

NÜSŞA

YIL: VI
SAYI: 23
GÜZ 2006

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Musa Yıldız

Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim

Muhammed Yunûs el-Huseynî / Eyyüp tanrıverdi

Arap Düşünce Tarihinin Ölümsüz Eseri: İbnu'n-Nedîm'in el-Fihrist'i

Zafer Kızılkı

Sîbeveyhî'nin "El-Kitâb"ında Belâgat Biliminin Temelleri

Ali Bulut

İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri

Faruk Çiftçi

Ebu'l-'Atâhiyye'nin Şiirlerinde Zühd Anlayışı

Muhammed Sevâî / Mehmet Yavuz

Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın Bazı Müsteşrikler ve Çeviri Problemleriyle

İlgili Görüşleri

Fatma Betül Hoşgör

Modern Arap Edebiyatında Otobiyografiye Bir örnek

Mehmet Yalar

Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı

Sait Uylaş

Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi'nin Kur'an'a Dâir Bir Risalesi

Durmuş Bulgur

Urduca Gazel Geleneğinin Mütefekkir ve Sufi Şairi Seyyid Hâce Mîr Derd

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: VI, Sayı/Issue: 23, Güz/Autumn 2006

Nüsha

Yıl: 6, Sayı: 23, Güz 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

ANKARA 2006

SUNUŞ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, elinizdeki bu 23. sayısıyla altıncı yılını tamamlamış durumdadır. Altı yıl demek dile kolay, ancak 23 adet dergiyi ölkemiz şartlarında çıkarmak ise o kadar kolay olmasa gerektir. Bunun arkasında yayın ve danışma kurulları ile redaksiyon işini üstlenen değerli hocalarımızın emekleri vardır. Bu açıdan emeği geçen herkese şükranlarımızı her zaman arz etmemizin desteği artıracağına bilincindeyiz. Bu güne kadar dergimizde yayınlanan makaleler alanlarında birer boşluğu dolduran ya da alanlarına katkıda bulunan türden olmuştur. Öte yandan genç araştırmacılarımıza kariyer basamaklarını teker teker çıkarken birer ayna mesabesinde görev ifa etmiştir.

Dergimizin yirmi üçüncü sayısı, Arap, Fars dilleri ve edebiyatları ile ilgili on makaleden oluşuyor. Bu makalelerin de şu ana kadar olduğu gibi alanlarında ölkemiz bilim dünyasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Yirmi dördüncü sayıda yeniden buluşmak temennisiyle.

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan yılda en az iki 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. **Elektronik mektup 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 kelimeden 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 karakterlerle 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

Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim7

Muhammed Yunûs el-Huseynî / Eyyüp tanrıverdi

Arap Düşünce Tarihinin Ölümsüz Eseri: İbnu'n-Nedîm'in el-Fihrist'i39

Zafer Kızılkı

Sîbeveyhî'nin "El-Kitâb"ında Belâgat Biliminin Temelleri 49

Ali Bulut

İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri 61

Faruk Çiftçi

Ebu'l-'Atâhiyye'nin Şiirlerinde Zühd Anlayışı 75

Muhammed Sevâî / Mehmet Yavuz

Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın Bazı Müsteşrikler ve Çeviri Problemleriyle İlgili Görüşleri 97

Fatma Betül Hoşgör

Modern Arap Edebiyatında Otobiyografiye Bir örnek: Cebâr İbrâhîm Cebâr'nın *Şâri'ü'l-Emîrât* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme 117

Mehmet Yalar

Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı 131

Sait Uylaş

Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi'nin Kur'an'a Dâir Bir Risalesi 147

Durmuş Bulgur

Urduca Gazel Geleneğinin Mütefekkir ve Sufî Şairi Seyyid Hâce Mîr Derd157

Musa Yıldız

Arapların Gözüyle Osmanlı" Biz Osmanlı'ya Nasıl İsyân Ettik? Kral Abdullah Tanıtım) 181

Musa Yıldız

Oğluma Mektuplar (Tanıtım) 183

Yeşim Ferendeci

Dr. Seong Ju KİM, Dr. Mahmut Ertan GÖKMEN: *Korece Dilbilgisi* (Tanıtım) 185

CONTENTS

Musa Yıldız	
Reciprocal Interaction Between Arabic and Turkish	7
Muhammed Yunûs el-Huseynî / Eyyüp tanrıverdi	
al-Fihrist of Ibn al-Nadim	39
Zafer Kızılkı	
The Bases of Rhetoric Study in “al-Kitāb” by Sībawayhi	49
Ali Bulut	
The Critiques of İbn Mada towards the Theory of ‘Âmil in the Arabic Language	61
Faruk Çiftçi	
The Piety in Poems of Abu al-‘Atâhiya	75
Muhammed Sevâî / Mehmet Yavuz	
Ahmad Faris al-Shidyāq’s Opinions on some Orientalist and The Problems of Traslation	97
Fatma Betül Hoşgör	
An Example of Authobiography in Modern Arabic Literature: A Study on Jabra İbrahim Jabra’s Authobiography named Shāriu’l Amīrāt	117
Mehmet Yalar	
The Social Background of The Pre-İslamic Period’s (Cahiliyye’s) Poem in the Light of its Conceptual and Historical Essence	131
Sait Uylaş	
A Book of Kadızâde Mehmed Efendi on Qor’an	147
Durmuş Bulgur	
Syed Hvacah Mîr Dard Philosopher and Sufi Poet of Urdu Ghazal	157
Musa Yıldız	
The Ottoman from the Eyes of Arabs: How we rose against Ottoman? King Abdullah	181
Musa Yıldız	
Letters to My Son	183
Yeşim Ferendeci	
Dr. Seong Ju KİM, Dr. Mahmut Ertan GÖKMEN: Korean Grammar (Tanıtım)	185

التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية*

Musa Yıldız**

الملخص: هذا البحث يتحدث عن التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية وعن التاريخ المشترك بين الأتراك والعرب وتأثير اللغة العربية في اللغة التركية. في نهاية هذا البحث تمت إضافة الكلمات التركية التي أصلها عربية الموجودة في سلسلة "تعليم اللغة التركية للأجانب" التي تم تأليفها من قبل مركز تعليم اللغة التركية لجامعة غازي. الكلمات المفتاح: اللغة التركية، اللغة العربية، الأتراك، العرب، التأثير المتبادل.

Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim

Özet: Bu çalışmada, Türkçe ile Arapçanın karşılıklı etkileşimi, Türklerle Arapların ortak tarihi ve Arapçanın Türkçe üzerindeki etkisi incelenecektir. Çalışmanın sonunda, Gazi Üniversitesi, TÖMER'de okutulan *Yabancılar İçin Türkçe* adlı seride yer alan Arapça adlı kelimeler örnek olarak alfabetik olarak sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Türkler, Araplar, karşılıklı etkileşim.

Reciprocal Interaction Between Arabic and Turkish

Abstract: In this work; the reciprocal interaction between Turkish and Arabic, the common history of Turks and Arabs and also the influence of Arabic on Turkish will be worked. At the end of the study; the list of the words whose origin are Arabic in the book series of The Turkish for Foreigners that is read in Gazi University TÖMER (Turkish Teaching Center) is given.

Keywords: Turkish, Arabic, Turks, Arabs, Reciprocal Interaction.

* Bu çalışma, 25-27 Nisan 2005 tarihleri arasında Şam/Suriye'de Şam Üniversitesi tarafından düzenlenen, *Bilâdu's-Şâm ve Türkiye/Alâkât Civâr ve Menâbi' Hadâriyye Muştereke (Bilâdu's-Şâm ve Türkiye/Komşuluk İlişkileri ve Ortak Medeniyetin Kaynakları)* Uluslar arası Sempozyumunda sunulan bildirin makaleye dönüştürülmüş hâlidir.

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

TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI ETKİLEŞİM

أرغب في هذا البحث أن أقدم المعلومات عن "التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية". ولكنني أودّ أن أعرض أولاً معلومات موجزة عن التاريخ المشترك بين الأتراك والعرب وتأثير اللغة العربية في اللغة التركية.

يرجع أول اتصال بين العرب المسلمين والأتراك إلى ما بعد القضاء على الدولة الساسانية في معركتي القادسية ونهاوند سنة 641 م، ولاسيما بعد أن أصبحت الحدود الإيرانية مفتوحة أمام العرب المسلمين، الذين ما لبثوا أن فتحوا إيران وأصبحوا على شواطئ بحر "جیحون" وذلك في الوقت الذي كانت القوات الإسلامية تلاحق الإمبراطور الساساني الأخير¹. وعلى شواطئ هذا النهر واجه العرب المسلمون الأتراك. فإن المواجهة بين المسلمين وبين الأتراك لم تتعدّ بعض الحركات والمناوشات على الحدود حتى بداية القرن الثامن، حيث نظّم ولاة بني أمية وقوادهم (ابتداء من عبید الله بن زياد وإلى معاوية على خراسان حتى قتيبة بن مسلم) سلسلة من الهجمات على تجمّعات الأتراك في ما وراء النهر. وقد تمكّنوا فيها من تحقيق عدد من الانتصارات عليهم.

غير أن هذه العمليات الحربية بين القوات العربية الإسلامية وبين الأتراك والتي استمرت أكثر من نصف قرن، لم تبلغ وضع حرب شام لة بين الطرفين كمعركتي "اليرموك" و"القادسية". ذلك لأن الأتراك بدأوا بالدخول في الدين الجديد منذ أول معركة، غير أن دخولهم في الإسلام لم يكن في مرحلة واحدة، بل تحقّق على شكل مراحل استمرّت سنوات طويلة. والحقيقة أن الإسلام لم يجد صعوبة في الانتشار بين الأتراك، لأن هناك جوانب كثيرة للدين الإسلامي تنسجم مع المعتقدات الدينية القديمة للأتراك، إذ كانوا ومنذ زمن بعيد يؤمنون بالتوحيد وبالآخرة وبخلود الروح ويقدمون القرابين لله، كما أن المبادئ الأخلاقية التي أقرّها الإسلام تنسجم مع مفهوم الشجاعة التركية. وكان الجهد يعزّز مفهوم الفتوحات عند الأتراك، فأصبحوا بعد فترة وجيزة إلى جانب العرب المسلمين يحملون راية الإسلام في أواسط آسيا ويدعون بني ج لدتهم إلى الدين الخفيف وأسّسوا دولا إسلامية منها: الدولة القرّة خانية (840-1212) والدولة الغزنوية (963-1186) والدولة السلجوقية (1092-1307) والدولة الخوارزمية

(1097-1231) والدولة المملوكية (1250-1517) والدولة العثمانية (1299-1922).

