılmasını, Türklerin İslam dünyasındaki kültürel ve askerî hizmetleri sağlamıştır. Örneğin İran'da Acemler tarafından çıkarılan *Hasan Sabbâh* ve *El-Mukanna* isyanlarının bastırılmasında Türkler büyük bir rol oynamıştır. Böylece Bağdat ve İslam dünyasının diğer siyasî merkezlerinin Türklere ihtiyacı kat kat artmıştır. Bundan sonra Sıddîk şöyle devam eder: “Kâşgarlı, söz konusu sebeplerden Arap dilli toplumlara, Arapçanın gramer ve kelime yapısına dayanarak Türkçeyi daha kolay öğretmek için eserini kaleme almıştır. Yani o dönemde asır artık Türk asırdır. Türkçeyi öğrenmek İslam dünyasının zaruretleri arasına girmiştir. Kâşgarlı eserinde, okuyucuya Türkçe öğretmenin de ötesinde onu, Türklerin tarihi, kültürü ve edebiyatıyla aşına kılmaya çalışır”²⁴.

Sıddîk'in, Dîvân'ın nasıl bir eser olduğu hakkında da çok yönlü bir değerlendirmesi vardır. O, Dîvân'ı, ansiklopedi karakterine bürünmüş özel kelimeleri bir araya getiren bir lügat olarak görür. Bu kitap, lügat kitapları ve kelime araştırmaları yapan eserler arasında, “bilgi aktarımı yönü ön plana çıkan” bir eserdir. Dolayısıyla ansiklopediye daha yakındır. Yani o, araştırmacı ve eleştirel bir eserdir. Dîvân, genişletilmiş lügat kitabı olmanın yanında, edebiyat araştırmalarına dayanan dilbilim, edebî türler, folklor, tatbikî edebiyat, mitoloji, coğrafya ve tarih kitabı da sayılır²⁵.

Sıddîk, bazı eski Arapça kaynaklarda Dîvân'ın adının geçtiğini ancak eski Farsça kaynaklarda zikredilmediğini söyler. İranlı bir araştırmacı olduğundan bu konuda yorum yapmaz. Ancak Blochet adlı bir oryantalistin görüşlerini aynen aktarır. Bu görüşler şöyledir: “Farsça ve Arapça kaynaklarda Türk dilleri ve coğrafyaları hakkında yeterince bilgiye rastlanmaz. Bilhassa Fars-

İSRAFİL BABACAN

ça eserlerde Farsların, sadece kendilerinden bahsetme alışkanlığı vardır. Yazdıkları hemen her şey kendileri hakkındadır. Fars olanlar dışındakileri gayr-ı İrani addederek daha çok kötü ve hayal mahsulü şeyleri dile getirirler. Farsça coğrafya kitaplarında, Fars coğrafyası dışında bilgilere rastlanmaz. Kendi coğrafyaları dışındaki yerlerden bahsettiklerindeyse de efsanevî ve mitolojik bir üslup takınırlar.”²⁶

Sıddîk’in bugüne kadar üzerinde fazla durulmayan bazı konularda ilginç tespit ve değerlendirmeleri vardır. Bilindiği gibi Kâşgarlı ve eseri hakkında çalışma yapan araştırmacılar arasında onun soylu Karahanlı hükümdarları ailesinden geldiği konusunda neredeyse tam bir ittifak vardır. Hatta bir araştırmada Kâşgarlı’nın soylu bir aileden geldiği savunularak prens olduğu dahi söylenir ve Køl Bilge Kagan’a dayanan soy kütüğü çıkarılır²⁷. Atalay da Kâşgarlı’nın “Türkistan beyleri neslinden” olduğunu söyler²⁸. Sıddîk ise Kâşgarlı’nın farklı halk tabakaları arasına girerek onlarla uzun müddet “haşır neşir” olmasına dayanarak, soylu bir hakan ailesinden gelmesi konusunun sorgulanması gerektiğini belirtir. Kâşgarlı, eserinde kendini sadece “Mahmûd” veya “sâhibü’l-kitab” olarak nitelendirmektedir. Buna göre Kâşgarlı, milletinin farklı tabakalarına duyduğu sınırsız aşktan dolayı halk arasında dolaşmak suretiyle eserini vücuda getirmiştir. Sıddîk’e göre Tarih boyunca hiçbir Türk hakanı ya da soylusu, Kâşgarlı’nın manevî makamına ulaşmamıştır. Buradan da anlaşıldığına göre Türk hakanları tarihçilerin söylediği gibi soyluluk peşinde olmamıştır. Alper Tunga’dan Kültigin’e kadar bütün Türk hakanları halk içinden çıkmış olup hakanlık makamını kendileri elde etmişlerdir²⁹.

Sıddîk yer yer İran tarihi ve kültürü ile bunun Türk tarihi ve kültürüyle ilişkileri üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Mesela *Reşidüddîn Fazlullâh-ı Hamedânî*’nin *Câmiü’t-Tevârih* adlı eserine dayanarak Farslar’ın eski Pehlevî alfabesini Uygurlar’a borçlu olduğunu söyler. Buna göre eski Soğd alfabesine dayanılarak oluşturulan Pehlevî alfabesi, Farslar’a Uygurlar tarafından öğretilmişti³⁰.

Hüseyin M. Sıddîk’in önemli iddialarından biri de Dîvânü Lügâti’t-Türk’ün yazıldığı dönemde, Türkçenin kelime hazinesinin Farsçadan fazla olduğudur. Kaşgarlı eserine terkedilmiş, başka dillerden gelmiş veya yeni kullanılan kelimeleri dâhil etmediğini söylediğine göre, o dönemde Türkçe resmî, ilmî ve edebî bir dil olarak on bine yakın kelime hazinesine sahipti. Eğer İslam dini sebebiyle Arapça ve Farsçadan Türkçeye giren tabirleri de buna eklersek, bu hazine daha da artacaktır. Bu öyle bir durumdur ki o dönemde Soğd, Pehlevî ve Derî gibi daha sonra Farsçaya dönüşen Türkçeye komşu diller ve lehçeler, üç bine yakın bir kelime hazinesine sahipti. Örneğin *Esed-i Tüs*’nin *Lügat-i Fürs*’ünde ve *Hinduşâh-ı Nahçevânî*’nin lügatinde ya da benzeri eserlerde³¹ yer alan kelimelerin sayısı üç bini geçmeyip çok azı Farsça kökenlidir³². Bazı araştırmacılar, Dîvân içinde “âjun” (dünya) gibi Soğdcadan ve “Körküm” (safran) gibi Hintçeden gelerek Türkçeleşmiş kelimeler de olduğunu iddia ediyorsa da³³ bu ispatlanmış bir durum değildir. Ayrıca başka dillerden Dîvân’a geçen kelime sayısının dikkate alınmayacak kadar istisnâ bir durum olduğu bütün ciddî araştırmacılarca vurgulanmıştır³⁴.

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ’T-TÜRK’ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Siddîk’in en ilginç değerlendirmelerinden biri de Kâşgarlı ve Firdevsî’nin insana ve millet mefhumuna bakışları hakkındadır. Siddîk’e göre bütün insanlara eşit gözle bakan Kâşgarlı’ya karşın Firdevsî, soyluluğu ve kavmiyetçiliği ön planda tutar. Bu konuda şöyle der:

“Kaşgarlı, “tat” kelimesini Türklerin dışındakiler için kullanıyor. Ancak manası sadece Acem ve Fars değildir. Tat tabirinin onun nazarında yabancı ve bigâne gibi anlamlara geldiğini vurgulamam gerekir. Bu yüzden Uygurlar bazen gayr-ı Müslimleri de tat olarak adlandırırlar ki inanç ve düşüncede Müslüman’ın zıttı demektir. Kaşgarlı’nın farklı kavimlere ve milletlere bakışta, hiçbir kavmi ya da milleti dil ve ırk farklılığından dolayı kötülemediğini söylemeliyim. O, her ne kadar soyu ve atalarıyla övünüyorsa da, bütün insanları eşit derecede severek hepsine hizmet arzusunda olduğunu belirtiyordu. Gerçekte eserini yazmaktaki amacı, Müslümanlara mukaddes Arapça yardımıyla yine mukaddes bir İslam dili olan Türkçeyi öğretmektir. Kendisi bunu eserinin önsözünde belirtmiştir.

Millet anlayışına bu tür bir bakış, insanlık tarihi için oldukça önemlidir. Bazı kavimlerin ve milletlerin kültürel kahramanları, böyle ulvî bir bakış açısına sahip değildir. Örneğin Firdevsî’yi göz önüne alırsak, çok dar bir bakış açısıyla devrin padişahını soylu olmadığı için yermektedir. Buna dayanarak onu kötülemek suretiyle şöyle der:

*Eger şâhrâ şâh bûdî peder
Be-ser mî-nihâdî merâ tâc-ı ser
Eger mâdereş şâh bânû bûdî
Merâ sîm ü zer tâ be-zânû bûdî³⁵*

Arapları da küçümseyerek şöyle der:

*Ez-şîr-i şütr horden u sûsmâr
Arabrâ be-câyî resîde-est kâr
Ki tâc-ı Keyânî koned ârzû
Tofû ber-tû ey çârh-ı gerdân tofû³⁶*

Ancak Kaşgarlı müspet millî şuur yanında, yüce bir dinî gurura sahiptir. Milletine İslam’a hizmet ölçüsünde değer vermektedir. Fazilet, takva ve mertliği ırkla değişmemektedir. Hatta kitabını kendi milletinin dili dışında bir dile kaleme almıştır. Eserini yazarken efsanevî kahramanları söz konusu ederek caize almaktaansa, incelediği ülkeleri adım adım dolaşarak gerçekçi tespitlerde bulunmayı tercih etmiştir. O, karşılaştığı insanlardan şifahi irfan toplamak peşindedir, birileri (!) gibi para peşinde değil... ”³⁷

H. M. Siddîk, Dîvânü Lügâti’t-Türk üzerine yapılan bütün yayınları kısaca değerlendirmekle birlikte iki eser üzerinde dikkatle durur. Bunlardan birincisi “yazılmasaydı asla Farsça tercüme bitiremezdim” diyerek övdüğü Besim Atalay’ın Türkiye Türkçesi’ne çevirisidir. Siddîk’e göre bu çevirinin de bazı önemli eksiklikleri vardır. Onun Atalay’ı asıl tenkit ettiği nokta, kelimelerin Latin harfleriyle yazımı noktasındadır. Atalay bu noktada İstanbul

İSRAFİL BABACAN

ağzını esas alarak, ə, q ve x harfleriyle temsil edilen sesleri göstermeyi ihmal etmiştir. Sıddîk tercümesinde bu noktaları ikmal ettiğini söyler³⁸.

Bilindiği gibi Dîvân, Araplara Türkçe öğretmek amacıyla yazılmıştır. Bunun için eserin mukaddimesi ve açıklamaları hep Arapçadır. Yine bu yüzden madde başları, Arap sözlükçülük geleneğine göre sıralanmıştır. Türkçe kelimeler Arapça kelime sınıflandırmalarına (hemzeli, sâlim, şeddeli, üçlü, dörtlü vb.) ve vezinlere göre tasarlanarak (söz gelişi yazdı, fa'lı vezinde) aynı vezindeki kelimeler bir başlık altında toplanmıştır. Kelimeler kendi içindeyse alfabe sırasına konmuştur³⁹. Bu noktada Türkçe kelimeleri Arapçaya benzetmek suretiyle yapılan açıklamaları gereksiz bulan Atalay: *“Bütün bu uzun uzadıya söylenen şeyler Türkçemizi zorla Arapçaya benzetmek gayretinden ileri gelmiştir. Arapça harflerin yazılışına göre uydurulan bu kuralların bugünkü yazımızda hiçbir değeri yoktur”*⁴⁰ der. Ayrıca A. Caferoğlu'na göre Kâşgarlı eserinde, Türk dil ve dialektolojisine mahsus yeni bir gramer metodu kabul etmemiş, bilakis sunî bir tarzda, kendi ana dilini, Arap gramer kuralları içerisine sıkıştırmak mecburiyetinde kalmıştır. Bu yüzden, Arap gramerine vakıf olmadan, Dîvân'dan istifade etmek pek müşküldür⁴¹. Banarlı'ya göre de Kâşgarlı'nın lügatini düzenlerken izlediği yol, Türkçenin ses yapısına büyük zarar vermiştir. Her ne kadar Kâşgarlı devrinin şartları içinde bunu yapmak zorundaysa da, onun açtığı bu çığırla Türk dilinin kendi sesinden, kendi vasıflarından hatta kendi istiklalinden bir şeyler kaybettiği açıktır⁴². Sıddîk bu görüşlere katılmaz ve söz konusu durumu, Kâşgarlı'nın parlak zekasıyla değiştirilmesi zor Türkçe grameri, dünyanın en zengin dillerinden biri olan Arapçanın yapısına benzettiğine, böylece harikulade ve beşer üstü bir iş başardığına inanmaktadır⁴³.

Sanırız Sıddîk'i, bu tercümeyi hazırlarken en fazla üzen konu, İranlı araştırmacı Debîr-i Siyâkî'nin 1996 yılında Dîvân hakkında yaptığı eksik ve gayr-ı ilmî çalışmadır. Buna göre mezkur akademisyenin tercümesi, Arapça metnin kaidelerine uyulmaksızın karışık ve akıcılıktan uzaktır. Kelimelerin ses özelliklerine riayetsizlik, bazı maddelerin atlanması, örneklerin yazılmaması ve Farsça karşılıklarda uyumsuzluk gibi nedenlerle çalışma, Farsça bilenler için dahi kullanılmaz bir haldedir. Sıddîk söz konusu çalışmanın bunun da ötesinde tutarsızlıklar taşıdığına dikkat çekerek şöyle der: *“Bunun da ötesinde bilimsel araştırma metotlarına uyulmamış, güya kavmiyetçilik adına “çocukça inatlar” peşinde koşulmuştur. Örneğin bugün İran halkının önemli bir bölümünün dili olan Azerbaycan Türkçesi'nin “zorla benimsetildiği” iftirasında bulunmuştur”*⁴⁴. Başka bir örnek vermek gerekirse, Kâşgarlı'nın kabri üzerindeki Arap harfli Uygur Türkçesi metinlerine *“Uygur Farsçası”* diyen Siyâkî'nin bu ifadelerini Sıddîk şöyle değerlendirir: *“Şiirler, Uygur Türkçesi hattı ve diliyledir, Uygur Farsçasıyla değil. İnsanlık tarihi Uygur Farsçası adıyla, bir dil ya da yazı türü vücuda getirmiş değildir. Türkçe yerine Farsça lafzının getirilmesi eğer matbaa hatası değilse, avamı kandırıcı köylü kurnazlığı ve çocukça hırsıyla ortaya konan bilimsel bir düşmanlık olmalıdır”*⁴⁵.

Son olarak, bilindiği gibi Besim Atalay Dîvânü Lügâti't-Türk'ün her hangi bir dile çevrilmesi için Arapçayı ve Arapçanın dil kurallarını bilmek,

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ'T-TÜRK'ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Türkçeyi, Türkçenin Doğu-Batı diyaleklerini eski ve yeni şekilleriyle tanımak, birçok eski ve yeni kitaba sahip olmak, Rusça, Almanca gibi dilleri bilmek, acele etmeyip sabırlı olmak, Türkçe ile yıllarca uğraşmış olmak ve bunlardan ziyade bu yolda aşk ve sevgi sahibi olmak gibi şartlar öne sürer⁴⁶. Sıddîk Rusça ve Almanca bilmek dışında bütün şartlara haiz olduğunu ancak bunun yanında Dîvân'ın çevrilmesi için *Buhara Arapçası*nın da iyi bilinmesinin yukarıdaki şartlara eklenmesi düşüncesindedir⁴⁷.

III. Mütercimın Farsça Üslûbu

Hüseyin M. Sıddîk, diğer eserlerinde de görüldüğü gibi İran akademik dünyasında sade, akıcı ve kısa cümleleriyle meşhur bir akademisyendir. O, modern Farsçayı oldukça başarıyla kullanan bir akademisyendir⁴⁸.

Sıddîk'in Dîvân çevirisine modern Farsçada kelime kullanımı açısından baktığımızda, en çok dikkat çeken nokta çok fazla yeni Farsça kelime kullanmasıdır. İran İslam İnkılabı'ndan sonra modern Farsçada artan bu eğilim, günümüz İran gençliğinin çok rağbet ettiği bir eğilimdir. Bunu göz önüne alan Sıddîk'in kullandığı bazı yeni Farsça kelimelere örnek vermek gerekirse: der-hem-rîhtegî (karışıklık, düzensizlik, s.20), pedîd-âverende (müellif, s.24), pejuve (araştırmacı, s.25), Pejuve-nigârî (bilimsel yazıcılık, s.26), tek-nigârî (derinlemesine tüm yönleriyle bir konuda yazma, s.26), saht-bâverî (inanılması zor, s.32), vâje-pejûhî (kelime bilim, s.34), güyîş-şinâsî (lehçe bilim, s.38), sâze-şinâsî (yapı bilim, s.42), bâz-pesîn (sonuncu, s.50), bâz-perdâzî (borçluluk, s.55), bâver-pejûhî (inanç bilim, s.57), hûn-gerâyî (ırkçılık, s.60), ser-hem-bendî (dikkatsizlik, s.62)...vs.