كان انتشار الإسلام بين الأتراك فاتحة عهدٍ جديدٍ في حياتهم الثقافية والاجتماعية، وقد تأثروا تأثراً كبيراً بالثقافة العربية الإسلامية حتى أخذوا يتعدون شيئاً فشيئاً عن ثقافتهم القومية. وكان لتبنيهم الحروف العربية في كتابة اللغة التركية أبرز الأثر في انتقال الكثير من الألفاظ العربية والفارسية وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم الإسلامية إلى اللغة التركية. وقد بلغ بهم الحد إلى أنهم كانوا يقوّمون جودة الكتابة في النصوص بما تتضمن هذه النصوص من مفردات أو تراكيب عربية من القرن العاشر حتى بداية القرن العشرين، أي ما يقارب ألف سنة. وقد ظلّت هذه الحروف متداولة عندهم إلى جانب الحروف الأويغورية مدة من الزمن، إلا أن الأويغورية لم تتمكّن من أن تستمرّ أمام الحروف العربية التي ما لبثت أن حلّت محلها وأصبحت الحروف العامة للأتراك في نفس الوقت. وإن الأتراك استعملوا "الأبجدية الأورخونية" قبل الحروف الأويغورية التي كانت معروفة لدى دولة الأتراك الأزرقّة (كوك تورك) حيث استعملوها في كتابة المسلات الأورخونية، وكانت تتألف من 38 حرفاً وتُكتب من فوق إلى الأسفل ومن اليمين إلى اليسار² وقد استعمل الأتراك هذه الأبجدية الأويغورية من القرن السادس ق. م. وحتى القرن السادس الميلادي حيث حلّت محلها الأبجدية الأويغورية المؤلفة من 14 حرفاً، والمكتوبة بأسلوب الكتابة الأورخونية أيضاً، وهي مقبسة من الأبجدية "السريانية-النسطورية" التي انتقلت إلى الأتراك بواسطة الرهبان النساطرة³.

إنّ تبني الأتراك الحروف العربية رافق هذخول المفردات والتراكيب اللغوية العربية والفارسية إلى اللغة التركية. وكان قسمٌ من هذه المفردات عبارةً عن مصطلحات وتعابير وألفاظ متعلقة بالعلوم الإسلامية التي اقتضت الضرورة معرفتها من قبل الأتراك بعد قبولهم الإسلام ديناً لهم. أما القسم الأكبر من الألفاظ العربية والفارسية الدخيلة إلى اللغة التركية فهي تلك الألفاظ التي تبنتها الطبقة العليا المثقفة وكانت بعض مرادفاتاً موجودة في اللغة التركية. وأدّت إلى تكوين "لغة كتابة خاصة" تميّزت بابتعادها شيئاً فشيئاً عن لغة العوام، وأدّت بالتالي إلى ولادة اللغة العثمانية⁴ التي تتكوّن من اللغات التركية والعربية والفارسية.

TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI ETKİLEŞİM

وقد أضاف الأتراك إلى الأبجدية العربية ذات الـ 28 حرفاً، الحروف الفارسية الأربعة: الباء (پ) والجيم (چ) والزاي (ژ) والكاف (گ) والحرفين التركيين: الكاف نوبي (الكاف الصماء) والهاء الرسمية (هـ) ليكون عدد حروف الأبجدية التركية ذات الجذور العربية مؤلفة من 34 حرفاً، وهي الأبجدية التي أُطلق عليها فيما بعد الأبجدية العثمانية⁵. وعندما بدأ عهد التنظيمات (1830-1877) الذي كان يستهدف إلحاق الدولة العثمانية -من الناحية التنظيمية والقانونية على الأقل- بركب الحضارة الأوروبية، نشأ أدب التنظيمات (1865-1895) الذي بدأ وكأنه يستلهم الأدب الأوروبي الغربي في النتاجات الأدبية الجديدة التي تولت نشرها جريدة "ترجمان أحوال" لصاحبها "شناسي أفندي" بالتعاون مع مجموعة من المثقفين الأتراك المتأثرين بالأدب الأوروبي. وفي فترة الانقلاب العثماني بعد عام 1908 قد شهدت دخول الاصطلاحات الاجتماعية والفلسفية إلى اللغة التركية، إلا أن الجيل العثماني الجديد، الذي لم يكن يُتقن اللغة العربية، بدأ باستعمال الألفاظ الفرنسية التي لا يوجد ما يُقابلها في العربية والتركية. فأضحت الحاجة شديدة إلى إعداد معجم تركي يضم الألفاظ العثمانية المتداولة في عالم الثقافة والأدب، فقام الشاعر المعروف "معلم ناجي" بتأليف معجمه ناجي لغتي الذي كانت حصة الألفاظ العربية فيه خمسة آلاف كلمة من مجموع 18000 كلمة يتضمنها المعجم المذكور. وكان الباحث والمؤرخ التركي "شمس الدين سامي" قد طبع في عام 1900 معجمه الذائع الصيت قاموس تركي بعد أن جمع فيه 31 ألف كلمة، من بينها 13 ألف لفظة عربية. كما وجدنا في معجم مكمل عثمانلي لغتي الذي ألفه علي نظمي ورشاد فائق عام 1901، 15 ألف لفظة عربية من مجموع 25 ألف كلمة تضمنها المعجم المذكور.