Sıddîk çevresinde mizahî kişiliğiyle tanınan bir bilim adamıdır. Özellikle bilimsel konularda kastî ya da büyük bir dikkatsizlik ve bilgisizlik sonucu hata yapanlara karşı alaycı bir üslup takınır. Örneğin Debîr-i Siyâkî'nin Farsça çevirisinde Arapça ifadelerine yine Arapça karşılıklar bulmasını garipsemesi bâbında şöyle diyor: "...Dîvân'ın metninden daha zor ve anlaşılmasız böyle yüzlerce karşılıkla İranlı okuyucu için neşredilmiştir. Bu karşılıkların çoğu, Kâşgarlı'nın Buhara Arapçasındaki ifadelerinden olup, bugün Araplara dahi garip gelmektedir!" . Yine Siyâkî'nin kelimelere yanlış karşılıklar verirken ideolojisini nasıl da işin içine kattığını göstermek için şu alaycı örnekleri verir: "*Pars kelimesi kaplan diye anlamlandırılıyor. Gerçekte Dîvân'da bu kelime yalnız vahşi hayvan diye karşılanmış... Siyâkî, Tat(acem)'i Fars diye anlamlandırdıktan sonra, buna İran'ın Fars dilli tebası sıfatını eklemiştir. Sanki bu istilâh, Kâşgarlı zamanında Pehlevî rejimince verilmiş!*"⁴⁹.

Sonuç

Türk dil tarihi, Türk folkloru, Türk edebiyatı ve Türkçenin kelime hazinesi ile gelişimi hakkında en önemli kaynaklardan biri olan Dîvânü Lügâti't-Türk başta Türkiye Türkçesi olmak üzere Uygur, Özbek ve Kazak Türkçeleri ile İngilizce ve kısmen Almancaya daha önce tercüme edilmiştir. Şüphesiz Farsçaya çevirisiyle birlikte Dîvân, çok geniş okuyucu ve araştırmacı kitlesine ulaşmıştır.

Söz konusu çevirinin en önemli taraflarından biri, Hüseyin M. Sıddîk gibi tarihî Türkçeye, Buhara Arapçası'na ve modern Farsçaya hakim bir araştı-

macı tarafından yapılmış olmasıdır. Sıddîk bu çevirisiyle sadece çağdaş Fars okuyucusuna akıcı bir çeviri kazandırmamış, aynı zamanda İran'da bazı çevrelerde var olan Türk dili ve kültürüne karşı olumsuz tavırlara da büyük bir darbe vurmuştur. Kendisinin de belirttiği gibi sadece Türk kültürü için değil bütün bir İslam medeniyeti hatta insanlık için paha biçilmez bir eser olan Dîvânü Lügati't-Türk'ün, Debîr-i Siyâkî gibi gayr-ı akademik fikirlere sahip araştırmacılarca İranlı okuyucuya sunulması, büyük bir ilmî facia olmuştur. Bu gibi çalışmalardan faydalanan İranlı okuyucunun Türk dili ve kültürü hakkında olumsuz kanaatlere sahip olması kaçınılmazdır. İşte Sıddîk büyük bir sorumluluk duygusuyla Arapça, Türkçe ve Farsçaya hakim bir araştırmacı olarak kültürler arası ilişkiler adına önemli bir köprü oluşturmuştur.

O, Besim Atalay tercümesi ve diğer tercümelelerdeki fonetik yanlışlıklara değinerek birçok okuma hatasını düzeltmiş böylece morfolojik araştırmalara katkıda bulunmuştur. Onun tercümesine yazdığı yaklaşık yetmiş sayfalık giriş, hem Dîvân hakkında yapılan tüm çalışmaların genel bir değerlendirmesi hem de önemli tespitler içermesi bakımından çok kıymetlidir. Sıddîk özellikle Türk kültürünün değişik yansımaları, Farsça-Türkçe ilişkileri, Kaşgarlı'nın şahsiyeti ile eseri hakkında gözden kaçan noktalar ve Kâşgarlı-Firdevsî karşılaştırmasıyla kültür-edebyat tarihimize not düşülecek önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

¹. Eserin kaleme alınış tarihi hakkında türlü teoriler varsa da en yaygın kabul, bahsedilen bu tarihler arasında yazılma ihtimalidir.

². Ahmet Bican Ercilasun, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Dil ve Edebiyat", *Türkler*, C. V, Ankara 2002, s. 773.

³. Mustafa S. Kaçalın, "Dîvânü Lügati't-Türk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. IX, İstanbul 1994, s. 447.

⁴. Ahmet Bican Ercilasun, *a.g.m.*, s. 775.

⁵. Mustafa S. Kaçalın, *a.g.m.*, s. 449.

⁶. Besim Atalay, "Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi", C. I, Ankara 1998, s. XIX-XXI.

⁷. Mustafa S. Kaçalın, *a.g.m.*, 449.

⁸. Hüseyin Muhammedzâde Sıddîk, "Dîvânü Lügati't-Türk Terceme-i Fârsî", Tebriz 1384/2004, s. 19.

⁹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁰. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 62.

¹². Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 63.

¹³. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁴. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 64-65.

¹⁵. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁶. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁷. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 18 ve 23.

¹⁸. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 19 ve 21.

¹⁹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 19.

²⁰. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 45.

²¹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 54-55.

DÎVÂNÜ LÜGÂTİ'T-TÜRK'ÜN FARŞÇA TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

- ²². Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 67. Bizim bu asgarî şartlardan yalnızca ikisine sahip olmakla bir değerlendirme yazısı kaleme almamız elbette biraz cahil cesarettir (İ. B.).
- ²³. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 35.
- ²⁴. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 33.
- ²⁵. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 34.
- ²⁶. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 37.
- ²⁷. Osman Fikri Sertkaya, "Son Bulunan Belgeler Işığında Kâşgarlı Mahmûd Hakkında Yeni Bilgiler", *Dîvânü Lügâti't-Türk Bilgi Şöleni*, Ankara 1999, s. 130.
- ²⁸. Besim Atalay, *a.g.e.*, s. XIII.
- ²⁹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 25.
- ³⁰. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 47.
- ³¹. Söz konusu lügatler hakkında geniş bilgi için bakınız: Yusuf Öz, "*Tarih Boyunca Farşça-Türkçe Sözlükler*", Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1996.
- ³². Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 47-48.
- ³³. Nihad Sâmî Banarlı, "*Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*", C. I, İstanbul 1987, s. 253.
- ³⁴. Ahmet Bican Ercilasun, *a.g.m.*, s. 778.
- ³⁵. Eğer şâhın babası şâh olsaydı, başıma taç koyardı. Annesi de şâh karısı olsaydı, dizlerime kadar beni altın ve gümüşe batırırdı.
- ³⁶. Deve sütü içip sürüngen yemekle Arap'ın talihi öyle bir yere ulaştı ki o şimdi saltanat sahibi olmak istiyor. Tüküreyim sana dönele felek tüküreyim sana!
- ³⁷. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 61.
- ³⁸. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 17.
- ³⁹. Ahmet Bican Ercilasun, *a.g.m.*, s. 775.
- ⁴⁰. Besim Atalay, *a.g.e.*, C. II, s. 364.
- ⁴¹. Ahmet Caferoğlu, "*Türk Dil Tarihi*", C. II, İstanbul 1974, s. 21.
- ⁴². Nihad Sâmî Banarlı, *a.g.e.*, C. I, s. 253.
- ⁴³. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 66.
- ⁴⁴. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 22.
- ⁴⁵. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 29.
- ⁴⁶. Besim Atalay, *a.g.e.*, C. I, s. XXXVI.
- ⁴⁷. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 62-63.
- ⁴⁸. H. M. Sıddîk'in ana dili Azerî Türkçesi'dir. O, bunu hiçbir yerde gizlemez ve bundan gurur duyar. Zaten eserlerinin bir kısmı da, Arap harfli Azerî Türkçesi metinlerinden ibarettir. Ana dili ve öz kültürüyle gurur duyan Sıddîk şöyle der: "*İnsanlık kültürünün gelişmesinde parlak bir yeri olan biz Türkler, dünya ülkelerinin birçoğuna etki etmiş makul hayat tarzı tebliği, gayreti ve maneviyatına sahibiz. Bunun yanında geniş bir mitoloji varlığına da sahip olup...*". Bakınız: Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 56.
- ⁴⁹. Hüseyin M. Sıddîk, *a.g.e.*, s. 19 ve 22.

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI*

Affan Selçuk
Çeviri: H. İbrahim Gök**

Özet: Selçukluların tarih sahnesine çıkış süreci ortaçağ tarihinin en çok ilgi gören konularından biridir. Bu süreç, Selçukluların mütevazı göçebe bir topluluktan bir imparatorluk haline gelişi sırasındaki siyasi, askeri, sosyal ve tarihsel olayları açıklar. Bu süreci anlamamızı sağlayan tarih kaynakları, sınırlı sayıda olmasına rağmen çok değerli bilgiler sunarlar. Bunların başında gelen Beyhakî, Gerdizî, Nişâpûrî, Râvendî gibi müellifler, belirtilen konularda ilk olarak başvurulması gereken kaynaklardır. Bunlar, Selçukluların Gaznelilerle ilişkilerinde yatan siyasi bir organizasyon haline geliş sürecini en iyi şekilde açıklayan müelliflerdir. Bu makalede, bu gibi ilk dönem kaynakların içerikleri tarihçilik açısından birbirleriyle karşılaştırılarak sağlamlık dereceleri değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve ayrıca onların İran tarihçiliğindeki etkileri tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Selçuklular, Tarihçilik, İran, Gazneliler, Ortadoğu

Saljuqid Period and Persian Historiography

Summary: The Process of the Saljuqids' coming on the historical scene is one of the more interested subjects of the medieval history. This process shows how the Saljuqids became an empire from a simple tribal society and what about political, military, social and historical events in that time. The Historical sources which provide to understand this process to us are limited though content valued informations. Such as Baihaqi, Gardizi, Nishapuri, Rawandi are the eminent who should be applied in these matters. Those are the authorities who illustrate in the best way how the Saljuqids having being a political organization and that process that have been lying in their relations with the Ghaznavids. In this article, the contents of these first hand sources by comparing each other in the view of the historiography their truthfulness are criticized and also their effects have been discussed on the Iranian historiography.

Keywords: Saljuqids, Historiography, Iran, Ghaznavids, Middle East

* Makalenin İngilizce aslı, "Saljuqid Period and Persian Historiography" başlığıyla, Islamic Culture, Vol.LI, Part:3, (Haydarabad 1977)'de, 171-185. sayfalar arasında bulunmaktadır.

** Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
higok@yahoo.com

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

Selçuklu tarihini tartışmaya başladığımız zaman, Gazneli döneminin iki temel kaynağı olan *Tarih-i Beyhakî*¹ ile *Zeynü'l-Ahbâr*'da² bulunan malzeme-lerin önemini göz ardı edemeyiz. Bu eserlerin saygın müellifleri, Gaznelilerin hakimiyeti sırasında yaşamış ve gücün efendilerinin ellerinden iktidarın yeni sahipleri olan Selçuklulara geçişine tanık olmuşlardır. Dolayısıyla değerlendirmeye tabi tutulan bu tarihler, Selçukluların ilk zamanları, Gazne sultanlarıyla ilişkileri ve sonunda da 431/1040 yılındaki Dandanakan savaşındaki zaferleri hakkında çok değerli bilgiler içerirler.

Tarih-i Beyhakî:

Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, 385/995 civarında, Beyhak'ta doğmuştur. Eğitimi Nişâpûr'da tamamladıktan sonra, Gazneli Sultan Mahmud'un Yazışma Kurulu olan Dîvân-ı Risâlet'ine dahil olmuştur. O, Sultan Mesud'un hükümdarlığı döneminde meydana gelen önemli siyasi değişikliklerin tamamına tanık olmuş ve Selçuklu gücünün iktidara gelişini görmüştür. Beyhakî, Gaznelilerin 431/1040'da Selçuklular tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra da Gazneli sarayına hizmet etmeğe devam etmiş, Sultan Abdurreşid'in hükümdarlığı döneminde görevinden emekliye ayrıldıktan sonra 470/1077'de Gazne'de ölmüştür.

Bu eserin müellifi olan Ebû'l-Fazl Beyhakî, Gazneli sarayında resmî yazışmadan sorumluydu. O, resmî mektup ve emirnamelerin kendisi tarafından kaleme alındığını ve komşu hükümdarlara gönderildiğini iddia etmektedir. Beyhakî, kesin sonucu belirleyen Dandanakan Savaşı'nda hazır bulunmuştu ve mağlup Sultan Mesud'la birlikte geri çekilişte savaş meydanından kaçmıştı. Onun maceralı kariyeri ve özel yeteneği, İran'daki Selçuklu İmparatorluğu'nun olaylarla dolu yerleşme sürecini tam bir doğruluk ve ayrıntıyla kaydetmek için kendisini en uygun konuma yerleştirmiştir.

Selçukluların Sultan Mesud'la ilişkilerini tahlil etmek için *Tarih-i Beyhakî*'yi dikkatli bir şekilde incelemek gerekmektedir. Beyhakî, bir yandan Sultan Mesud'un tutum ve davranışını savunurken, bir yandan da onun Selçuklulara yönelik politikasını tenkit eder. O, Selçuklu liderlerinin ellerinden geldiğince Sultan Mesud'la karşı karşıya gelmekten ve direkt bir çatışmaya girmekten kaçındıkları, fakat Sultanın, vezirlerinin önerileri aksine onlara karşı kuvvet kullanmaya karar verdiği görüşündedir. Selçuklulara kendilerini savunmak için savaşmaktan başka hiçbir seçenek bırakılmamıştır. Beyhakî'nin, Selçuklular tarafından Gazneli sarayına gönderilen bir mektubu aktarması, kendi bakış açısını göstermektedir. Metinde şöyle yazar³: “Biz, sözcümüz olarak Emîr Sûrî'nin atanmasında bir hata yaptık, çünkü o, çıkarlarımızı iyi bir şekilde gözetmedi. Sonunda da Sultan'ın bize karşı bir ordu göndermesine sebep oldu. Yoksa, Allah korusun, kılıçlarımızı saltanat ordusuna karşı doğrultma cesareti gösterebilir miydik? Fakat onlar, kurtların konyun sürülerine saldırdığı gibi obamıza saldırıp evlerimizi, kadınlarımızı ve sürülerimizi yağmalamaya girişince, hayat herkes için kıymetli olduğundan onu korumaktan başka bize hangi çıkış yolu bırakıldı?”

Beyhakî, meslektaşlarının Mesud'un bu meselenin çözümündeki siyasetine gösterdikleri tepkiyi uygun bulmadığını açık bir şekilde ifade eder. O

şöyle yazar⁴: “Hâce Vezir, Ebû Nasr’a gizlice dedi ki: ‘Ben bu ordunun gönderilmesine çok karşıyım, ancak benim bir şey söyleyecek cesaretim yok, çünkü ona başka mana verebilirler. Yıldızlar uygun konumda değil’. (O iyi bir astrolog idi). Ebû Nasr da ‘Ben astrolojiden anlamam ama seninle hem fikirim, ayrıca şunu çok iyi biliyorum ki, itaat gösteren bir yabancı topluluğu kabul etmek, onları dağıtarak şüpheli hale getirmekten daha iyidir. Ancak Sultan ve komutanları bu düşünceyle yollarına devam ettiklerinden, sessiz kalıp Tanrı’nın neyi takdir ettiğini görmekten başka çare yoktur’ ”.

Sultan Mesud, Hâcip Begdoğdu’nun yenilgisinden sonra nedimlerinin baskısıyla siyasetini değiştirdi. Selçuklu emîrlere geniş araziler bağışlamayı benimsedi. Beyhakî şöyle ifade ediyor⁵: “Bu emri ben kendim yazdım. Dihistan Davud’a; Nesâ Tuğrul’a; Ferâve Yabgu’ya verilmişti”. Hâce Bozorg’un tavsiyesine uygun olarak Ebû Nasr Saifi saltanat sarayının elçisi olarak onlara gönderildi. Beyhakî’ye göre üç lider, Dihkân unvanıyla onurlandırıldı ve valilerin adetindeki gibi kendilerine tören kıyafetleri (hil’at) takdim edildi. Bunlar arasında, bizim âdetimize uygun olarak *, iki uzantılı külâh, sancak ve elbise; Türk âdetine uygun olarak da at, eyer takımı ve altın kemer, bunların yanı sıra her cins ve kalitede otuz denk dikilmemiş elbise bulunuyordu.

Selçuklu liderleri bu kasabalarla tatmin olmuş değillerdi. Onları dikkatli bir şekilde gözlemlemiş olan Ebû Nasr Saifi, vezirlere ve saltanat yazışma dairesi başkanına şu gözlemini aktardı: “Ben bu insanları yükseklerde gördüm”⁶. Beyhakî aynı şahsa dayanarak Selçukluların saltanat katından gönderilen hediyeleri takdir etmediklerini kaydetmiştir. Onlar, tören kıyafetlerini (hil’at) parçalamış ve armağanları da ziyan etmişlerdir. *Habib es-Siyer*’de bu olayın ayrıntılı bir kaydı vardır. Sultan Mesud, Selçuklu çadırlarındaki yeni gelişmeler hakkında iyi bir biçimde bilgilendirilmişti. Şöyle dediği duyuldu: “Şüphesiz bir başkaldırı gösterebilirlerdi, onları idare etmek için uygun önlemler alınırdı”.