وإذا كانت هذه المعاجم العثمانية تؤكد بوضوح مدى تأثير اللغة العربية في اللغة التركية بحيث استطاعت حرق القاعدة المعروفة بسيادة لغة الأقوام السائدة سياسياً، لأن الألفاظ العربية كانت تؤلف حوالي 30 بالمائة من مجموع الألفاظ المتداولة في اللغة العثمانية. وعلى رغم قيام الأتراك باستبدال الأبجدية العربية المستعملة في كتاباتهم حتى عام 1928 بالأبجدية اللاتينية، حيث إننا وجدنا في المعجم العثماني التركي الكبير

الذي ألفه "مصطفى نهاد أوزون" عام 1952، ان هناك حوالي ثمانية عشر ألف لفظة عربية من مجموع أربعين ألف كلمة يتضمنها المعجم المذكور . كما بلغ مجموع الألفاظ العربية في المعجم العثماني- التركي لفريد دوهللي أوغلو المطبوع عام 1970 حوالي عشرين ألف لفظة من مجموع الخمسين ألف لفظة العثمانية التي تناوها القاموس المذكور، بينما لاتقل نسبة الألفاظ العربية المدرجة في الطبعة السادسة من المعجم التركي- التركي المطبوع عام 1974 عن 20 بالمائة من الكلمات المدرجة فيه. ولكن هذه النسبة بدأت تقلّ بعد الثمانينات حتى وصلت في الطبعة الأخيرة للمعجم التركي- التركي الصادر عن مجمع اللغة التركية (Türk Dil Kurumu) عام 1988 إلى حوالي 13 بالمائة من مجموع الألفاظ التي تتضمنها نتيجة قيام لغة الإعلام التركي باستعمال الألفاظ الأجنبية، ولاسيما الإنجليزية منها بدلا عن العربية⁶.

إن لكل لغة من لغات البشر نسقا معينا في تر تيب الكلام يلتزمه الكتاب فيما يكتبونه والمتكلمون في أحاديثهم . وبالتالي للتركية نسق معين وللعربية نسق معين خاص بها. ونتمي اللغة التركية إلى مجموعة لغات الأورال-ألتي وأنما من اللغات الالتصاقية من ناحية البناء . إذ أن صياغة الكلمة فيها تتم بإضافة لواحق خاصة إلى جذر الفعل أو الاسم. وهذا الجذر يبقى ثابتا دون تغيير، وجدير بالإشارة أن اللغة التركية تُكتب كما تُلفظ وتُلفظ كما تُكتب وأما اللغة العربية من اللغات الحامية- السامية ومن اللغات المتصرفة من ناحية البناء.

أما الحروف المستعملة في كتابة اللغة التركية فهي ذات أصل لاتيني تم تبنيها في سنة 1928 لتحل محل الحروف العربية. تتكوّن الحروف التركية من تسعة وعشرين حرفاً ومنها واحد وعشرون حرفا صحيحا أو حرفا صامتا وثمانية حروف معتلة أو حروف صوتية ومقابل هذا يوجد في اللغة العربية ثمانية وعشرون حرفا وكل هذه الحروف حروف صامتا وتصوّتها الحركات أو الأشكال. وأما في اللغة العربية يوجد بعض الحروف مثل الاء والحاء والحاء والذال والضاد والظاء والعين لا توجد في اللغة التركية وأيضا يوجد في اللغة التركية بعض الحروف مثل /ç /g /ı /ö /j /p /ü التي لا توجد في اللغة العربية.

TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI ETKİLEŞİM

لقد اخ تراث لي مصدرا أساسيا لهذا البحث "سلسلة اللغة التركية للأجانب" ⁷ لمكوّنة من جزأين. نتابع هذا السلسلة في مركز تعليم اللغة التركية بجامعة غازي التي أعمل فيها. وقد رصدت في الجزأين للكتاب المقرر 687 كلمة أصلها عربي. وإن مجموع الكلمات الموجودة في هذين الجزأين 5000 كلمة تقريبا وهذا يدلّ على أن 14 في المائة من الكلمات الموجودة في هذين الجزأين من اللغة العربية وقد أحصيتُ هذه الكلمات في نهاية هذا البحث في قائمة حسب الترتيب الأبجدي العربي وأشرت إلى معاني الكلمات التي تُستعمل بمعان مختلفة في اللغة التركية أيضا وظللتُ الكلمات العربية التي تغيرت دلالتها في اللغة التركية ومن الممكن أن نصنّف الكلمات العربية الموجودة في هذين الجزأين من "سلسلة اللغة التركية للأجانب" إلى قسمين أساسيين هي:

1- ما لم يتغير لفظها ولا معناها مثل كلمة مرحبا، خبر، كتاب، دفتر، قلم،

لطفًا، فحجان، طبق، حرف، مهندس، تمام، جامع، درس، إنسان، بقال.

2- بما تغير معناها دون لفظها مثل كلمة آدم بمعنى رجل، دائرة بمعنى شقة،

صحة بمعنى تحدّث، فقرة بمعنى نكتة، حيران بمعنى مفتون، مساعدة بمعنى إذن، شرقي بمعنى أغنية، صنف بمعنى صف، مِلّية بمعنى جنسية، مسافر بمعنى ضيف، حظّ بمعنى تلذّد، حُجرة بمعنى خلية، إشغال بمعنى احتلال، مُركّب بمعنى جبر، ساكن بمعنى هادئ ⁸.