Selçuklular, üçüncü mektuplarında, kendilerine tahsis edilen arazinin küçük ve nüfuslarını barındırmaya yetmeyeceği bahanesiyle Merv, Serahs ve Bâverd’i talep ettiler. Dahası, vergileri toplama ve kendi yargıçlarını atama hakkı istediler. Bu mektup, onların yayılmacı plânlarını çok açık bir şekilde ortaya koyuyordu. Başlangıçta, sağlam bir şekilde kurulmuş olan Gazneli imparatorluğuyla doğrudan karşı karşıya gelme politikası uygulamak için kendilerini yeterince güçlü hissetmemişlerdi. Hâcip Begdoğdu gibi bir generalin iyi eğitilmiş ve iyi teçhizatlı ordusunu mağlup ettikten sonra kendi güç ve konumlarının farkına vardılar. Öte yandan olayların hızla değişimi, Mesud’u dönüşü olmayan bir noktaya getirmişti. Savaşmaktan başka bir seçenek kalmamıştı. Mesud, şu sözü söyleyerek mücadeleyi kabul etti. “Sizlerle benim aramda kılıç vardır”⁷. Bu çalışmada, savaş hazırlıklarının ayrıntılı bir açıklaması yer almaktadır.

Beyhakî, İran ve Arap tarihçiler tarafından sık sık olduğu gibi nakledilmiştir. *Ahbâr*’ın müellifi Selçuklu hakimiyetinin ilk zamanlarını değerlendirirken Beyhakî’nin adını zikretmiştir⁸. Aynı şekilde Zahirüddin Nişâpûrî⁹,

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

Beyhakî'de yer alan Selçuklularla ilgili bilgiyi kullanmıştı. Beyhakî, Selçuklu haberlerinden başka bizi çağdaşı olduğu toplumdaki kültürel hayat ve akademik faaliyetler hakkında son moda orijinal bilgilerle de bilgilendirir. O, Gaznelilerin saray hayatını anlamak ve tahlil etmek için faydalı bir kaynaktır¹⁰. Değerlendirilmekte olan bu eser, tarihsel öneminin yanı sıra, dilinin, tarzının ve sunumunun güzelliği bakımından da önemlidir. O, İran nesrinin Gazneliler dönemi boyunca en büyük klâsiklerinden biri kabul edilir.

Zeynü'l-Ahbâr:

Ebû Saîd Abdu'l-Hayy b. Dehhâk b. Mahmud Gerdizî, Cerdiz veya Gerdiz'de dünyaya gelmiştir. Hayatı ve faaliyetleri hakkında bildiğimiz şeylerin hepsi, topu topu onun Gazne'de yaşadığı ve Ebû'l-Fazl Beyhakî ile Ebû Reyhan el-Bîrûnî'nin çağdaşı olduğundan ibarettir. Gerdizî, tarihini Sultan Abdurreşid'in hükümdarlığı döneminde, onun hizmetinde iken yazmış ve eserine verdiği zeynü'l-ahbâr adını "sultan zeynü'l-mille" unvanından almıştır.

Bu çalışmada sunulan malzemenin gözden geçirilmesinden sonra, Gerdizî'nin de Beyhakî gibi, tarihini yazmak için Gazneli sarayının resmî kayıtlarına ve kendi kişisel gözlemlerine dayandığını kabul edebiliriz. Selçuklu liderleri ile Gazneliler arasında getirilip götürülen ve *Zeynü'l-Ahbâr*'da kayıtlı bulunan mektupların metinlerinin, Beyhakî'nin sunduklarından farklı olduğunu belirtmek ilginçtir. Beyhakî, Sultan Mesud'un "Sizlerle aramızda kılıç var"¹¹ meydan okumasını Gaznelilerin Selçuklu emîrlere gönderdiği üçüncü ve son mektubun içeriğinde kaydeder, halbuki bu cevap Gerdizî tarafından Hâcip Begdoğdu'ya atfedilmektedir¹². Selçukluların üçüncü mektubunun son satırı şöyledir:

بخدمت ركاب على مشغول گردیم - راءى امير برتر

Bu, Beyhakî'de ufak bir değişiklikle kayıtlıdır.

Gerdizî'nin, resmî kayıtları doğrudan mı kullandığı yoksa onları Beyhakî'den mi aldığını tespit etmek güçtür. Gerdizî, Beyhakî ile bir temas olduğuna dair herhangi bir ipucu vermemiştir. Gerdizî, Gazne'de yaşadı ve meşhur coğrafyacı ve tarihçi Ebû Reyhan el-Bîrûnî¹³ ile buluşmasını kaydettiği gibi, zamanının edebiyatçı simalarıyla da iyi bir temas kurdu.

Gerdizî, el-Muntasır Ebû İbrahim İsmail b. Nuh Samanî (ö.315/927)'nin hükümdarlığından bahsederken Selçuklulardan söz etmiştir. Ona göre Selçukluların en yaşlısı olan Yabgu, İslâm'ı kabul eden ilk kişiydi¹⁴. O, el-Muntasır'la ailevî ilişki kurdu ve rakibi olan İlik Han'a karşı ona yardım etti¹⁵.

Beyhakî, esasen Sultan Mesud'un hükümdarlığı dönemindeki olayları kaydetmeye girişti; oysa Gerdizî, Gazneli Sultan Mahmud dönemi boyunca Selçukluların faaliyetleri hakkında kısa ve yararlı notların özetini çıkardı. O, Sultan Mahmud'un Selçuklulara Ceyhun nehrini geçmelerine izin vermesinden söz etti, fakat *Selçuk Nâme*'de kaydedilmiş olan ilginç ok ve yay hikâyesini atladı. 418/1027 yılında, Nesâ ve Bâverd ahalisinin Sultan Mahmud'un

sarayına geldiklerini ve Türkmenlerin (Selçuklular) yağma ve zorbalıklarından şikâyetçi olduklarını haber veriyor. Sultan, Türkmenlerin gayri medeni faaliyetlerini engellemek için Ebû'l-Hars Arslan b. Câzib'i atadı, fakat Câzib mağlup edildi. 418/1027 yılında Sultan Mahmud büyük bir orduyla onlara karşı yürüdü. Ferâve savaşında Selçuklulara karşı kolay bir zafer kazandı. Müellife göre Selçuklular dört bin civarında kayıp verdi ve barış yaparak vilayetleri terk edip Balhankûh'a çekildiler¹⁶.

Selçukluların Sultan Mesud'un hükümdarlığı dönemindeki faaliyetlerine dair kayıtlar, Beyhakî'ninkilere benzemektedir. Gerdizî, kısa ve yüzeyseldir. Dandanakan Savaşı gibi ayrıntılı bir şekilde ele alınmağa ihtiyaç duyan bazı büyük olaylar, şaşırtıcı bir şekilde gerekli olan bilginin gerisinde kalır. Barthold, Gerdizî'nin çağdaşı veya daha sonraki tarihçilik üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını bu yüzden kabul etmiş olmalıdır¹⁷. Said Nefisî, eserden sitayişle bahsetmiş ve olasılıkla edebî tarzından dolayı onu takdir etmiştir¹⁸.

Burada tartışılan Selçuklu dönemi Farsça özel tarihler şunlardır:

Selçuk Nâme

*Zeyl-i Selçuk Nâme*¹⁹

*Râhatü's-südûr*²⁰

*El-Urâza fî Hikâyeti's-Selçukiyye*²¹

Yukarıda sözü edilen eserleri tartışmaya geçmeden evvel, bir çok Arapça ve Farsça Selçuklu tarihinin zamanla yaşamadıklarını ve günümüzde kayıp olduklarını belirtmemiz gerekir. Bu kayıp kaynaklar, bugün gerçekten, kullandığımız tarih eserlerinin temelini oluşturmuşlardır. İbnü'l-Kıftî'nin²² *Tarih-i Selçuk*'u ile Kâtip İmâd el-İsfahanî'nin *Nusretü'l-Fetre*'sinin²³ orijinal metinleri yazma halinde muhafaza edilmekte ve henüz basılmamış iken, Anûşirevân b. Hâlid'in²⁴ (ö.532/1138) *Nefsetü'l-Masdûr*'u ile Ebû Tahir Hâtûnî'nin²⁵ *Tarih-i Âl-i Selçuk* adlı eserleri kayıptır.

Selçuk Nâme:

Özel tarihler arasında en önemli ve en dikkate değer olanı *Selçuk Nâme*'dir. Bu eserin müellifi olan Nişâpûrî'nin hayatı ve faaliyetlerine dair hiçbir referansın bulunmadığını belirtmek şaşırtıcı olacaktır. Râvendî, onun, Sultan Mesud ve Sultan Tuğrul'un hocası olduğunu söyleyerek ondan bahsettiği bilinen tek kaynaktır. *Selçuk Nâme*'nin metni de bize onun müellifi hakkında herhangi bir bilgi sunmaz.

Zahîreddin, kaynakları hakkında en ufak bir ipucu vermemiştir. İlk dönem kaynaklarından bazılarıyla *Selçuk Nâme*'nin metnini karşılaştırarak yapılan bir inceleme, Nişâpûrî'nin kullandığı bir çok eserin bulunduğunu ortaya çıkartmaktadır. Her iki eserde, yazışma metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, müellifimiz, Selçukluların ilk zamanlarına ait olayların kaydı için *Tarih-i Beyhakî*'yi kullanmış olmalıdır²⁶. Nişâpûrî, Tuğrul, Alp Arslan ve Melikşah dönemlerini kaydetmek için tahminen Hâtûnî'nin *Tarih-i Âl-i Selçuk*'unu kullanmıştır. Hâtûnî'nin tarihi bugün mevcut değildir. Devlet Şah Semerkandî, bu esere atıf yapan ve ondan bazı kıssalar aktaran belki de yegâne yazardır²⁷.

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

Bu kıssaların, aşağıdaki mektuplaşma bölümlerinin de göstereceği gibi, dil ve üslubunun Nişâpûrî'nin kullandıklarına benzediğini belirtmek ilginç olacaktır:

*Selçuk Nâme**

لباسهای فاخر و کسوت‌هلی متلون و زر کشیده های مغول و خنای در عهد او قیمت گرفت.
آورده اند که چهار صد شکاری بقلاده زر مرصع و لبرهای ابریشمین و جلیهای زربفت
داشت

Tezkiretü's-Şu'arâ

در عهد او جامه ابریشمی بهای تمام یافت.
گویند چهار صد یوز داشته مجموع با قلاده زر و جل سقر لاط.

Nişâpûrî'nin kullandığı diğer kaynak, yine aynı müellif olan Hâtûnî'nin *Şikâr Nâme*'sidir. Sultan Melikşah'ın bir günde 72 geyik avladığı bilgisi, Nişâpûrî tarafından herhangi bir kaynak gösterilmeksizin kaydedilmiştir,²⁸ oysa Râvendî, aynı kaydı *Şikâr Nâme*'yi kaynak göstererek aktarmıştır²⁹. Bu gerçekler, Nişâpûrî'nin kaynak olarak Hâtûnî'nin *Tarih-i Âl-i Selçuk* ve *Şikâr Nâme* adlı eserlerini kullandığını açık bir şekilde göstermektedir.

Nişâpûrî'nin kullanmış olabileceği en önemli eser, Anûşrevân b. Hâlid'in *Nefsetü'l-Masdûr*'udur. Yazışma metinlerinin bir çok Arapça eserde ve *Selçuk Nâme*'de yer alması, beni, bu son eserin Arap tarihçiler³⁰ tarafından kullanıldığı inancına sevk etti; ancak sorunun dikkatli bir şekilde incelenmesi, Farsça tarih yazıcılığını Arapça tarih yazıcılığıyla birleştirenin *Nefsetü'l-Masdûr*'un Kâtip İmâd el-İsfahânî tarafından yapılan Arapça çevirisi olduğunu göstermektedir. Aşağıda *Selçuk Nâme*'den ve bazı Arapça tarihlerden alınan parçalar bu noktayı çok iyi bir şekilde ortaya koyar.

I

Bayram gününde, Çağrı Bey Nişâpûr kentini yağmalamak istedi. Tuğrul Bey ona mani oldu. Çağrı Bey buna kızdı, bir hançer çıkardı ve "yağmaya izin vermezsen kendimi öldürürüm" dedi. Tuğrul Bey onu, kırk bin dinar tutarında para vererek sakinleştirdi.

Zübdetü'n-Nusra (s.7) *

ولما كان يوم العيد اجتمعوا من القريب و البعيد و هموا بالتهب فركب طغرلبك لمنعمهم و جد
ردعهم و

قال الآن قد جاء الكتاب الخليفة المفترض الطاعة علي الخليفة و قد خضنا من توليته ايانا
بالحق و الحقيقة

فلح عليه اخوه جغريك داود و اخرج سكينه و قال ان تركتني و الاقتلت نفسي بيدي فرق له و
نكته و اراه

ان مكته و ارضاه بمبلغ الف دينار قسطه.

Selçuk Nâme (s.18) **

روز غید قصد غارت نیشارپور کردند طغرلبک گفت روز عید است مسلمانان را نشاید
رنجانیدن

AFFAN SELÇUK / H. İBRAHİM GÖK

چغریبیک تیرگی نمود و کارد بکشید که اگر نگذاری که بغارتیم کارد بخود زنم و خود بکشم
طغریبیک
تواضع و مواصالت نمود و بیچهل هزار دینار قسط او را راضی کرد.

II

Dedi ki: “Hasta bir kişinin durumu, bir koyununkine benzer. Yününün kırpılması için ayakları bağlandığında boğazlanacağını zanner. Bir süre sonra bu uygulamaya alışı. Sonunda, günün birinde ayakları bağlandığında bunun yününü kırmak için yapıldığını zanner fakat boğazlanır. Bir insan da hasta olunca iyileşeceğini düşünür. Sonunda hastalığa yakalanır ve düzeleceğini umar, fakat ölür.”

III

Tuğrul Bey, hükümdarlığının başlarında, rüyasında göğe yükseldiğini ve kendisine ne arzu ettiği sorulduğunu söyledi. Tuğrul uzun bir ömür diledi. Kendisine yetmiş yıl yaşayacağı bildirildi.

IV

Nişâpûrî'nin, Anûşîrevân'a atıf yapmamasına rağmen *Nefsetü'l-Masdü'r*'u kaynak olarak kullandığı kesin görünüyor. Bazı parçalarda bulunan benzerlikler, açıkça, Nişâpûrî ve İmâd'ın kaynağının tek ve aynı olduğunu göstermektedir, yoksa, parçaların, birinin diğerine gerçek çevirisi olup olmadığı asla anlaşılamamaktadır. Her iki müellif de, bu kayıtları dil ve sunumda ufak ayrılıklarla birlikte kullanmış olan bir grup Arap ve İranlı tarihçi tarafından izlenir. Bu gerçekler ışığında, Profesör Cahen'in, İmâd'ın dışında hiçbir Arap ve İranlı tarihçinin Anûşîrevân'ın eserini kullanmadığı fikri³¹, kabul edilebilir görünmektedir.

Selçuk Nâme, daha sonraki Selçuklu hanedan tarihçilerini derinden etkilemiştir. Râvendî, belki de onu kaynak olarak kullanan ilk kişidir.

Bununla birlikte Râvendî'nin tarihini bir tek *Selçuk Nâme*'ye dayandırmadığı anlaşılmaktadır. O, *Râhatü's-südür*'u tahlil ederken tartışacağımız gibi, üslûp ve sunuş bakımından *Selçuk Nâme*'ye çok fazla benzeyen, fakat çoğu zaman onun rivâyetlerinden ayrılan başka bazı kaynaklara da ulaşmıştır³².

Selçuk Nâme ve *Râhatü's-südür*'un metinlerindeki farklılıklar daha sonraki İran tarihçilerini iki gruba ayırmamıza yol açmıştır;

(a) doğrudan *Selçuk Nâme*'yi kullanmış olanlar,

(b) onu *Râhatü's-südür* aracılığıyla kullanmış olanlar.

Reşîdeddin Fazlullah³³ ve Hâfiz Ebrû³⁴ aslında *Selçuk Nâme*'nin metnini kopya etmişler ve son Selçuklu Sultanı Tuğrul b. Arslan'ın tarihi için de *Selçuk Nâme*'nin ilâvesi olan *Zeyl*'i kopyaladıklarını itiraf etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, *Zeyl*, günümüzde yayımlandığı şekliyle *Selçuk Nâme* ile birlikte yazıya geçirilmiştir. Hamdullah Müstevfi³⁵, Şebankâre³⁶, Mîr Hând³⁷ ve Hând Mîr³⁸'in hepsi, Râvendî'nin versiyonuna uyarak *Râhatü's-südür*'un lütfu sayesinde *Selçuk Nâme*'yi kullandılar ve Reşîdeddin ile Hafız Ebrû'dan farklı olarak *Zeyl*'den bahsetmediler ama son sultan Tuğrul ve Selçuklu hanedanının çöküş tarihi için *Râhatü's-südür*'u kaynak olarak kullandılar.

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

Bazı önemli olaylar bakımından Nişâpûrî'nin rivâyetlerinde ortaya konan ayrıntı ve doğruluk sonraki eserlerde bulunmaz. Meselâ, onun Dandanakan Savaşı (Ramazan 431/Mayıs 1040) hakkında, Çağrı Bey'in Kur'ân âyetinden kehanet çıkarması³⁹,

* يا داود انا جعلتك خليفة في العرض فحكم بين الناس بالحق

stratejik tedbirler, Merv şehrinin her bir kapısına yüz silahlı adamın yerleştirilmesi, düşmana şafak öncesi gün ağarırken saldırı başlatılması emirleri gibi anlatımlarla çizdiği canlı tasvir çok ilginçtir. Nişâpûrî, okuyucularının her bir ayrıntı hakkında iyi bilgilendirilmesini önemser.

Nişâpûrî, Sultan Alp Arslan döneminin olaylarını kaydederken, Malazgirt Savaşı'na (463/Ağustos 1071) özel bir önem vermiştir. Arap ve İranlı karakterlerin, bu olayı kaydeden iki gruba mensup tarihçileri nasıl etkilediklerini belirtmek oldukça ilginçtir. Roma İmparatoru Romanos Diogenes savaşta tutsak edilmiştir. Nişâpûrî ve öteki İranlı tarihçiler, Sultan'ın, imparatorun tahtı üzerinde söz hakkına sahip olmak için içtenlik ve nezaketle muamelede bulunarak onu münasip bir şekilde kabul ettiğini kaydetmişlerdir⁴⁰. Arap tarihçiler, tamamen başka bir hikâye anlatırlar. Onlara göre Alp Arslan, imparatora sövmüş, onu aşağılamış ve kılıbıyla ona üç kez vurmuştur. Nişâpûrî ve haleflerinin kendi ifadelerinde doğru olduklarını farz etmek makul görünüyor. Alp Arslan gibi aydın ve kültürlü bir sultandan, toprağı ve zenginlikleri Selçukluların eline geçmiş olan bir imparatora karşı kaba olmasını nasıl bekleyebiliriz? Küfürlü dil kullanmak, asla Selçuklulara mal edilemeyecek olan bir bayağılığın bir âlâmetidir. Nişâpûrî Melikşah'ın hükümdarlığını tartışırken, kısa ve kesindir. Sultan'ın kızının Halife el-Muktedî ile evliliğine dair kayıt ile bunu takiben Sultan ile Halife arasındaki ilişkileri geren olaylar *Selçuk Nâme*'de kaydedilmemiştir. İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Cevzî, bu konudan ayrıntıyla söz etmişlerdir.

Selçuk Nâme, siyasetten başka Selçuklu dönemindeki sosyal ve kültürel hayatı da aydınlatır. Nişâpûrî, bu dönemin bazı önemli yapıları ve bahçeleri hakkında imalarda ve kısa mütalâalarda bulunur. Nişâpûrî, Emîr Arslan Câzib'e dayanarak, onun Bust'ta taştan bir kervansaray inşâ ettirmiş olduğunu ve daha sonra orada bir yangın çıktığını söyler⁴¹. O, Meşhed'deki İmam Rıza türbe ve kubbesinin yapımını Amîd Nişâpûrî'ye, Bağdad'daki Câmi'ü's-Sultan⁴² adlı caminin yapımını (449/ 1057) Sultan Tuğrul'a, ve Karan'ın dışında bulunan Beytü'l-Ahmed Sipah ve Deşt-i Gûr bahçelerini de Sultan Melikşah'a mal eder. Avcılık hakkındaki atıflar da ilgi çekicidir. Evvelce de değinildiği gibi, Nişâpûrî, bu tür rivâyet ve hikâyeler için Hâtûnî'nin *Şikâr Nâme*'sini kullanmıştır. O, Sultan tarafından avcılık amacıyla yetiştirilen farklı cinsteki şahinlerin bir listesini sunmuştur⁴³.

Selçuk Nâme'nin dil ve üslûbu akıcı ve hoştur. Duruma uygun olarak bir çok şiir dizeleri aktarılmıştır. Bu dizeler, Ferid Kâtip, Ebû Tahir Hâtûnî, Hakanî, Ebû'l-Me'âlî, Nizâmülmülk et-Tûsî, Melik Gûr ve diğerlerine aittir. Nişâpûrî, bazen şairin adından söz etmemiştir, bu durum bizi, bu tür şiirlerin kendisine ait olabileceğine inandırır.

Zeyl-i Selçuk Nâme :

Müellif Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim'in hayatı hakkında bilinenler çok değildir. Prof. Houtsma⁴⁴, Muhammed İkbâl⁴⁵, Ahmed Ateş⁴⁶, Dr. Mehdi Beyani ve Dr. Bastani Pârîzî⁴⁷, isimlerdeki benzerlik dolayısıyla *Zeyl*'in yazarı ile *Tarih-i Selçukiyân ve Ğuzz der Kirmân*'ın yazarının aynı kişi olduğu görüşündedirler. Bu durum dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bu iki saygın müellifin isimlerindeki benzerlikten başka hiçbir ortak özelliğin olmadığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki gerçekler, iddiamızın kanıtı olarak sunulmaktadır:

1. *Zeyl*, 599/1202-1203 yılında kayda geçirilmiştir; öte yandan *Tarih-i Selçukiyân ve Ğuzz der Kirmân* ise 1025/1616 yılı civarında yazılmıştır. Dolayısıyla, tartışılan bu eserler arasında dört yüz yirmi altı yıllık bir ara vardır. Tarihlerin doğru olduğuna inanırsak, o zaman, iki müellifi tek ve aynı kişi olarak kabul etme şansı hiç olmaz.

2. *Zeyl*, belirtildiği gibi, 599/1202-1203'de kaydedilmiştir ve bunun doğru olduğu kanıtlanmıştır. Çünkü Reşideddin Fazlullah (ö.718/1318) ve Hâfız Ebrû (ö.834/1430) açık bir şekilde Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim ve *Zeyl* adlı eserinden söz etmişlerdir. *Zeyl*, on birinci yüzyılda [H.] yazılmış olsaydı, sonraki iki tarihçinin, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda [H.] ayrı ayrı olarak ondan söz etmeleri nasıl mümkün olurdu? Bu yüzden biz, *Zeyl*'in 599/1202-1203'de yazılmış olduğunu ve onun yazarı olan Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim'in altıncı yüzyılda [H.] yaşadığını kabul edebiliriz.

3. Ahmed Ateş, Selçukluların inkırazından sonra beş asır boyunca hiç kimsenin Selçuklu tarihini kaydetmekle uğraşmadığını ileri sürerek *Tarih-i Selçukiyân ve Ğuzz der Kirmân*'ın kayıt tarihinin sıhhatine itiraz etmiştir. O, 1025/1616 tarihinin bir yazım hatası olduğuna inanır. Müellif Muhammed b. İbrahim'in, *Bedâ'iu'l-Ezmân fî Vekâi' Kirmân*'ın yazarı olan ve 715/1315 yılında hayatta bulunan Efdal Kirman'ın adından söz etmiş olmasını belirtmek ilgi çekicidir. Onun açıklamasıyla 1025/1616 tarihinin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Ahmed Ateş, ele alınan her iki eserin müellifinin de aynı olduğunu ve *Tarih-i Selçukiyân ve Ğuzz der Kirmân*'ın *Zeyl* ile birlikte, altıncı yüzyılda [H.] yazılmış olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Öyle olmuş olsaydı, müellif, kendisinden 116 yıl sonra gelmiş olan Efdal Kirman'ın adından asla söz edemezdi.

Zeyl'de Selçuklu hanedanının son yıllarına ait kayıt çok kısa ve karmaşıktır ve bazı yerlerde yazarın gerçekten ne demek istediğini anlamak oldukça zordur. Örneğin, Râvendî tarafından açık bir şekilde ve ayrıntıyla kaydedilmiş olan Sultan Tuğrul ile Atabegler arasındaki ilişkiler ve sonunda onun Atabeglerin eline tutsak olarak geçmesi, onda oldukça özet ve kıt bir şekilde yer alıp, bütün konunun tam bir resmini vermekten uzaktır. Müellif, Tuğrul'un tutsak edilmesi ile ilgili olarak şunları yazar:

“Atabeg ulaştı. İki gün sonra Sultan gereksiz ve tedbirsiz bir şekilde onu karşılamağa çıktı, fakat yolda etrafı sarıldı ve tutuklandı. Bu olay 572/1176 yılında oldu.”

Zeyl, zihnimizde, yazarının bilgiyi başka kaynaktan aldığı izlenimini uyandırıyor. Yoksa, kendi zamanındaki önemli olayların tecrübesine sahip

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

ve daha sonra bu olayları kaydeden bir tarihçiden beklenen, Râvendî’de olduğu gibi, kişisel deneyimin üslûbu ve çözümleyici yaklaşım bu kitapta bulunmaz.

Muhammed b. İbrahim, değişik durumlara uygun düşen bir çok şiir aktarmıştır. Mesela, Atabeg Kutluğ İnanç ile Hârezmşah’ın müttefik orduları Hemedan’da Sultan Tuğrul tarafından yenilgiye uğratıldığında, aşağıdaki şiiri nakletmektedir⁴⁸:

ای پیش عزیزان تو خوارزمی خوار وی خنجر بر آن تو خوارزمی خوار*
این پیش نیابد که بیند در خواب از حمله سمنان تو خوارزمی خوار

Şairin ismi nakledilmiyor ancak Râvendî⁴⁹, aynı şiiri nakletmiş ve onu Hârezmî’ye mal etmiştir. Râvendî’ye göre Sultan Tuğrul ona yüz dinarlık bir ödül vermiştir.

Tuğrul, 590/1194 yılında öldürülüp Rey çarşısında asıldığı zaman Muhammed b. İbrahim aşağıdaki şiiri nakletmiştir:

امروز شہازمانہ چون دل تنگ است فیروزہ چرخ ہر زمان یکرنگ است*
دی از سر تو تا بفلک یک گز بود امروز زین ابدنت فر سنگ است

Zeyl’de bulunan malzemeyi tahlil ettikten sonra sonuç olarak diyebiliriz ki, bu eser, bu hanedanın son iki sultanını çalışmak istediğimizde ihtiyaçlarımızı karşılamayacaktır. *Selçuk Nâme*’nin doğruluğunu göz önünde bulundurduğumuzda, *Zeyl*’in ona bir ilâve olduğunu kabul etmek oldukça tuhaf görünüyor.

Râhatü’s-südûr fî Âyeti’s-sürûr :

Müellif Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, Kâşân* yakınındaki Râvend’de doğmuştur. Edebiyatla uğraşan seçkin bir aileye mensuptur. Râvendî, çocukluğunda babasını kaybetmiş ve meşhur bir âlim olan amcası Tâceddin tarafından yetiştirilmiş ve eğitilmiştir. O, bilginin peşinde Irak’ta bir çok seyahate çıkmıştır. Râvendî, 577/1181 yılında meşhur bir hattat olan ve Sultan Tuğrul’a hüsnühat öğretmesi için saraya atanan amcası Mahmud b. Muhammed er-Râvendî vasıtasıyla Selçuklu sarayına girmeyi başardı. Râvendî, kısa sürede sarayda saygın bir konum kazandı ve Sultan’ın elçisi olarak Mâzenderân’a gönderildi. Râvendî, orada belli bir süre kaldı ve orada bulunduğu sırada, 599/1202’de tarihi için çalışmaya başladı ve onu üç yılda tamamladı. Selçuklular, 590/1194’te İran’daki güçlerini kaybettikleri zaman Râvendî, eserini Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev’e (597-601/1200-1204) ithaf etti ve onu sultana bizzat takdim etti. Bundan başka, onun hayatı ve faaliyetleri hakkında bir şey bilmiyoruz.

Râvendî, bilgisini *Selçuk Nâme*’ye dayandırmıştır. *Selçuk Nâme*’nin *Râhatü’s-südûr* ve sonraki diğer tarihçiler üzerindeki etkisinin ölçüsü, yukarıda tartışılmaktadır. Diğer kaynak, Selçuklu sultanları hakkında ilginç kıssa ve rivâyetler sunan Ebû Tahir Hâtûnî’nin *Şikâr Nâme*’sidir. Nişâpûrî’nin, Hâtûnî’den aldığı yetkiyle aktardığı Sultan Melikşah’ın avcılığıyla ilgili hikâye, *Râhatü’s-südûr*’da Hâtûnî’nin eseri *Şikâr Nâme*’ye özel bir atıfla birlikte kayıtlıdır⁵⁰. Nişâpûrî ile Râvendî’nin kayıtları arasında bulunan farklı-

lıklar, Râvendî'nin başka bazı kaynaklara daha ulaşmış olduğunu göstermesine karşın *Şikâr Nâme*, Râvendî tarafından atıf yapılan tek eserdir.

Râvendî'nin, Selçukluların şeceresi hakkındaki açıklaması, Nişâpûrî'nin versiyonundan ayrılmaktadır. Bu iki kayıt arasında görünürde hiçbir benzerlik yoktur. *Selçuk Nâme*'ye göre Selçuk'un beş oğlu⁵¹ varmış, oysa Râvendî onların dört olduğunu söylüyor⁵². Aynı şekilde, *Selçuk Nâme*'de kaydedilmiş olan Kınık, Tuşur Meyş [?], Kürkcü Hâce [?] vb. gibi Türk kabilelerinin adlarına hiçbir gönderme yapılmamaktadır. *Ravzatu's-Safâ*⁵³ müellifinin tam olarak Râvendî'nin yaptığı gibi, Selçukluların nesep bakımından geçmişlerini *Melik Nâme*'den aktarmış olması, bizi, *Melik Nâme*'nin Râvendî tarafından kullanılmış olabileceğine inandırmaktadır. Râvendî, belli bazı tarihlerin kaydında Nişâpûrî'den ayrılır. *Selçuk Nâme*'ye göre Sultan Mahmud 421/1030'da⁵⁴ ölmüştür; oysa *Râhatü's-südûr*, onun 418/1027'de⁵⁵ ölmüş olduğunu kaydeder. *Selçuk Nâme*'ye göre Tuğrul Bey Nişâpûr'a 428/1037'de girmiştir⁵⁶; öte yandan *Râhatü's-südûr*, 424/1033⁵⁷ yılını kaydeder. Malazgirt Savaşı'ndaki Roma ordusunun miktarı, Nişâpûrî'nin kaydettiği 30.000'e karşı⁵⁸ Râvendî tarafından 60.000⁵⁹ olarak kaydedilmiştir. Aynı konuda iki tarihçi, Müslüman askerlerinin sayısını kaydederken de birbirlerinden ayrılırlar. Müslüman askerlerin sayısı Râvendî tarafından on iki bin olarak kaydedilirken⁶⁰, Nişâpûrî tarafından on beş bin süvari ve beş bin piyade şeklinde kaydedilmektedir⁶¹. Râvendî, hadiseleri kaydederken Nişâpûrî'nin verdiği bazı bilgileri atlamış, bazı durumlarda ise daha sonraki eserlerde bulunmayan, tamamen orijinal olan rivâyetleri eserine ilâve etmiştir. Sultan Tuğrul'un Hemedan kapısında üç evliya ile buluşması hikâyesi⁶² *Selçuk Nâme*'de görülmektedir. Malazgirt Savaşı *Selçuk Nâme*'de ayrıntıyla ele alınırken Râvendî bu önemli savaşı on yedi satırda aktarmıştır.

Claude Cahen, Râvendî ve Nişâpûrî'nin⁶³ kullandığı başka aynı bir kaynağın daha olduğu fikrindedir. Fakat bu müelliflerin her ikisi de o kaynak hakkında en ufak bir ipucu vermemişlerdir. Her iki eserde mevcut olan farklılıklar, bilinen bir kaynağın varlığı ihtimalini ortaya koyuyor, fakat onun hakkında olumlu bir şey söylemek zor. Bu endişe, *Selçuk Nâme*'nin Selçuklu dönemi tarihçiliğindeki etkisini ve önemini hiçbir surette azaltmaz. Muhammed İkbâl, *Râhatü's-südûr*'a yazdığı önsözde, müellifimizin, tarihinin ilk kısmı için kullandığı yegâne kaynağın Zahîreddin Nişâpûrî'nin *Selçuk Nâme*'si olduğu görüşünü açıklamıştır⁶⁴. Muhammed İkbâl, kendi noktai nazarını ortaya koymak için *Selçuk Nâme*'ye ulaşamadığından⁶⁵, *Râhatü's-südûr*'daki yazışma bölümlerini diğer eserlerdekiyle karşılaştırmıştır.

Râvendî'nin, Selçukluların dağılma ve çöküşüyle ilgili kaydı gerçekten orijinaldir ve daha sonraki tarihçiler, bu hanedanın son zamanlarıyla ilgili haberlerini Râvendî'nin bilgisine dayandırmışlardır.

ا - و گفت با استصواب اتابک محمد ده هزار دینار سرخ علاالدوله بکینه خواهر که زن بود
بمن داد تا شربت

در حمام بردم و پدرت را دادم و با تو همین خواست - * (351)

ب - قتلق گفت باشاره اتابک محمد سعد علاالدوله که ده هزار دینار بمن داد تا پدرت را در
حمام شربت مسموم

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

دامم – جلد چهارم ص - ** (345)

Mecma' u'l-Ensâb müellifi, Sultan Tuğrul'un asi emîrler tarafından tutuklanması olayını, doğrudan incelemekte olduğumuz eserden aktarmıştır. Aynı şekilde Hând Mîr de Râvendî'yi kullanmış, fakat kısa ve özlü kalmıştır.

Râvendî'nin, Büyük Selçuklu döneminin sona erdiği günler hakkında sunduğu malzeme çok değerlidir ve bu kayıtlar, hanedanı ilgilendiren başka her hangi bir tarih eserinde bulunmaz. Râvendî, bu dönemde meydana gelen önemli olayların ve siyasî değişikliklerin bir görgü şahidiydi. Üstelik o saraya takdim edilmiş, bu uygun ortamdan iyi bir şekilde yararlanmış ve Sultan Tuğrul b. Arslan ve Hârezmşahların kuruluşu hakkında bizim için çok hayati ve önemli olan safhaları derinliğine nüfuz eden bir bilgi ve kavrayışla tarihine kaydetmiştir⁶⁶.

Râvendî, Selçukluların çöküşüne Atabeglerin iflah olmaz hizipçiliklerinin yol açtığı görüşündedir. Son sultanın konumunu güçlendirmek için aldığı güvenlik tedbirleri çok az etkili olmuş ve bazı yönlerden sonunda Selçuklu iktidarını yıkan güçlü tepkilere neden olmuştur.