أول من أشار إلى التأثير المتبادل بين اللغة العثمانية التركية واللغة العربية هو الشاعر

العراقي معروف الرصافي (1875-1945) وهو غني عن التعريف وقد عاش في استانبول سنوات طويلة ⁹ وأصبح نائبا في مجلس المبعوثان العثماني وبالتالي كان يجيد اللغة التركية إجادة تامة. إن الرصافي كان لا يعارض تعريب الكلمات الأجنبية بل يدعو إليه، إلا أنه كان يعارض أشد الاعتراض استعمال الكتاب العرب الألفاظ التي استخدمت من قبل العثمانيين ولا سيما تلك التي لا تتماشى مع القواعد العربية. فألّف كتابا سماه دفع المحنة في ارتضاخ اللكنة حاول فيه تنبيه أبناء قومه إلى ذلك وقد طبعه في استانبول بمطبعة "صداي ملت" سنة 1331 هـ على نفقة إدارة مجلة "لسان العرب" التي كان يصدرها في استانبول أحمد عزّت الأعظمي.

إن الرصافي جمع في كتابه المذكور 411 كلمة عربية مستعملة في اللغة التركية
وقسمها إلى خمسة أقسام وهي:

- 1 ما لم يغيروا لفظه ولا معناه،
- 2 ما غيروا لفظه ومعناه،
- 3 ما غيروا لفظه دون معناه،
- 4 ما غيروا معناه دون لفظه
- 5 ما وضعوه من عند أنفسهم قياسا على القواعد العربية وليس هو من كلام العرب.

وهو يقول في تمهيد كتابه¹⁰ "ولعمري أن الترك لو تيسر لهم تجريح لغتهم عما سوى التركية لخدموا اللغة العربية بذلك خدمة جلييلة يجب لهم بها الشكر على العرب فإننا نرى العرب اليوم حتى كُتِّبَهم يرتضخون اللكنة وينطقون بالهجنة في كلامهم وفي كتاباتهم، ولم يأتهم ذلك الا من استعمال الترك كثيرا من الكلمات العربية في اللسان العثماني استعمالا غير منطبق على اللهجة العربية ويستعملون كثيرا منها أيضا بغير معانيها في لسان العرب . ولا شك أن الترك لكثرة اختلاطهم بالعرب قد أثروا في لسانهم تأثيرا عمّت به العجمة فشملت منهم الخاصة والعامة . وليس ذلك بعجيب فإن العرب يسمعون في كل يوم كلامهم ويقرأون كتبهم وجرائدهم فيأخذون الكلمات العربية من لسانهم ويستعملونها من حيث لا يشعرون في المعاني التي يعيها الترك منها."

ومعظم أسماء الأولاد والبنات في اللغة التركية أسماء عربية مازالت مستعملة في اللغة التركية الحديثة مثل عبدالله، مراد، علي، أحمد، عباس، ليلي، عائشة، فاطمة، زهراء، عذراء وما شابه ذلك.

ويوجد أيضا في هذا الكتاب الكلمات التركية التي تُستعمل حاليا في لهجة سوريا الشقيقة بنفس المعنى . واضرب لكم مثلا كلمة أودة (غرفة)، بشكير (منشفة)، باطة (فأس)، جوزلك (نظارة)، دوغري (مباشرة)، طبنجة (مسدس)، طاووق (دجاج)، عيران (لبن رائب)، قراكون (مخفر)، يابراق (ورق). وبالإضافة إلى هذه الكلمات التركية دخلت لاحقة -جي - التي تشتق بها أسماء المهن إلى اللهجة السورية مثل أُوْنَطْجِي، بُندُقجِي،

TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI ETKİLEŞİM

خُلُوَانجِي، خُضَارَجِي، شَرِبْتَجِي، كَهْرَبَجِي، مَشْكَلَجِي، مَصْلَحَجِي، مِدْفَعَجِي، مَحْمَلَجِي .
لقد دخل مثل هذه الكلمات إلى اللهجة السورية من خلال حياتنا المشتركة طوال أربعة
قرون مع الشعب الذين عاشوا في منطقة بلاد الشام ومازالت هذه الكلمات تحتفظ
بمكانتها في الثقافة المحلية.

وغير ذلك تولت اللغة التركية دور الوساطة بانتقال كلمات من مختلف اللغات إلى
العربية. وقد دخلت عبارات فرنسية وفارسية كثيرة إلى العربية عن طريق التركية . وحررت
على بعض هذه الكلمات تغييرات صوتية ومعنوية ولهذا السبب يمكننا أن نتناول هذه
الكلمات أيضا في إطار الكلمات الدخيلة من التركية إلى العربية¹¹.

ويوجد أيضا تعبيرات وأمثال مشابهة تستعمل في نفس السياق مثل الجار قبل
الدار (Ev alma komşu al)، حماتك تحبك (Kaynanan seni seviyor)، عذرک أكبر
من ذنبك (Özrün kabahatinden büyük)، ذنبك على جنبك (Günahın boynuna)،
تمخض الجبل فولد فأراً (Dağ fare doğurdu)، من الحبة يعمل قبة (Habbeyi kubbe)
(yapmak)، جاء من البرية وأخذ الأُولية (Dağdan gelen bağdakini kovdu)،
خطيئته/ذنبه في رقبتنا جميعا (Günahı hepimizin boynuna)، دخل من أذن وخرج من
أخرى (Bir dediği Bir kulaktan girdi, öbür kulaktan çıktı)، كلمته لا تصير اثنتين (Bir dediği
iki olmaz)، طلع الشُّعر على لساني (Dilimde tüy bitti).