Râvendî, Atabegleri kontrolsüz bıraktıkları için Selçukluları suçlamakta ve Fars'ın, bu seçkin bürokratların ellerinde yağmalanarak tahrip edilmesinin sorumluluğunu onlara yüklemektedir⁶⁷. O, Sultan Sencer'in, zeval bulmakta olan Selçuklu İmparatorluğu'nu yeniden kurabilmek için aldığı birçok tedbiri ayrıntıyla değerlendirmiş ve imparatorluğun çöküşüne yol açan Mâzenderân'ın Şîî yöneticisini ikiyüzlülükle itham etmiştir⁶⁸. İslâm'ın Sünnî ve Şîî mezhepleri arasındaki dinî ayrılıklar Selçuklu İmparatorluğu'nun zaıflamasında önemli bir rol oynamıştır.

Siyasî istikrarsızlık, toplum için tam anlamıyla bir Pandora kutusu açtı. Akademik hayat da çok kötü etkilendi. Okullar ve yüksek okullar kapandı, sonra da mal varlıkları fırsatçıların eline geçti. Râvendî, üzerinde kütüphane ve mutemetlerin mühürleri olan kitap ve el yazmalarının pazarda satıldığını bizzat gördüğünü haber veriyor⁶⁹. Emîrler, öyle korkusuz bir hale gelmişlerdi ki sultanın haremi bile onlardan masun değildi. Emîr Meceddedin Ali ed-Devle, sultanın gözdelelerinden biri olan Züleyha ile gayri meşru ilişki kurmuştu. Sır açığa çıkınca iki suçlu zindana atıldı ve Meceddedin, sultana 500.000 dinar ceza ödemek zorunda kaldı. *Râhatü's-südûr*, öteki tarihçilerce pek sözü edilmeyen aydın kişiler hakkında bazı yararlı bilgiler sunar. Emînüddin'in kuzeni olan adı bilinip kendisi tanınmayan Necmeddin hakkında kaydedilmiş bir anekdot vardır. Orada denildiğine göre, Necmeddin öldüğünde insanlar, ona ait üzerinde iki beyit (dörtlük) bulunan elli sayfalık bir karalama defteri bulmuşlardır⁷⁰.

Râvendî, sık sık çağdaş şairlerden nakiller yapmıştır. O, Sultan Tuğrul b. Arslan'ın iki şiirini kaydetmiştir⁷¹. İlki onun Alaaddin Gûri'ye karşı kazandığı zaferin anısına yazılmıştı⁷². İsmail Han Afşar, Râvendî'yi şiddetle eleştirmiş ve onu tarihçiliğin bütün teamüllerini çiğnemekle suçlamıştır. Afşar, eserine hiçbir tarihle alakalı olmayan içki, satranç ve başka şeylerle dolu bölümler koyduğu için Râvendî'ye kızar⁷³. Aslında Afşar, Râvendî hak-

kındaki kanaatinde bütünüyle doğru değildir. Biz, Râvendî'nin, bilgisini *Selçuk Nâme*'ye dayandırdığını ve eserine tarihçilikle alakası olmayan bölümler eklediğini kabul ediyoruz, fakat onun yazdığı son iki bölüm açıkça onun bir tarihçi olarak değerini ve liyakatini göstermektedir. Râvendî burada eleştirel bir yaklaşım benimser ve kendisinin ve ailesinin tam bir sadakatle hizmet ettiği hanedana karşı, ödemek zorunda olabileceği borç nedeniyle her hangi bir baskı veya manevi dayatmadan bağımsız olduğunu gösterir. O, gerektiğinde hanedanı eleştirmiştir. Selçukluların son zamanlarına ilişkin çözümlerini ve eleştirel gözlemi, onu, kendisine benzemeyen, pasif ve be-timleyici bir tarz ve yaklaşımı benimseyen diğerlerinden üstün kılar.

Onun bu üstünlüğünün dışında başka bir hususiyeti, gerçekten konumu-nu sakat hale getiren dalkavukluğudur. O, eserinde hiçbir bölümü atlamadan Anadolu Selçuklularının son hükümdarı Sultan Gıyâseddin'e uzun methiyeler düzmüştür. Onun bu tarzı, yetkinliğini sorgulanabilir hale getirmektedir.

El-Urâza fî Hikâyeti's-Selçukiyye :

Müellif Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Nizâm el-Hanairî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkındaki bilgiler yetersizdir. Hamdullah Müstevfi, adı bilinip kendisi bilinmeyen Şemsü'l-Hakk ve'd-dîn Muhammed b. Nizâm el-Hüseyn'e atf yapmıştır. Nizâm, muhtemelen İlhanlı sarayında bir vezir veya kâdi idi. Onun, eserinde yaptığı övgüye bakılacak olursa, Olcaytu'nun (703-716/1304-1316) sarayıyla bağlantısı vardı⁷⁴. Nizâm, eserini 711/1311-1312'de tamamladı.

Nizâm'ın kendi ifadesine göre *el-Urâza*, aslında, Sultan Mahmud b. Muhammed b. Melikşah'ın hükümdarlığı zamanına kadar getirilen daha önceki bir kaynağın bir devamıdır. Kendi iddiasına göre, Selçuklu hakimiyeti Mahmud'un ölümünden sonra yaklaşık seksen yıl devam edince, Nizâm, bu eseri tamamlamaya karar vermiş⁷⁵. Bazı bilim adamları eserin gerçekte *Râhatü's-südûr*'un bir özeti olduğu görüşündedirler. Mirzâ Muhammed Kazvini⁷⁶, Muhammed İkbâl⁷⁷ ve Storey⁷⁸ bu fikri paylaşırlar. *Râhatü's-südûr* ile *el-Urâza*'nın metinlerini karşılaştırarak yapılan inceleme, yukarıdaki görüşün doğru olmadığına inanmayı haklı kılar. Nizâm, kendi tertibini oluştururken kesinlikle *Râhatü's-südûr* ve *Selçuk Nâme*'ye sahipti, ancak o, bizce bilinmeyen ve hakkında en ufak bir ipucu vermediği başka bazı kaynaklara da ulaşmıştı. Her iki tarihten kendi eserine aktarılmış kayıtların bulunması, onun hem *Râhatü's-südûr*'u hem de *Selçuk Nâme*'yi kullandığını doğrular. Meselâ, Gazneli Sultan Mahmud'un ölüm tarihi olan 418 [H.] yılı, Râvendî'nin aktardığıyla aynıdır, ancak bütün tarihçiler gibi Nizâm da, yalnızca Râvendî'nin naklettiği Sultan Tuğrul'un Hemedan kapısındaki üç evliya ile buluşması rivâyetini kaydetmemiştir. O, Malazgirt Savaşı'ndaki Roma İmparatoru'nun ordusunun sayısının üç yüz bin olduğunu ileri sürer⁷⁹ ki bu tam da Nişâpûrî'nin kaydettiği rakamdır. Evvelce de tartışıldığı gibi Râvendî, bu rakamın altı yüz bin olduğunu ifade etmektedir; Nizâm, Sultan Alp Arslan'ın hükümdarlığına değinirken, *Selçuk Nâme*'de kayıtlı olan Alp Arslan'ın katili Yusuf el-Berzemî'yi öldüren Cami Nişâpûrî hakkındaki anekdotu nakletmiştir. Oysa Râvendî bu anekdotu atlamıştı. Nizâm, bizi,

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

Melikşah'ın kızı Sitare Hatun'un Ali ed-Devle Mâzi ile evliliği hakkında bilgilendirir ve bu evlilik sayesinde Yezid Atabeglerinin ortaya çıkışı hakkında bilgi verir⁸⁰. Bu, ne Nişâpûrî ne de Râvendî tarafından kaydedilmiştir. Nizâm yeni bir bölüm de ilâve etmiştir⁸¹:

* المساءل الملك الشاهيه في القواعد الشرعية

Müellif, bu bölümde evlilik ve mülkiyetle ilgili İslâm hukukunu tartışmıştır. O, bu bölümü yazmak için fıkıh ve hukuk bilimi kitaplarına müracaat etmiş olmalıdır. Bu gerçekler ışığında, değerlendirmekte olduğumuz eserin *Râhatü's-südûr*'un bir özeti olduğunu kabul etmek zordur.

Nizâm, İlhanlıların sarayına bağlıydı, bu yüzden, Sultan Arslan'ın hükümdarlığını incelerken Olcaytu'yu övmüş ve Selçukluların hakimiyeti sırasında tamamen kurak ve bitkiden azade olan Merğzâr* Şermer'n, Olcaytu zamanında yemyeşil bir hale geldiğini söylemiştir. O, methiyelerini ona ithaf etmiştir⁸².

El-Urâza, çok süslü bir nesirle yazılmıştır. Zor Arapça kelimeler oldukça sık kullanılır ve eser Moğol döneminin bütün dilbilimsel özelliklerini taşır.

¹ Ebû'l-Fazl Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, ed. Dr. Fayyâd ve Dr. Ğanî, Tahran 1324.

² Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, ed. Abdülhayy Habibî, Tahran 1347.

³ *Tarih-i Beyhakî*, 490.

⁴ *age.*, 482.

⁵ *age.*, 492.

* Gaznelilerin tören âdeti kastediliyor. (ç.n.)

⁶ Yani, yüksek ihtiras sahibi.

⁷ *Tarih-i Beyhakî*,

⁸ Sadreddin Ali el-Hüseynî, *Ahbâru'd-devleti's-Selçukiyye*, ed. Muhammed İkbâl, Pencap Üniversitesi Yayını, Lahor 1933, 29.

⁹ Zahirreddin Nişapûrî, *Selçuk Nâme*, ed. İsmail Han Afşar, Tahran 1332, 5.

¹⁰ *Later Gaznevîds*, Y.A. Hâşimî, Hamburg Üniversitesi, basılmamış tez, (1957).

¹¹ *Tarih-i Beyhakî*, 505.

¹² *Zeynü'l-Ahbâr*, 198.

* “Yüce rikâbın hizmetiyle meşgul olduk, Emîr'in görüşü daha üstündür”, (ç.n.).

¹³ *age.*, 252.

¹⁴ *age.*, 176.

¹⁵ Ayrıntı için bak., *Habîbu's-Siyer*, V, 76.

¹⁶ *Zeynü'l-Ahbâr*, 112.

¹⁷ EI, II, 120.

¹⁸ Said Nefîsî'nin *Zeynü'l-Ahbâr*'a yazdığı Giriş'e bak., Sasanîler hakkındaki bölüm, (Tahran 1333).

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim, *Zeyl-i Selçuk Nâme*, ed. İsmail Han Afşar, Tahran 1332, *Selçuk Nâme*'nin metniyle birlikte basılmıştır.

²⁰ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-südûr ve Ayeti's-sürûr*, ed. Muhammed İkbâl, Londra 1921.

²¹ Nizâm el-Hüseynî, *El-Urâza fî Hikâyeti's-Selçukiyye*, ed. Sussheim, Kahire 1908.

²² Kiftî'nin orijinal yazması, Rusya'da, Kazan koleksiyonunda muhafaza edilmektedir.

²³ *Nusretü'l-Fetre* henüz basılı değildir. Paris Milli Kütüphanede bulunmaktadır, MSS. Arapça, 2145.

²⁴ *Neşetü'l-Masdürr fî Sudûr Zamani'l-fütûr ve Fütûr Zamani's-sudûr* kayıp bir kaynaktır. Kâtip İmâd el-İsfahanî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Anûşîrevân'ın hayatı ve dönemi hakkındaki ayrıntılar için, bak., Abbas İkbâl, *Vezâret der Ahd-i Selâtîn-i Bozorg-i Selçukî*, Tahran Üniversitesi Yayını, No:590, Tahran 1338, 183-185. Ayrıca, A. K. S. Lambton, EI, II, 522-523.

²⁵ Hâtûnî'nin *Tarih-i Âl-i Selçuk*'u da kayıptır, fakat Devletşah, *Tezkire*'sinde ondan bazı kıssalar aktarmıştır. Ayrıntılar için benim, "Some Notes on the Early Historiography of the Saljûqid Period in Iran" adlı, İkbâl Review, (Karaçi, Ekim 1971), 91-99'da bulunan makaleme bakınız.

²⁶ *Tarih-i Beyhakî* tartışmamıza müracaat.

²⁷ Devlet Şah Semerkandî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, ed. Muhammed Efendi, Tahran 1337, 73, 74, 86, 93.

* *Selçuk Nâme*

Üstün kalitedeki elbiseler ve Moğol altınıyla
bise tam değerini buldu.

işlenmiş ve kınayla boyanmış rengârenk
kıyafetler onun döneminde kıymet kazandı.

Anlatırlar ki dört yüz av hayvanı, altın

ve saklatun çulla birlikte

işlemeli gerdanlıkla ipekli lebrler (?) ve altınla
dokunmuş çullar vardı.

Tezkiretü'ş-Şu'arâ

Onun döneminde ipekli el-

Derler ki, altın gerdanlık

dört yüz pars toplanmıştı.

²⁸ *Selçuk Nâme*, 32.

²⁹ *Râhatü's-südûr*, 131.

³⁰ Bak., benim, *Nakd ve Berres-i Menâbi'-i Tarih-i Selçukiyyân (Arabî ve Farisî)*, (Tahran Üniversitesi, basılmamış Doktora tezi), Haziran 1970, 12.

* "Bayram günü olunca uzaktan ve yakından toplandılar. Yağma etmek istediler. Tuğrul Bey onları yağmadan vazgeçirmek için atlandı ve ciddi bir şekilde onları menetti. 'İtaat edilmesi şart olan Halife'den mektup geldi. Bizi dost tutmakla hak ve hakikatle bizi mümtaz kıldı' dedi. Bunun üzerine kardeşi Çağrı Bey Davud bıçağını çıkardı ve 'Ya beni bırakırsın ya da kendi elimle kendimi öldürürüm' diyerek onu zorladı. Bunun üzerine Tuğrul Bey yumuşaklık gösterdi. Davud'u teskin etti, yağmaya müsaade eder gibi köründü. Bin dinarlık pay ile onu razı etti". Bak. Bûndârî, *Zübdetü'n-Nusra*, Türkçe terc. Kıvameddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Ankara 1999, (2.Baskı), 4-5. Makaledeki Arapça metinde *elf dinâr* geçiyor, bu bin dinar demektir. Oysa yazar hemen yukarda, diğer kaynaklarda da geçtiği üzere, Çağrı Bey'e ödenen miktarın kırk bin dinar olduğunu kaydetmektedir. Bûndârî'nin K. Burslan çevirisinde de kırk bin dinar olarak geçer. Makaledeki Arapça metin eksik dizilmiş olmalıdır. (ç.n.)

** "Bayram günü Nişâpûr'u yağmalamak istediler. Tuğrul Bey şöyle dedi: Bayram günüdür, Müslümanları incitmek yakışmaz. Çağrı Bey kızdı, bıçağını çekti, eğer yağma etmemize izin vermezsen bıçağı kendime saplar, kendimi öldürürüm dedi. Tuğrul Bey tevazu gösterdi ve aracı oldu. Onu kırk bin dinar pay ile razı etti". (ç.n.)

³¹ *The Historiography*, 67.

SELÇUKLU DÖNEMİ İRAN TARİH YAZICILIĞI

- ³² Prof. Cahn, *The Historiography*'nin içinde, bak. s.73.
- ³³ Reşideddin Fazlullah, *Câmi'ü't-tevârih*, (Selçuklular ilgili kısımlar), ed. Ahmed Ateş, Ankara 1960.
- ³⁴ Hâfiz Ebrû, *Zübdetü't-tevârih*, MS.20 F/92 Milli Kütüphane, Tahran.
- ³⁵ Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, ed. Abdu'l-Hüseyn Nevâî, Tahran 1336.
- ³⁶ Muhammed b. Ali Şebankâre, *Mecma'u'l-Ensâb*, MS. No.298, Merkez Kütüphane, Tahran Üniversitesi, Tahran.
- ³⁷ Mîr Hând, *Ravzatu's-Safâ*, ed. Abbas Pervez, Tahran 1339.
- ³⁸ Hând Mîr, *Habîbu's-Siyer*, Tahran 1333.
- ³⁹ *Selçuk Nâme*, 17.
- * “Ey Davud, biz seni yeryüzünde halife kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hüküm ver”, *Kur'ân*, Sâd, 26. (ç.n.)
- ⁴⁰ *age.*, 26.
- ⁴¹ *age.*, 13.
- ⁴² *age.*, 19.
- ⁴³ *age.*, 32.
- ⁴⁴ Houtsma, “Recueil de textes”e yazdığı Giriş'te.
- ⁴⁵ *Râhatü's-südûr*'daki Giriş'e bak.
- ⁴⁶ Ateş, *Câmi'ü't-tevârih*'e yazdığı Önsöz'de, Tahran.
- ⁴⁷ Bâstânî Pârîzî'nin, *Selçukiyân ve Ğuzz der Kirman*'na yazdığı Giriş, 1343.
- ⁴⁸ *Zeyl*, 91.
- * Bu dörtlük, *Râhatü's-südûr*'un A. Ateş tarafından yapılan tercümesinde (TTK, Ankara 1960, II, 336) yer almaktadır. A. Ateş'in çevirisi şöyledir: “Ey sen ki kıymetli adamlarının yanında Harezmlî alçaktır ve senin keskin kılıcın Harezmlileri parçalar / Kölelerinin hücumundan zelif olmuş Harezmlî bir daha Hâr şehrini rüyada görmeğe dayanamaz! ”. Ahmed Ateş, dörtlüğün Harezmlî bir şaire ait olduğunu söylerken, makale yazarının Hârezmî adıyla bilinen bir şairi ima etmesi ilginçtir. (ç.n.)
- ⁴⁹ *Râhatü's-südûr*, 366.
- * “Bugün ey şah, zamane gönül daraltıcı olduğundan, Firûze felek her zaman tek renktir / Dey ayı senin başından feleğe kadar bir kor oldu, bugün zebun ebedent fersenkirtir. (son mısra anlaşılmalı, ç.n.)
- * İngilizce metinde Khâqân olarak geçen bu yerin, Kâşân olması gerekir. (ç.n.)
- ⁵⁰ *Râhatü's-südûr*, 131.
- ⁵¹ *Selçuk Nâme*, 10.
- ⁵² *Râhatü's-südûr*, 87.
- ⁵³ Mîr Hând, *Ravzatu's-Safâ*, ed. Abbas Pervez, Tahran 1339, Cilt:4.
- ⁵⁴ *Selçuk Nâme*, 14.
- ⁵⁵ *Râhatü's-südûr*, 94.
- ⁵⁶ *Selçuk Nâme*, 15.
- ⁵⁷ *Râhatü's-südûr*, 97.
- ⁵⁸ *Selçuk Nâme*, 24.
- ⁵⁹ *age.*, 119.
- ⁶⁰ *Râhatü's-südûr*, 119.
- ⁶¹ *Selçuk Nâme*, 24.
- ⁶² *Râhatü's-südûr*, 98-99.
- ⁶³ *The Historiography*, 73.
- ⁶⁴ *Râhatü's-südûr*, XXIX.
- ⁶⁵ *age.*, XXX. İkbâl, Önsöz'ünü yazdığı sırada *Selçuk Nâme* henüz yayımlanmamıştı, bu yüzden o *Selçuk Nâme*'nin yerine *Râhatü's-südûr*'daki metni kullandı.