ومن جانب آخر، كتب زميلنا من جامعة غازي بأنقرة د . جهان آر آقچاي
(Cihaner Akçay) مقالة عن الكلمات التركية الموجودة في روايات الأديب السوري
المشهور حنا مينة (1924-) . وقد عدّ في بحثه 325 كلمة تركية أو ذات أصل
أجنبي ولكنها دخلت إلى اللهجة السورية عن طريق اللغة التركية و 31 مصطلحا تركيا
في 22 رواية لحنا مينة¹².

وأخيرا ليس آخرا يوجد تفاعل قوي أو تأثير متبادل بين اللغة التركية واللغة العربية
لأسباب تاريخية ودينية واجتماعية . وخلاصة القول إن اللغة التركية تأثرت كثيرا باللغة
العربية الفصحى وقد انعكست هذه الآثار الإيجابية على متعلمي اللغة التركية للعرب .
لأن الطلاب العرب يبدؤون تعلم اللغة التركية وعندهم رصيد كبير من الكلمات التركية

ذات الأصل العربي . ومن جانب آخر يوجد كثير من الكلمات التركية في اللهجات المحلية بالبلاد العربية. وهذا الاختلاط والتفاعل يدلان على أن الأتراك والعرب روحان في جسد واحد.

- ¹ لمزيد من التفاصيل حول أول اتصال للعرب بالأتراك أنظر : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المجلد السادس، ص 167؛ المجلد الثامن ص 267.
- ² كارل بروكلمان: الامبراطورية الإسلامية وانحلالها (ترجمة نبيه فارس ومنير البلعكي)، بيروت 1956، ص 277.
- ³ محمد فؤاد كوبريلي: تركيا تاريخي، استانبول 1924، ص 45.
- ⁴ فاضل بيات : "الرصافي : اعتراضات على استخدام العثمانيين للمفردات العربية"، مجلة البيان، المجلد الاول، العدد الرابع، حريف 1998، ص . 25-27؛ نفس المؤلف : دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني (رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية)، دار المدار الإسلامي، لبنان 2003 ولمزيد من المعلومات حول العلاقات التركية- العربية أنظر : فاروق عمر فوزي، ذلتك والخلافة العباسية : نظرة جديدة إلى العصر العباسي الثاني "، عالم الفكر، عدد 6، الأردن 1972، ص 104-107؛ جلال عبد الله معوض، صناعة القرار في تركيا والعلاقات العربية التركية ، بيروت 1988؛ حقي دورسون، "التطور التاريخي للعلاقات التركية العربية"، دراسات في الأدب والتاريخ التركي المصري (ترجمة: صالح سعداوي)، القاهرة 1989، ص 37-59؛ العلاقات العربية- التركية، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، الجزء الأول 1991، الجزء الثاني 1993؛ فيليب روبنس، تركيا والشرق الأوسط (ترجمة: ميخائيل نجم خوري)، قبرص 1993؛ العلاقات العربية التركية : حوار مستقبلي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995؛ سيار الجميل، العرب والأتراك: الانبعاث والتحديث، بيروت 1997؛ ابراهيم الداقوقي : صورة العرب لدى الأتراك ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998؛ نفس المؤلف: صورة الأتراك لدى العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001؛ ولمزيد من المعلومات حول العلاقات بين تركيا وسوريا انظر : يوسف ابراهيم الجهماوي وسالار أوسي، تركيا وسوريا، دار حوران، دمشق 1999.
- ⁵ ابراهيم الداقوقي : "التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني"، الحياة الاجتماعية في الولايات العربية في العهد العثماني، ج2، تونس 1988، ج1، ص 343.
- ⁶ ابراهيم الداقوقي: صورة العرب لدى الأتراك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 17-22.

TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI ETKİLEŞİM

- ⁷ *Yabancılar İçin Türkçe*, Gazi Üniversitesi, Türkçe Öğretim, Araştırma ve Uygulama Merkezi (TÖMER), I-II, Ankara 2002.
- ⁸ لمزيد من المعلومات حول الكلمات العربية الدخيلة في اللغة التركية أنظر : معروف الرصافي: دفع المحجة في ارتضاع اللكنة ، مطبوعات لسان العرب، استانبول 1331، ص 25-88؛ Ahmet Ateş, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe ؛ 88-25، ص 1331، s. 5-25؛ Ahmet Ateş, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme II", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Yıl:2, Sayı 1-2, Ankara 1965, s. 5-25؛ Ahmet Ateş, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme I", *Türk Kültürü Araştırmaları*, (Reşit Rahmeti Arat İçin), Ankara 1966, s.26-31؛ S.مخيمر صالح: "الألفاظ العربية في اللغة التركية"، فصلة من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، مجلد 64، ج 1 ، ص 105-112؛ Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, İstanbul 1997؛ Emrullah İşler, "Türkçedeki Arapça Alıntı Kelimelerde Farsçanın Etkisi", *V. Uluslar arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, Ankara 2004, I, 1409-1420.
- ⁹ عن حياة الرصافي في استانبول انظر ما كتبه رفائيل بطي في مجلة لغة العرب، ج3، مجلد 4، سنة 1927، ص 386-387؛ بدوي أحمد طبانة: معروف الرصافي، القاهرة 1947، ص 37-40؛ أحمد مطلوب: الرصافي أرائه اللغوية والنحوية، القاهرة 1970، ص 39-42؛ عبد الرحيم الكتاني، عبد العزيز بغداد: المفيد في تراجم الشعراء والأدباء والعلماء والفقهاء، دار البيضاء 2000/1421، ص 374-375؛ S. Moreh, "Ma'rûf al-Rusâfi", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1954, VI, 614-617.
- ¹⁰ معروف الرصافي، دفع المحجة في ارتضاع اللكنة، استانبول 1331، ص 7.
- ¹¹ Bedretin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, İstanbul 1994, s.28؛ Hilde Matta, *Sprachpurismus und das Problem Fremdwörter im Deutschen und Arabischen*, Kairo 1991, s.77.
- ¹² Cihaner Akçay, "Hannâ Mine'nin Romanlarındaki Türkçe Kelimeler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:1, Sayı:3, Güz 2001, s.55-70.

الملحق/EK

الكلمات العربية في سلسلة "اللغة التركية للأجانب"

Yabancılar İçin Türkçe Adlı Serideki Arapça Kelimeler

العدد	الكلمة التركية	أصلها في العربية	دلالها في التركية
1.	ACABA	عجبا	يا تُرى
2.	ACAYİP	عجائب	عجيب

MUSA YILDIZ

عجلة	عجلة	ACELE	3.
رجل	أدم	ADAM	4.
عادة	عادة	ÂDET	5.
كان/كاد	عادتا	ÂDETA	6.
عفو/مساخنة	عفو	AF	7.
أخلاق	أخلاق	AHLAK	8.
خشب	أخشاب	AHŞAP	9.
عائلة	عائلة	AİLE	10.
متعلق/خاص	عائد	AİT	11.
عقل	عقل	AKIL	12.
قريب	أقرباء	AKRABA	13.
عكس/اصدى	عكس	AKS	14.
عكسي	عكسي	AKSİ	15.
علاقة	علاقة	ALÂKA	16.
عالم	عالم	ÂLEM	17.
آلة	آلة	ALET	18.
عليه/ضده	عليه	ALEYH	19.
ألقباء	ألقباء	ALFABE	20.
عالم	عالم	ÂLİM	21.
الكحول	الكحول	ALKOL	22.
الله	الله	ALLAH	23.
لكن	أما	AMA	24.
أمان	أمان	AMAN	25.
عملية جراحية	عمليات	AMELİYAT	26.
أراضي	أراضي	ARAZİ	27.
خلل	عارضة	ARIZA	28.
عروض	عروض	ARUZ	29.
عرض	عرض	ARZ	30.
أصل	أصل	ASIL	31.
عصر/قرن	عصر	ASIR	32.
عاصي	عاصي	ASİ	33.
أصيل	أصيل	ASİL	34.
عسكري/جندي	عسكري	ASKER	35.
عسكري	عسكري	ASKERİ	36.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

أصلي	أصلي	ASLÎ	37.
عاشق	عاشق	ÂŞIK	38.
عشق	عشق	AŞK	39.
عيب	عيب	AYIP	40.
مثل/شبيهه	عيني	AYNI	41.
أقصى	أعظمي	AZAMÎ	42.
عزم	عزم	AZİM	43.
عزيز	عزيز	AZİZ	44.
موضوع	بحث	BAHİS	45.
بِقَالَ	بِقَالَ	BAKKAL	46.
باميا	باميا	BAMYA	47.
بسيط/سهل	بسيط	BASİT	48.
باطل	باطل	BATIL	49.
بائع	بائع	BAYİİ	50.
أحيانا/تارة	بعضا	BAZEN	51.
بعض	بعضي	BAZI	52.
بدن/جسم	بدن	BEDEN	53.
بلدية	بلدية	BELEDİYE	54.
أبيض	بياض	BEYAZ	55.
بالعكس	بالعكس	BİLÂKİS	56.
خاصة/خصوصا	بالخاصة	BİLHASSA	57.
بناء/مبنى	بناء	BİNA	58.
بخار	بخار	BUHAR	59.
جاهل	جاهل	CAHİL	60.
جامع	جامع	CAMİ	61.
جاذبية	جاذبة	CAZİBE	62.
جاذب	جاذب	CAZİP	63.
جهل	جهالة	CEHALET	64.
جهنم	جهنم	CEHENNEM	65.
جلال	جلال	CELÂL	66.
جمعية	جمعية	CEMİYET	67.
حنة	حنة	CENNET	68.
جبهة	جبهة	CEPHE	69.
جراح	جراح	CERRAH	70.

MUSA YILDIZ

جسارة/جسرة	جسارة	CESARET	71.
جسور	جسور	CESUR	72.
جواب	جواب	CEVAP	73.
عقاب	جزاء	CEZA	74.
زكوة قهوة	جذوة	CEZVE	75.
جدي/هام	جدي	CİDDÎ	76.
جهاز	جهاز	CİHAZ	77.
جلد	جلد	CİLT	78.
جنس/نوع	جنس	CİNS	79.
جسم	جسم	CİSİM	80.
جغرافي	جغرافي	COĞRAFÎ	81.
جغرافيا	جغرافيا	COĞRAFYA	82.
جمهورية	جمهورية	CUMHURİYET	83.
جملة	جملة	CÜMLE	84.
داخل	داخل	DAHİL	85.
دائما	دائما	DAİMA	86.
بشكل مستمر	دائمي	DAİMÎ	87.
متعلق	دائر	DAİR	88.
شقة	دائرة	DAİRE	89.
دقيقة	دقيقة	DAKİKA	90.
دعوة	دعوة	DAVET	91.
مرة	دفعه	DEFA	92.
دفتر	دفتي	DEFTER	93.
دليل	دليل	DELİL	94.
درجة	درجة	DERECE	95.
درس	درس	DERS	96.
دوام	دوام	DEVAM	97.
عهد/فترة	دور	DEVİR	98.
دولة	دولة	DEVLET	99.
فترة	دورة	DEVRE	100.
انتباه/اهتمام	دقة	DİKKAT	101.
دين	دين	DİN	102.
ديني	ديني	DİNÎ	103.
ديوان	ديوان	DİVAN	104.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