* Türkçesi: “Dedi ki, Alâüddevle, Atabek Muhammed’in muvafakati ile, babanın karısı olan kız kardeşinin öcünü almak için, bana on bin kızıl dinar verdi de ben şerbeti hamama götürüp, babana verdim. Senin de başına aynı şey gelecekti”. *Râhatü's-südûr*'un A. Ateş tarafından yapılan çevirisinde, II, 324. (ç.n.)

** Türkçesi : “Kutluk dedi ki, Atabek Muhammed’in işaretiyle Said Alâüddevle bana on bin dinar verdi de ben hamamda babana zehirli şerbet verdim”. (ç.n.)

⁶⁶ *Râhatü's-südûr*, 375.

⁶⁷ *age.*, 336.

⁶⁸ *age.*, 341.

⁶⁹ *age.*, 336.

⁷⁰ *age.*, 267.

⁷¹ *age.*, 344.

⁷² *age.*, 346.

⁷³ İsmail Han Afşar'ın, *Selçuk Nâme*'ye yazdığı Giriş, 6.

⁷⁴ Müellifin zamanı ve hayatı için Sussheim'in *el-Urâza*'ya yazdığı Giriş'e bak.

⁷⁵ *El-Urâza*, 5.

⁷⁶ Mirzâ'nın, *Tarih-i Cihan Güşâ*'ya yazdığı Giriş, (Gibb Hatıra Servisi, Londra), 19.

⁷⁷ İkbâl'in *Râhatü's-südûr*'daki Giriş'i, XXXIV.

⁷⁸ Storey, *Persian Literature*.

⁷⁹ *el-Urâza*, 30.

⁸⁰ *age.*, 49.

⁸¹ *age.*, 69, 71.

* “Dini açıdan hükümdarlık meseleleri” (ç.n.)

* Merğzâr adıyla bilinen üç yer vardır. Bak. Muhammed Muîn, *Ferheng-i Fârisî*, Tahran 1371, VI, 1954.(ç.n.)

⁸² *age.*, 156.

URDU TİYATROSUNUN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ*

Hakan Kuyumcu**

Özet: Urdu tiyatrosunun başlangıç dönemi Lakhnov Saray tiyatrosu ve Halk tiyatrosu olmak üzere iki aşamada incelenmiştir. İlk dönem Lakhnov saray tiyatrosunda sunulan oyunları; ikinci dönem ise Halk tiyatrolarında sahnelenen oyunları içerir. Bu makalede Urdu tiyatrosunun gelişiminde katkısı olan bu iki dönemin önemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Lakhnov saray tiyatrosu, Vacid Ali Şah Ahtar Paya, Radhakanhiya, Emanet Lakhnovi, İndar Sabha, Parsi tiyaro yazarları, Pestanci Feramci Madan,

The Beginning Period of Urdu Theatre

Summary: The beginning period of Urdu Theatre have two processes: Lakhnow palace theatre, Public theatre. First period is included that Dramas were staged in the Lakhnow palace. Second period is included that Dramas were staged on public theatres. In this article, the importance that the beginning of Urdu theatre has two processes has been studied.

Keywords: Lakhnow palace theatre, Vajid Ali Shah Akhtar Paya, Radhakanhiya, Amanat Lakhnowi, İndar Sabha, Parsi Theatre autors, Pastanji Faramji Madan

* Bu makale Hakan Kuyumcu tarafından hazırlanan “Urdu Tiyatrosunun Gelişimi ve Ağa Haşır Kaşmiri” isimli Yüksek Lisans Tezi (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)’nin bir bölümünün özetidir.

** Araş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

URDU TİYATROSUNUN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ

GİRİŞ

Dünya tiyatro tarihinin iki bin yıllık bir sürece sahip olduğu bilinmektedir. Tiyatro bu uzun süreç içerisinde pek çok ülkede, pek çok dilde perdelerini açtı ve açmaya da devam etmektedir. İslâm hâkimiyetinden önce Hint Alt kıtasında yazılı tiyatro geleneğinin, Bharata'nın Natyaşāstra'sı ile milâdi üçüncü yüzyılda başladığını biliyoruz. Ancak görsel olarak bu sanatın tanınması, çok daha geçmişe, Makedonya Kralı Alexander'ın bu toprakları istilasına kadar çekilebilir. Ancak tiyatro, bu tarihi geçmişe rağmen, yaygınlık kazanan kadar uzun bir süre Sanskrit tiyatrosu¹ dışında sessizliğe büründü. Özellikle edebiyatın sahne gösterilerine yönelik bölümüne, Hindistan'ın Müslüman egemenliği altında kaldığı uzun dönem içerisinde On dokuzuncu yüzyılın son yarısına kadar önem ve özen gösterilmedi. Oysaki On dördüncü yüzyılın başında Portekizlilerin kıtaya gelişiyle Müslüman hâkimiyeti altındaki Hint alt kıtasının batı sahilindeki Goa şehrinde tiyatro sanatı sessizliğini üzerinden kaldırmaya başlamıştı.² Batıda tiyatro eskiden beri dini yayma ve güçlendirme aracı olarak kullanılmaktaydı. Bundan dolayı Müslümanların, Hint Alt kıtasında önem vermediği tiyatroyu Avrupalı misyonerler tebliğ çalışmalarının önemli bir aracı yaparken tiyatroyu kullanabilmek için de bölgede en yaygın dil olan Urduca'yı seçtiler. Urdu dili nesir türü olarak o dönemde gelişmemiş olmasına rağmen, sözlü anlatımda dini tebliğ için yeterliydi. Bu dilde Hz. İsa'nın yaşam hikâyesini konu alan oyunlar gösterilmeye başlandı.³ Bazı araştırmacılar Müslümanların bütün bu gelişmelere rağmen tiyatroya ilgisiz kalmalarından ve bu kıtada Müslüman tiyatro geleneğinden bahsetmenin yanlış olacağından söz ederler. Hâlbuki Evrengzib Alemgir (1658–1707) döneminde meddah gösterilerine benzeyen ve *bhand* denilen bir oyun tarzının bulunduğunu biliyoruz. Ayrıca On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte Urdu tiyatro sanatı, teknik eksikliklere rağmen tiyatro dünyasında yerini almaya başlar. Urdu tiyatrosunun bu ilk dönemi iki aşamalı bir süreçte incelenir:

1. Saray tiyatrosu
2. Halk tiyatrosu

1. Saray Tiyatrosu

Avadh hükümdarı Vacid Ali Şah Ahtar Paya (1822–1887) tarafından kurulan Hükümdarlık tiyatrosu, Urdu tiyatro tarihinin başlangıç noktasını oluşturur. Günümüze kadar gelen tarihi belgeler yine bu hükümdar tarafından yazılmış olan *Radhakanhiya*'yı ilk Urduca tiyatro eseri olarak gösterir.⁴ Bazı araştırmacılar da ilk tiyatro oyunun *Şakuntala* olduğunu kabul ederler.⁵ Oysa *Şakuntala*, Kalidas tarafından yerel bir dil olan Bric bhaşa diliyle yazılmış ve Ferruh Seyr (1713–1719) zamanında saray şairi olan Navaz tarafından Urduca'ya çevrilmiştir. Dolayısıyla Saray tiyatrosunun gelişiminden bahsederken Vacid Ali Şah üzerinde durmak gerekecektir. Vacid Ali Şah mahir bir rehes (Hint folklorunda bir dans türü) yazarıydı. Bu tarzda 36 oyun hazırladı.⁶ *Radhakanhiya*, Vacid Ali Şah'ın 1840–1841 yılları arasında rehes tarzında yazdığı ve 1843 yılında sahnelediği bir

HAKAN KUYUMCU

tiyatro eseri olup Radha ile Kanhiya adlı iki sevgilinin destansı aşklarını anlatır. Ayrıca bu eser rehes tarzında olmasına rağmen pantomim dâhil pek çok dramatik unsuru bir arada işlemeden dolayı da önemlidir. Vacid Ali şah *Bâni* adlı eserinde, sadece eser yazmakla kalmayıp *Radhakanhiya*'nın sahnelenmesi için sahne alan aktörlerin elbise ve takıları için çok para harcadığına da değinir.⁷ Ancak bu kadar para harcanarak sahnelenen bir oyunun tiyatro tekniği açısından mükemmel olacağı düşünülmemelidir. Çünkü tiyatro sanatının ilk örneği olması nedeniyle teknik eksiklikler mevcuttur. Pek çok araştırmacı bu eserin yapısındaki basitlikleri, yersizlikleri, anlamsızlıkları, hareketlerdeki uyumsuzlukları ve eserde şarkılara fazlasıyla yer verilmesini eleştirdiyse de, tiyatro sanatına ait teknik eksiklikler dışında fazla hataya rastlamadıklarını ifade ettiler. Ayrıca eserde bolca yer alan şarkıların da özenle yazıldığını kabul ettiler. Hatta Prof. Dr. Ahmet Bahtiyar Eşref, *Radhakanhiya*'da şarkıların yoğunlukta olmasından dolayı bu eserin tarzını On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa balelerine benzetmektedir.⁸

Bu eserin bölümlerinden kısaca bahsederek olay örgüsü hakkında da bilgi vermemiz yerinde olacaktır: *Radhakanhiya*'da görüngülerin düzenine baktığımızda ilk görüngüde cugan, hizmetçisi Azmetten, Radha ile Kanhiya'nın dans etmelerini istediğini söyler. İkinci görüngüde cuganın hizmetçisi Azabet, İfrit ile buluşarak sahibinin *Radhakanhiya*'nın dans etmelerini istediğini söyler. Üçüncü görüngüde İfrit oyunu ayarlar. Dördüncü görüngüde cugan, perilerle yüz yüze gelir. Buraya kadar bütün olaylar çok süratli bir şekilde gelişir. Ama beşinci görüngüde *Radhakanhiya*'nın dans ve şarkıları vardır. Altıncı görüngüde Kanhiya ve arkadaşı Ramcira, murliyi aramaya çıkarlar. Yedinci görüngüde Kanhiya Makhanlılarla karşılaşır ve sekizinci görüngü de Radha ve Kanhiya'nın anlaşmasıyla drama son bulur.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz tiyatronun olay örgüsünde Vacid Ali Şah'ın eseri sunuş düzeni, onun ustalığını ve sanatkârlığını ortaya koyar. Ancak *Radhakanhiya* konu olarak değerlendirildiğinde basit ve alışılmış bir dramadır. Bütün fenomenlerde aslen dar olan çerçeve dansla genişletilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayla esere ilginçlik ve çekicilik kazandırılrsa da dramatik kaliteye fazla bir şey katılmıştır. Çünkü yukarıda Ahmet Bahtiyar Eşref'in de belirttiği gibi bu eserin nüvesi dans ve şarkıdır. Dolayısıyla nesre dayalı tam bir tiyatro yapıtı değildir.

Vacid Ali Şah, *Radhakanhiya*'nın dışında üç tiyatro eseri daha yazmış; bu eserlerinde de rehes tarzını kullanmıştır.

- 1 - Derya-i Taaşşuk
- 2 - Afsane-i Aşk
- 3 - Bahru'l-Ulfet⁹

Derya-i Taaşşuk' ve *Efsane-i Aşk* 1850'de sahnelenmiştir.¹⁰ Fakat *Bahru'l-Ulfet*'in ne zaman sahnelendiğine dair her hangi bir bilgiye

URDU TİYATROSUNUN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ

rastlanmamaktadır. Ancak Mesud Hasan Razvi Edib bu eserin, Lakhnov Saray tiyatrosunun son rehesi olduğunu belirtir.¹¹

Vacid Ali Şah ve onun eserlerinin dışında önem arz eden Saray tiyatrosuna ait çok fazla bilgiye ulaşamadığımız için bu konuyla ilgili örneklendirmeler çoğaltılamamıştır. Bu tiyatro türünün aristokrat sınıf içinde sınırlı kalması, Saray tiyatrosuna özgü rehes sahne anlayışının, halk kitlesine ulaşmasına olanak sağlamamıştır. Dolayısıyla halkın ilgisini çekecek yeni bir sahne anlayışının geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

2. Halk Tiyatrosu

Urdu tiyatrosunun ilk yazılı eseri zaman bakımından Radhakanhiya olmasına rağmen, Urdu edebiyat araştırmacıları, Emanet Lakhnovi (1816–1860)'nin yazdığı İndar Sabha adlı oyunun Urdu tiyatrosuna can verdiğini belirtirler.¹² Bu eser 1851 yılında yazıldı ve 1853'de sahnelendi. Mesud Hasan Razvi Edib'in İndar Sabha "halk sahnesi için yazılmış ve oynanmış ilk Urduca dramadır. Büyük bir coşkuyla bütün bir ülkede, şehirlere ve köylere kadar ulaşan ilk dramadır. Aynı zamanda basılarak dağıtılan ilk Urduca dramadır"¹³ değerlendirmesi, bu eserin geniş halk kitlesine ulaştığını ve popüler bir oyun olduğunu göstermektedir.

İndar Sabha'nın yapısını mesnevi ve rehes tarzlarının özellikleri oluşturur. İndar Sabha, teknik olarak Hint alt kıtasına ait eski drama oyunlarıyla, Yunan dramaları ve İngilizlerin Elizabeth devri dramalarıyla benzerlikler gösterir.¹⁴

Olay örgüsüne bakıldığında Emanet'in, Urduca'nın meşhur iki mesnevisi *Sihru'l-Beyan* ve *Gulzar-i Nesim*'den etkilenmiş olacağı anlaşılır. *İndar Sabha*'da geçen olaylar bu iki mesnevideki olaylarla benzerlik gösterir. Örneğin; cugan kılığına giren Sebz Peri, *Sihru'l-Beyan*'daki cuganı hatırlatır. Bunun gibi Gulfam'ın, Kaf dağında hapsedilmesi, *Gulzar-i Nesim*'de Bakavali'nin hapsedilme olayını çağırıştırır. Mesnevinin nazım özelliklerine sahip olan *İndar Sabha*, rehes ile birleştiğinde sahnelenebilecek bir oyun haline dönüşür, danstan metne, metinden dansa geçişlerde, fazla anlatıya rastlanmaz.¹⁵ Bu eserin bölümlerinden kısaca bahsederek olay örgüsü hakkında da bilgi vermemiz yerinde olacaktır: Birinci görünüşte dans gösterisine hazırlanmak için Raca İndra'nın tiyatrosu seçilir. Raca İndra bu gösteriyi sunmayı kabul eder. İkinci görünüşte oyunun kusursuz sahnelenmesi için Pakhrac Peri, Nilam Peri ve Lal Peri bütün hünelerini ortaya koyarlar. Üçüncü görünüşte en son Sebz Peri şarkı söylemeye başlar. Ancak Raca uyanır. Sebz Peri Kırmızı Saray'dan dışarı çıkarılır ve Kara devin yardımı ile Şehzade Gulfam Kırmızı Saray'dan alınır. Gulfam kendini perilerin ülkesinde bulur. Dördüncü görünüşte Şehzade Gulfam ile Sebz Peri arasında konuşma başlar ve sonunda şehzade ona İndar Sabha'da perilerin dansını göstermesi için ısrar eder. Bu isteğini gerçekleştirmek için Sebz Peri onu kaçıtır ve gizleyerek geri götürür. Ama Kırmızı dev onu ele verir, Gulfam mağaraya hapsedilir. Sebz Peri'nin kanatları kırılır ve İndra'nın grubundan çıkarılır. Beşinci görünüşte Sebz Peri cugan kılığına girer ve

HAKAN KUYUMCU

Gulfam'ın ayrılığından dolayı acıklı şarkılar söyleyerek dolaşır. Raca İndra, Sebz Peri'nin şarkılarını duyduğunda onu çağırır. Ondan şarkı söylemesini ister. Cugan kılığındaki Sebz Peri bunu bir şartla kabul eder. Raca isteğini sorar. Cugan, Gulfam'ı ister. Raca onun dileğini kabul eder. Bu başarıdan dolayı bütün periler Sebz Peri'yi kutlar. Bu şekilde İndar Sabha dansla son bulur.

Sunuş ve üslup bakımından İndar Sabha oyununun yarısı perilerin gelişi, şarkı ve danslarıyla ilgilidir. Buraya kadar olayların akışını bozan bir olumsuzluğa rastlanmaz. Ancak Sebz Peri'nin oyuna girmesiyle, drama sanatı başlar. Bu andan itibaren Sebz Peri ve şehzade Gulfam'ın destansı aşkları drama canlılık kazandırır.¹⁶

Dil bakımından *İndar Sabha*, Lakhnov Ekolü'ne has akıcı bir Urduca ile yazılmıştır. Diğer taraftan oyunda yer alan karakterlerin rolüne bağlı olarak eserde yerel dillere ve kelimelere de yer verilmiştir. *İndar Sabha*'da yer alan Lakhnov tarzındaki gazeller ise dikkat çekicidir. *İndar Sabha*'da toplam 586 şiir parçası vardır. Bunlardan 310 tanesi gazel tarzındadır.¹⁷

İndar Sabha dramatik özellikler bakımından bünyesinde pek çok orijinal unsuru bulundurulur. Bu eser değişen siyasi, sosyal ve ekonomik koşullara rağmen, sahnelenmesinden geçen yarım yüzyıl içerisinde etkisinden hiç bir şey kaybetmemiş, üstelik *İndar Sabha* tarzında yazılmış oyunların zenginleştiği; edebi bir geleceğin oluşmasına da neden olmuştur. Bu noktada şu sorular sorulabilir: Urdu tiyatro yazarları, *İndar Sabha* dışında, o dönemde niçin yeni tarzlar geliştirmeye yönelmemişler? O dönem tiyatro yazarlarını taklitçilik üzerinde tutan neden neydi? Bunu anlayabilmek için ilk önce devrin kısa bir panoramasına bakılmalıdır; Hint Alt kıtasında hüküm süren Delhi Türk İmparatorluğu yöneticileri, çöküş döneminde bozulan ekonomik düzene müdahale edebilecek basirette değillerdi. Toprak ağalığı da toplumsal sınıflar arasındaki uçurumun ortadan kaldırılmasına ayrı bir engel oluşturmakta idi. Devlet idarecilerinin ve toprak ağalarının zevk içinde yaşayışları, pasif kalan halk kitlelerinde de vurdumduymazlık ya da kadercilik anlayışını ortaya çıkardı. Bu duyguların egemen olduğu toplum, tiyatrolarda eğlence ağırlıklı oyunlara büyük ilgi gösterdi. Bu sefahat döneminde İngilizler, Hint Alt kıtasına hâkim olmak için siyasi, sosyal ve ekonomik baskıları özellikle bir zamanlar bu kıtanın idarecisi olan Müslüman toplum üzerinde artırdı. Elbette böyle bir durumda tiyatronun gelişmesi de düşünülemez. Dolayısıyla İktidar gücünü yitiren Vacid Ali Şah'ın hükümdarlık tiyatrosu tam bir sükûnet durumu sergilerken halk tiyatroları, *Radhakanhiya* veya *İndar Sabha*'yı binlerce rupi harcayarak görkemli bir biçimde sahnelemeseler de, bu oyunları sade bir biçimde oynayarak tiyatronun canlılığını korudular.¹⁸ Tiyatro grupları köy köy dolaşarak *İndar Sabha*'yı sahnelediler. *İndar Sabha*'nın binlerce kopyası basıldı. Bir kaç yerel dile de çevrildi. *İndar Sabha* kısa sürede Hint Alt kıtasında sevildi. Küçük tiyatro gruplarının kurulması hızlandı. Bu sayede yeni Urdu drama yazarları ortaya çıktı. Bu yazarlar, *İndar Sabha* tarzında pekçok kitap yazdılar. *İndar Sabha* yalnızca bir tiyatro oyununun adı olarak kalmayıp, bir

URDU TİYATROSUNUN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ

üslûp özelliği kazandı ve özel bir drama türünün adı olarak kullanıldı.¹⁹

Bu dönemde *İndar Sabha* taklit edilerek yazılmış Urduca tiyatro eserleri şunlardır:

1- İndarsabha	Madarilal
2- Ceşn-i Peristan	Lale
3- Bezm-i Süleyman	Hadini Huseyn Efsus
4- Nagersabha	İmam Bahş
5- Nagersabha	Muhammed Eşref Ali
6- Niçarsabha	Mirza İnalet Ali Beg tneyet
7- Aşiksabha	Nâmi
8- Neşad-i Aşk	Kenver Muhammed Maşuk Ali Han
9- Mesnevi-i İndar Sabha	Haydar Muhammed Han Fakir Şah Cihanpuri
10- Kırzensabha	Ekber Allahabadi
11- Ceşn-i Peristan	Haydar
12- Celse-i Peristan	Muhammed Abdulvahid Kes
13- Bezm-i Süleyman	Esiri Purşadhuş Dil
14- Ganiçe-i Nevnihal	Medari Lai
15- Cosn-i İndar natak	Haliz Abdullah
16- Zehire-İşret-i maruf be İndar Sabha	Hafız Abdullah
17- Nigaristan-i Ferah-i Maruf be İndar Sabha	Tac Mahal Ferah Lakhnovi ²⁰

Bu taklitçilik döneminde özellikle Bombay'da halk tiyatrosunun gelişmesine katkıda bulunan adımlar, Parsi tiyatro yazarları ve onların Urduca tiyatro eserlerinin sahnelendiği ilk tiyatro kumpanyaları ile atıldı.²¹ Tiyatro kumpanyalarının kurulması ve buna paralel olarak tiyatro yazarlarının sayısındaki artış, İndar Sabha taklitçilik döneminin bitiş sinyalini vermeye başladı. Parsi tiyatro yazarları, başlangıçta olay kurgusunda ve sahne tekniklerinde yeni uygulamalar geliştirmeseler de, Urdu tiyatrosunun gelişiminde etkin olmaya başladılar.

Urdu tiyatro eserlerini sahneleyen ilk tiyatro grubu *The Original Theatrical Company* dir. Bu şirket 1870 yılında Pestancı Feramci Madan tarafından kurulmuştu. Ancak Bombay'da on dokuz tiyatro şirketinin varlığı bilinmektedir.²²

Urdu Halk Tiyatrosu Bombay'da doğdu ve Parsi tiyatro yazarlarının da katkısıyla on dokuzuncu yüzyılın ortasında gelişme sürecine girdi. Bu süreçte Parsi tiyatro yazarları Urdu diliyle seçkin eserler yazdılar. *Gular u Zarina*, *Hoş-i ruhsine*, *Baniran u Maniza* bu eserlerin en güzel örnekleridir. Farklı tiyatro yazarları tarafından kaleme alınan bu eserler, üslûpları bakımından

HAKAN KUYUMCU

birbirinden farklı olsalar da olay örgüleri Firdevsi'nin *Şahname*'sinin bir bölümü ile ilişkilidir. Ancak bu üç eserden *Gular u Zarina* en popüler olanıdır.²³

Gular u Zarina'nın yazarı Seyyid Abbas Ali'dir. O, tiyatro yazarı olmasının yanı sıra *Coveyli Theatrical Company*'nin müdürü ve baş aktörü idi. *Gular u Zarina*'da da Rüstem rolünü oynadı.²⁴ Bu oyunda ilgi çekici unsur, şarkılar ve mizahi üslûptur. Eserin tamamında 78 şarkı bulunur. Mizah yapmak için, jest, aldatmaca, sıla cugat ve kelimelerin benzerliklerinden yararlanılsa da, kalıplaşmış bir tarz seçilmemiştir. Konuşmalarda farklı üslûp kullanılmıştır. Çoğu konuşmalar kafiyelidir. Bazı konuşmalarda ise, yerel ağız kullanılmıştır.²⁵

1871'de Bombay'da aynı tarzda sahneye konulan *Hurşid* adında bir oyun daha vardır. Dr. Ahlak Asar, Racandar Matha Sida ve Dr. Atiya Naşad onu Parsi tiyatrolarında oynanan ilk Urdu tiyatro eseri kabul ederken, bazı araştırmacılar da *Hurşid*'in Urduca ilk tiyatro eseri olduğunu söylerler.²⁶ Tarihi açıdan daha eski olan *Radhakanhiya*, *İndar Sabha* ve *Gular u Zarina* gibi Urduca tiyatro eserleri bulunurken, *Hurşid*'e Urduca'nın ilk tiyatro eseri demek ne kadar doğru olur? Ayrıca bu eser ilk önce Gucarat diliyle yazılmış, daha sonra Sitha Behramci Feridunci Marzabam tarafından Urducaya çevrilmiştir.²⁷ Dolayısıyla bu eser Urduca ilk tiyatro eseri olmayıp kendi zamanında büyük bir başarı ve beğeni elde etmiş ve Parsi tiyatro sahnelerinde oynanılan Urdu tiyatro eserlerinden biri olmuştur.

Ancak *Hurşid*'in Urdu tiyatrosunda yeni bir devrin kapısını araladığını belirtmek yerinde olacaktır. Diyaloglar artık düzyazı tarzında verilmiş, bazı yerlerde kafiyeli cümleler kullanılmış; önceki tiyatro eserlerinin aksine, diyaloglarda şiire çok daha az yer verilmiştir.²⁸ Ayrıca eserin sahnelenme tekniğinde *İndar Sabha*'nın etkileri azalmış, bunun yerini Batı tiyatro teknikleri almıştır.²⁹

Böyle bir süreç izleyen Urdu tiyatrosu, batı tarzı tiyatro üslûbunun yerleşmeye başladığı Yirminci yüzyılda, tiyatro sahnesinde oyunları sahnelenecek ve birer emsalsiz değer olacak Ahsan Lakhnovi, Talib Banarasi, Ağa Haşr Kaşmiri, Ahmad Şuca ve İmtiyaz Ali Tac gibi güçlü tiyatro yazarları yetiştirmiştir.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Gaurinath Sastri, A Concise History of Classical Sanskrit Literature, Calcutta, 1960, s. 85-116

² İmtiyaz Ali Tac, Hurşid, Lahor, ts., s. 249

³ Abdullah Alim Nami, Urdu Tiyatır, C. I, Karaçi, 1964, s. 45

⁴ Seyyid Mesud Hasan Razvi Edib, Lakhnov ka Şahi Stec, Lakhnov, 1968, s. 48

⁵ Muhammad Hüseyin Azad, Ab u Hayat, Lahor, 1976, s. 79; Rambabu Saksina, Tarih-i Edeb-i Urdu, Lahor, ts., s. 11 ; Hafız Muhammad Han Şirani, Pencab min Urdu, Lahor, 1971, s. 162

⁶ A.B. Aşraf, Urdu Stec Drama, İslamabad, 1986, s.78

⁷ Vacid Ali Şah, Bani, Kalküta, h. 1293, s. 106-110

⁸ A.B. Aşraf, a.g.e, s.79

URDU TİYATROSUNUN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ

-
- ⁹ Receb Ali Beg Sarur, Fasane-i İbret, s. 103 ; Mesud Razvi Edib, a.g.e., s. 133
- ¹⁰ A. B. Aşraf, a.g.e., s. 82
- ¹¹ Seyyid Mesud Hasan Razvi Edib, a.g.e., s. 167
- ¹² Rambabu Saksina, a.g.e., s. 149
- ¹³ Seyyid Mesud Hasan Razvi Edib, a.g.e., s. 180
- ¹⁴ A. B. Aşraf, a.g.e., s. 84
- ¹⁵ Muhammad Eslam Kureyşi, Berzair ka Drama, İslamabad, 1987, s. 278
- ¹⁶ A.B. Aşraf, a.g.e., s. 86
- ¹⁷ Muhammad Eslam Kureyşi, a.g.e., s. 320
- ¹⁸ A. B. Aşraf, a.g.e., s. 92
- ¹⁹ Seyyid Mesud Hasan Razvi Edib, Lakhnov ka Avami Stec, Lakhnov, 1968, s. 145; Kathryn Hansen, “Parsi Theater, Urdu Drama, and of Knowledge:A Bibliographic Essay”, The Annual of Urdu Studies, Madison - U.S.A., s. 44
- ²⁰ Burada yazarları belli olan tiyatro eserleri derc edilmektedir. Muhammad Eslam Kureyşi, Urdu Drame ka Tahkiki aur Tenkidi Pasmanzar, Lahor, 1971, s. 425-426; İşret Rahmani, Urdu Drame ka İrtika, Lahor, 1968, s. 208, A. B. Aşraf, a.g.e., s. 93-94
- ²¹ Başlangıçta Bombay’da yazılan tiyatro eserleri orijinal olarak Gucerat diliyle kaleme alınmış daha sonra Urduçaya çevrilerek sahnelenmiştir. İşat Rahmani, Tarih-i edebiyat-ı muselman-ı pak o hind, C.VII, s. 411
- ²² Various Authors, Indian Drama, Dehli, 1959, s. 125
- ²³ İmtiyaz Ali Tac, Muteferrik Musannifin ke Drame, Lahor, 1973, s. s. 18
- ²⁴ İşret Rahmani, Urdu Drama-Tarih aur Tenkid, Lahor, 1954, s. 239
- ²⁵ İmtiyaz Ali Tac, a.g.e., s. 25
- ²⁶ Abdul Alim Nami, a.g.e., C.I, s. 338
- ²⁷ Abdul Alim Nami, a.g.e., C.I, s. 335-341
- ²⁸ A. B. Aşraf, a.g.e., s. 116
- ²⁹ Atiya Naşad, Urdu Drama-Rivayat aur Tacruba, Lakhnov, 1973

TANITIM

“Arap Gözüyle Osmanlı” CEMALEDDİN AFGANÎ’NİN HATIRALARI Muhammed Mahzûmî Paşa

Murat ÖZCAN*

Klasik Yayınları Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarına dair hatırat, günlük ve seyahatnameleri içeren “Arapların Gözüyle Osmanlı” başlıklı dizisine bir yenisini daha ekledi: *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları, Muhammed Mahzûmî Paşa*, Çev. Adem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, 398 s.

Farklı perspektiflerden hareketle, yakın geçmişimizin yeniden düşünülmesine ve soğukkanlı değerlendirmelere konu edilmesine katkılar sağlama amacıyla yazılan “Arap Gözüyle Osmanlı” dizisinin bu yeni kitabı; modern dönemin en meşhur, aynı zamanda en tartışmalı isimlerinden biri olan Cemaleddin Afganî (1838–1897)'nin hatıralarını içermektedir.

Hatıralar, Cemaleddin Afganî'nin 1892 yılından 1897'de vefatına kadar ikamet ettiği İstanbul'da yakın çevresinde bulunan Muhammed Mahzûmî Paşanın kendisiyle yapmış olduğu sohbetleri kaleme almasıyla ortaya çıkmıştır. Mahzûmî Paşa kitabın başında Afganî'nin hayatına dair bilgilere yer vermektedir. Eserin İstanbul'da yazılması ve Afganî'nin din, tarih, siyaset ve topluma dair fikirlerinin yanı sıra, Osmanlı ve onun bir parçası olarak Mısır hakkındaki değerlendirmelerini içermesi, bu hatıraları “Arap Gözüyle Osmanlı” dizisi açısından daha da önemli kılmaktadır.

Afganî'nin, zamanının en çok tartışılan şahsiyetlerinden biri olması; onun etkisinin büyüklüğü yanında, şöhreti ile paralel yürüyen bir meçhûliyet hâlesine bürünmüş olmasıyla alakalıdır. Etnik kökeni ve buna bağlı olarak milliyeti ve mezhebi, masonluğu ve daha da önemlisi siyasî misyonu hakkındaki tartışmalar hâlâ sonuçlanmış değildir. Ancak Afganî tartışmalarının güncelliğini hâlâ korumasının, sadece Afganî'nin kendisi ile alakalı birtakım hususlardan kaynaklandığı düşünülmemelidir. Din, siyaset ve modernizme dair tartışma ve hesaplaşmaların, diğer bazı isimlerin yanı sıra, Afganî ismi üzerinden yürütülüyor olması da, bu güncelliğe katkı sağlamaktadır.

Cemaleddin Afganî sevenleri tarafından büyük bir İslâm âlimi ve müçtehit, modern İslâm düşüncesinin ve sömürgecilığe karşı mücadelenin öncüsü ve Şark'ı uykusundan uyandıran kimse olarak takdim edilirken; muârizları tarafından asıl kimliğini gizleyerek Müslümanları aldatan bir şarlatan, bir maceraperest ve bir İngiliz ajanı olarak gösterilmektedir. Afganî çok fazla yazılı eser bırakmadığından dolayı bu kitap, hayatı ve fikirleri için önemli bir kaynaktır.

Yazar Mahzûmî kitabına başlarken, o günkü sarayın durumunu betimleyerek şöyle ifade etmiştir:

* Arş. Gör., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi A. B. D. (mozcan@gazi.edu.tr).

TANITIM

Hâtürâtu Cemâlidîn el-Afgânî (Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları) isimli bu eserin çeşitli bölümlerini; 1892-1897 yılları arasında, Sultan Abdülhamid'in sarayında masum kişilere, özellikle Seyyid Cemaleddin Afgânî ve onunla sık sık bir araya gelen veya evine girip çıkan kişilere iftiraların arttığı bir zamanda, hafiyelerin çoğalıp kontrolün sıklaşmasından doğan bir endişeyle tam bir gizlilik içinde kaleme aldım.

Kitabın arka kapağında ise şu sözlere yer verilmiştir:

XIX. yüzyılın sonlarında İslam dünyasının sorunları üzerine kafa yoran bir düşünce, siyaset ve eylem adamı olarak Afgânî'nin düşüncesi ve siyasî faaliyetleri çağdaş İslam dünyasının hem siyasal faaliyetleri hem de düşünsel süreçleri üzerinde önemli izler bırakmıştır. Afgânî, üzerinde hâlâ tartışılan çok yönlü kişiliği ile hem taraftarları, hem de karşıtları nezdinde önemli etkiler bırakan nadir insanlardan biridir. Gizemli olduğu kadar tartışmalı hayat hikâyesinin Osmanlı payitahtında geçirdiği dönemine ilişkin notlar, onun kişiliğine ve düşüncelerine ışık tutacak ayrıntılarla doludur. Cemaleddin Afgânî'nin hayatının İstanbul'da zorunlu ikametle geçen son beş yılında, Muhammed Mahzûmî Paşa tarafından derlenen hatıraları, Türkçede ilk defa yayınlanıyor. Çağdaş İslamcılık düşüncesinin en önemli ve renkli figürü olan Afgânî'nin hatıraları, onun din, tarih ve siyasete ilişkin görüşlerinin yanı sıra, Osmanlı ve Mısır'a ilişkin değerlendirmeleriyle de yakın dönem tarihine ışık tutuyor.

Muhammed Mahzûmî Paşanın *Cemaleddin Afgânî'nin Anıları* adlı eseri başlıca dört bölümden oluşmaktadır:

- 1- Cemaleddin Afgânî'nin Hayatı
- 2- Cemaleddin Afgânî'nin Görüşleri
- 3- Veciz Sözler ve Hikmetler
- 4- Ekler

“Arap Gözüyle Osmanlı” dizisinin editörü olan Sayın Suat Mert Bey, yazmış olduğu takdimde; bu kitabın yararlı olması ümidini dile getirmekte ve bu kitabın müellifi Mahzûmî Paşa tarafından imzalı ve ithafli bir nüshasının Anıtkabir'deki Atatürk Özel Kitapları arasında bulunduğunu hatırlatmaktadır.

Bu vesileyle kısa zamanda bu diziden beşinci kitabı ilim ve kültür dünyamıza kazandıran Suat Mert beye ve Klasik Yayınları yetkililerine şükranlarımı sunarım. Bu dizinin okuyucuları heyecanla yayınlanacak yeni hatıratları beklemektedirler.

TANITIM

“Arap Gözüyle Osmanlı” BİR OSMANLI-ARAP GAZETECİNİN ANILARI Muhammed Kürd ALİ

Murat Özcan *

Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları, Muhammed Kürd ALİ, Çev, İbrahim Tüfekçi, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, 391 s.

Klasik Yayınlarının başlattığı Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarına dair hatırat, günlük ve seyahatnameleri içeren “*Arapların Gözüyle Osmanlı*” başlıklı dizinin üçüncü kitabı olan bu eser, Şamlı gazeteci ve kültür tarihçisi Muhammed Kürd Ali'nin, tamamı dört cilt olan hatıralarının ilk cildinin çevirisini kapsamaktadır.

Bu kitapta XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın ilk yarısında Şam ve Kahire gibi iki önemli şehirde özellikle de matbuat alanında etkili bir şahsiyet olan Muhammed Kürd Ali'nin; çocukluk ve yetişme yıllarından, gazetecilik ve yayıncılık hayatına, Cemal Paşa ile ilişkilerinden Arap milliyetçiliğine, dönemin önemli Arap ve Batılı şahsiyetlerinden yaptığı ilmi ve kültürel içerikli çalışmalara kadar birçok konuya dair hatıralarını bulmaktayız.

Kürd Ali mesleği gereği Osmanlı'nın son dönemindeki siyasî olayları yakından izlemiş, dönemin aydınlarının sergiledikleri Osmanlıcılık, Arap milliyetçiliği, Batıcılık gibi akımlar arasındaki çelişkili tutumlara bizzat tanık olmuş bir kişidir.

Yazar Arap vilayetlerinde ıslahat talep eden çevrelere yakın durmuş ve Araplar tarafından sıkça gündeme getirilen, İttihatçıların “Türkleştirme” (*tetrik*) siyasetine karşı tavrı almış olsa da, faaliyetlerini siyasî değil kültürel alanlara yoğunlaştırmıştır. Siyasî açıdan pragmatik bir tutum izleyen Muhammed Kürd Ali, hem II. Abdülhamit, hem de İttihatçılar zamanında doğduğu ve yetiştiği Şam'dan Mısır'a kaçmak zorunda kalmakla beraber, aynı zamanda Cemal Paşa'nın yakın çevresinden biri olarak onun himayesinden istifade etmiş, Suriye'nin Fransız mandası altında kaldığı yıllarda ise Fransızlarla beraber çalışmıştır. Yazar bir anısında şunları söyler:

Harb-i Umumi'den önce Fransız hâriciye görevlilerinden birinin, çıkartmakta olduğum el-Muktebes gazetesinin, kendi politikalarına uygun yayın yapması durumunda karşılıksız bırakılmayacağını söylemesi üzerine ona şöyle dedim:

“Türklerle aramızda dilden başka bir farkın olmadığını biliyorsunuzdur. Türklerle birlikteliğimiz Osmanlı dönemiyle başlamadı; Türkler bizimle Haçlı ordularına karşı omuz omuza çarpıştılar. Onların sayesinde sizleri Ortaçağda topraklarımızdan kovdular. İttihatçılar farklı unsurları dışlayınca Araplar onlara karşı mücadele verdiler. Çünkü Araplar dillerinden ve milliyetlerinden vazgeçmek istemiyorlar.

* Arş. Gör., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi A. B. D. (mozcan@gazi.edu.tr).

TANITIM

Tarihleriyle övünmekte, medeniyetlerini beğenmektedirler. Bizimle aynı ırk, medeniyet, dil ve dinden olmadığınızı hâlde sizinle birlikte olmamızı nasıl istersiniz?”

Fransız görevli teklifinde ısrar edince ona: “Biz ancak Osmanlılarla birlikte oluruz” dedim.

Muhammed Kürd Ali'nin gerek kendi gazetesi *el-Muktebes*'te, gerekse İttihatçıların Almanlarla beraber Şam'da çıkardığı *eş-Şark* gazetesinde 1916 Arap isyanına karşı tavır almış olması da siyasî açıdan Arap milliyetçiliğine yaklaşımı bakımından önemlidir. Osmanlı birliğine bağlı kalan Muhammed Kürd Ali bu birliği parçalama anlamına gelebilecek tekliflere -bunlar ister Batı şahsiyetlerinden, isterse Arap milliyetçilerinden gelsin- iltifat etmemiştir.

Kürd Ali siyasî açıdan böyle bir çizgi izlemekle birlikte, kültürel açıdan Arap milliyetçiliğinin olgunlaşmasında önemli etkilere sahiptir. Arapların siyasî bakımdan bağımsız olarak yaşayabilecek olgunluğa henüz sahip olmadığını düşünen Kürd Ali, 1952'lerden itibaren İstanbul'da öğrenim gören Arap öğrenciler tarafından kurulan cemiyetlerin genç üyelerini, kaçak olarak yaşadığı Kahire'den gönderdiği Arapça dergi ve gazetelerle desteklemiştir. Aynı zamanda sonradan yazacağı başta *Hitatu 'ş-Şâm* gibi eserleri ve Şam'daki Arap İlimler Akademisi, Kahire'deki Arap Dil Akademisi gibi kurumların oluşmasına yaptığı katkılarıyla da Arap dilinin, Arap kültür ve medeniyetinin öneminin vurgulanmasına ve Araplık bilincinin gelişmesine hizmet etmiştir.

Muhammed Kürd Ali, aslen Süleymaniyeli Kürt asıllı bir babanın ve Çerkez bir annenin oğludur. 1876'da Şam'da doğdu ve yetişti. İlköğreniminden sonra girdiği Askerî Rüştiyede Türkçe ve Fransızca öğrendi. On altı yaşından itibaren gazetecilikle uğraştı. Çeşitli nedenlerden dolayı kaçmak zorunda kaldığı Mısır'da birçok gazete çıkardı. 1906'dan itibaren aylık ilmî *el-Muktebes* dergisini ve 1908'de meşrutiyetin ilanından sonra da günlük siyasî *el-Muktebes* gazetesini çıkardı. 1916-1918 arasında İttihatçıların Almanlarla beraber Şam'da 690 sayı çıkardıkları *eş-Şark* gazetesinde görev aldı. Suriye'nin Fransız mandası altında bulunduğu dönemde altı yıl Millî Eğitim Bakanlığı yaptı. Arap dili, edebiyatı, tarihi ve medeniyeti üzerine çok sayıda eser kaleme alan Muhammed Kürd Ali 1953'te Şam'da vefat etmiştir.

Muhammed Kürd Ali'nin *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları* adlı eseri başlıca dört bölümden oluşmaktadır:

- 1- Çocukluk ve Yetişme Yıllarım,
- 2- Matbuat, Cemal Paşa ve Arap Milliyetçiliği,
- 3- Seyahatlerim, Suriye ve Mısır'dan Portreler,
- 4- Arap İlimler Akademisi ve Eserlerim.

Bir gazeteci olarak Kürd Ali'nin hatıraları, yakın tarihin satır aralarını ortaya çıkarırken kurgulanmış tarihin dışında bir perspektif sunmaktadır. Bu alanla ilgilenenlerin ilgiyle okuyacakları bir eserdir.

TANITIM

TÜRKLERİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA HİZMETLERİ “Hilafet Ülkeleri”

Prof. Dr. Zekeriya KİTAPÇI

Murat ÖZCAN*

Hilafet Ülkelerinde Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri, Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı, Yedikubbe Yayınları, Konya 2004, 276 s.

Prof. Dr. Zekeriya KİTAPÇI (Ph. D. Karaçi Üniv. Pakistan ve Assot. Prof. Jos. Üniv. Nijerya)’nın 1967 yılında Pakistan Karaçi Üniversitesinde “et-Türk fi Müellefât el-Câhiz-Câhiz’in Eserlerinde Türkler” adlı doktora çalışmasını yaptığı sırada, kendisinden bir konferansta; “Türklerin Arap dili ve edebiyatının gelişmesine yaptıkları hizmetler” konusunda konuşma yapması istenir. İşte bu konuşmasının ardından gönlünü bir kor gibi yakıp tutuşturan bu ateşi ve hizmet azmini titiz bir çalışmanın ardından 2004 yılında Türk okuyucularına sunmuştur.

Arapça; bir kültür dili olarak, Türkçe ve Farsça gibi, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine hizmet eden en büyük ilim ve bilim dillerinden birisidir.

Müslüman âlimler etnik kökeni ne olursa olsun, Arapçayı; ilâhî ve “Rabbî” bir dil olarak görmüşler, çoğu hâlde kendi dillerinden çok daha fazla ona önem vermişler, onun eğitim ve öğretimini her şeyin üstünde kutsal bir görev olarak bilmişlerdir. Arapçaya böylesine önem veren, ona “Rabbî” bir dil olarak en büyük saygıyı gösteren, onun gelişme ve genişlemesine en büyük hizmeti edenler, hiç şüphesiz Türkler olmuşlardır.

İslâm dininin Turan yurdu ve Orta Asya’ya doğru ilahî yolculuğu uzun sürmüş, Türkler üç asır sonra onunla tanışabilmişlerdir. Arap dilinin gelişmesi için ilk hizmet yarışını Araplar başlatmışlarsa da, daha sonra bu hizmet yarışına Farslar ve Türkler de katılmışlardır. Ne var ki, İslâm’ın yüce gayelerine hizmet etmek ve siyasî hakimiyet bayrağını dalgalandırmak şerefi daha sonra Türklere geçtiği ve böyle uzun asırlar devam ettiği gibi, Arap dili ve edebiyatının gelişmesine hizmet etmek ve onun yüce bayrağını dalgalandırmak şerefi de her milletten ziyade Türklere nasip olmuş, diğer milletlerden çok daha büyük, çok daha etkin bu dilin gelişme, büyüme ve genişlemesine hizmette bulunmuşlardır.

Hilafet ülkelerine büyük kabileler hâlinde gelen Türkler; Basra, Şam, Bağdat, Kahire gibi büyük din ve kültür merkezlerine yerleşmişlerdir. Bu şehirlere yerleşen Türkler arasından büyük ilim ve kültür adamları yetişmiş, Arap dili ve edebiyatı alimleri, fesahat, belagat otoriteleri çıkmıştır.

Arap dili ve edebiyatı alanında bir ekol olan Türk âlimi ez-Zemahşeri hac için Mekke’ye geldiğinde Araplara meydan okuyarak şöyle demiştir;

* Arş. Gör., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi A. B. D. (mozcan@gazi.edu.tr).

TANITIM

“Ey Araplar geliniz, dilinizi biz Türklerden öğreniniz.”

Gerçekte Türklerin “Arap Dili ve Edebiyatı”nın gelişmesi, dal budak sarması, “İslâm kültür ve medeniyeti”nin yücelmesi yolunda yaptıkları hizmetlerin iki ana eksen etrafında yoğunlaştığı görülmektedir:

Birincisi: İslâm’ın en erken devirlerinden itibaren Arap şehirleri ve hilafet ülkelerine gelen Türklerin Arapçaya duyduğu imânî ilgi ve bu manada Arap dilinin sarf, nahiv, fesahat, belagat vs. gibi lisanî ilimlerin bütünüyle gelişmesi ve yücelmesi yolunda yaptıkları baş döndürücü hizmetlerdir.

İkincisi ise; Turan yurdu, Orta Asya, Ceyhun nehrinden Çin Seddine kadar yayılan bu geniş mekân ve coğrafi iklimlerde, bir diğer ifade ile Harzem, Kaşgar, Farab, Buhara ve Semerkand gibi eski din, kültür ve medeniyet merkezlerinde Müslüman Türklerin Arap dilinin gelişmesi, dolayısıyla bir kültür ve medeniyet hâline gelmesi yolunda yaptıkları küllî hizmetlerdir.

Prof. Dr. Zekeriya KİTAPÇI’nın *Hilafet Ülkelerinde Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri* adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır:

- 1- Emeviler Devrinde Arap Şehirlerindeki İlk Türkler ve Onların Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesine Yaptıkları Büyük Hizmetler.
- 2- Abbasiler Devri Hilafet Ülkelerinde Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Emegi Geçen İlk Türkler.
- 3- Türk Hanedan ve Kültür Ailesi Sulfiler-Sulfilerin Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesine Yaptıkları Hizmetler.
- 4- Hilafet Camiası Arap Dili ve Edebiyatında Türk Varlığının Yeni Temsilcileri.

Yazarın, İslâm dünyasına katkısı bulunan Türkler hakkında yayınlanmış diğer çalışmaları da şunlardır:

- *et-Türk fi Mü’ellefât el-Câhiz*, Beyrut, 1972.
- “Ummehâtu’l-Hulefa min Cevâri’l-Etrâk”, *Mecelletu Mecmûati’l-Lugati’l-‘Arabiye*, Dimeşk, 1972.
- *Ortadoğu Türk Askeri Varlığının İlk Zuhurları*, İstanbul, 1987.
- *Örnek Bir Türk Anası Şağab Hatun*, İstanbul, 1991.
- *Milli Tarih ve Kültür Davamızın Meseleleri*, İstanbul, 1993.
- *Orta Asya’da İslamiyet’in Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994.
- *Saadet Asrında Türkler*, Konya, 1994.
- *Abbâsi Hilafetinde Selçuklu Hatunları ve Türk Sultanları*, Konya, 1994.
- *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları*, Konya, 1995.
- *Türk Boyları Arasında İslâm Hidâyet Fırtınası*, Konya, 2000.
- *Türkistan’ın Araplar Tarafından Fethi*, İstanbul, 2000.

TANITIM

- *Yeni İslâm Tarihi ve Türkler*, Konya, 2000.
- *Peygamber'in Hadislerinde Türkler*, Konya, 2004.
- *İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları*, Konya, 2004.
- *Doğu Türkistan ve Uygurlar Arasında İslâmiyet*, Konya, 2004.
- "The First Challenge of The Turks Against the Arabs According to the Narrations of et-Tabari", *Tarih Dergisi*, İstanbul, 1970, No. XXXII.
- "Arap Şehirlerine Yerleştirilen İlk Türkler", *Türk Kültürü*, 1972, No. 112.
- "Sosyal, Siyasî ve Dini Yönleri İle İslâmî Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan", *Diyanet Dergisi*, XVIII, Ankara 1978.
- "el-Câhizu ve'l-Etrâk", *Mecelle el-Arabî*, Kuveyt, June, 1981, No. 271
- "Orta Asya Arap Fetihlerinin Sosyal ve Dini Karakteri", *Türk D. Ar.*, No: 33, İstanbul, 1984. "The Early Turks in the Muslim Countries", *Tayyip Okiç Armağanı*, Ankara, 1987.
- "Dini, Tarihi ve Edebî Eserlerde Türklere Dokunmayınız Hadisi", *Selçuk Üni., Eğt. Fak. Dergisi*, 1989, No:3, s. 39-63.
- "Abbâsilerin Gelişme ve Yükselme Devrinde Türkistan'da İslâmiyet", *T. Der.*, 2001, Sayı: 133, s. 9-23.

Türk milletinin İslam kültür ve medeniyeti, özellikle de Arap dili ve edebiyatının gelişmesindeki yerini öğrenmek isteyenler, bu eseri mutlaka okumalıdır.