ديار/بلد	ديار	DİYAR	105.
دعاء	دعاء	DUA	106.
دكان	دكان	DÜKKÂN	107.
دنیا	دنیا	DÜNYA	108.
أبعاد/مقاس	أبعاد	EBAT	109.
أبدی	أبدی	EBEDÎ	110.
أبوین	أبوین	EBEVEYN	111.
أداة	أداة	EDAT	112.
أبدی	أبدی	EDEBÎ	113.
أدب	أدبیات	EDEBÎYAT	114.
لا بد من	ألبة	ELBETTE	115.
لباس	ألبة	ELBİSE	116.
ألم	ألم	ELEM	117.
الوداع	الوداع	ELVEDA	118.
أمانة	أمانة	EMANET	119.
أمل	أمل	EMEL	120.
أمین	أمین	EMİN	121.
أمیر	أمیر	EMİR	122.
أسارة	أسارة	ESARET	123.
أثر	أثر	ESER	124.
أسیر	أسیر	ESİR	125.
أشياء/أمتعة	أشياء	EŞYA	126.
أطراف	أطراف	ETRAF	127.
بداية	أول	EVVEL	128.
فعالية/نشاطة	فعالية	FAALİYET	129.
لكن	فقد	FAKAT	130.
فقير	فقير	FAKİR	131.
فأل	فأل	FAL	132.
فرق	فرق	FARK	133.
فرض	فرض	FARZ	134.
فائدة	فائدة	FAYDA	135.
فضلة/زائد	فضلة	FAZLA	136.
فداء	فداء	FEDA	137.
فلسفة	فلسفة	FELSEFE	138.

MUSA YILDIZ

فلسفي	فلسفي	FELSEFÎ	139.
علم	فن	FEN	140.
فرد	فرد	FERD	141.
فردى	فردى	FERDÎ	142.
فتح	فتح	FETH	143.
فوق العادة	فوق العادة	FEVKALÂDE	144.
نكتة	فقرة	FIKRA	145.
فرصة	فرصة	FIRSAT	146.
فِعْل	فِعْل	FİİL	147.
فكر	فكر	FİKİR	148.
فكرى	فكرى	FİKRÎ	149.
فنجان	فنجان	FİNCAN	150.
غافل	غافل	GAFİL	151.
ربما/يبدو	غالبا	GALİBA	152.
غنيمة	غنيمة	GANİMET	153.
غريب	غريب	GARİP	154.
غاية	غاية	GAYE	155.
بذل جهد/محاولة	غيرة	GAYRET	156.
بجاهد	غازي ¹²	GAZÎ	157.
غذاء	غذاء	GIDA	158.
غربة	غربة	GURBET	159.
غرور	غرور	GURUR	160.
خبر	خبر	HABER	161.
حجم	حجم	HACİM	162.
حافضة/ذاكرة	حافضة	HAFİZA	163.
خفيف	خفيف	HAFİF	164.
حق	حق	HAK	165.
حقيقة	حقيقة	HAKİKAT	166.
حقيقى	حقيقى	HAKİKÎ	167.
قاضى	حاكم	HAKİM	168.
حُكْم/سيطرة	حاكمية	HAKİMİYET	169.
حال/وضع	حال	HÂL	170.
خالص	خالص	HALİS	171.
شعب	خلق	HALK	172.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

حلقة	حلقة	HALKA	173.
خام/فج	خام	HAM	174.
خراب	خراب	HARAP	175.
حرارة	حرارة	HARARET	176.
غرفة السيدات	حرم	HAREM	177.
حرف	حرف	HARF	178.
ما عدا/إلا	خارج	HARİÇ	179.
رائع	خارقة	HARİKA	180.
خريطة	خريطة	HARİTA	181.
حرب	حرب	HARP	182.
خسارة	خسار	HASAR	183.
حساس/دقيق	حساس	HASSAS	184.
خط	خط	HAT	185.
خطأ	خطأ	HATA	186.
ذكرى	خاطرة	HATIRA	187.
حتى/ابل	حتى	HATTA	188.
خطاط	خطاط	HATTAT	189.
هواء/جو	هواء	HAVA	190.
خيال	خيال	HAYÂL	191.
خيالي	خيالي	HAYÂLÎ	192.
حياة	حياة	HAYAT	193.
حياتي	حياتي	HAYATÎ	194.
خير	خير	HAYIR	195.
مفتون	حيران	HAYRAN	196.
حيرة	حيرة	HAYRET	197.
حيوان	حيوان	HAYVAN	198.
تلذذ	حظ	HAZ	199.
هضم	هضم	HAZIM	200.
حاضر	حاضر	HAZIR	201.
خزينة/كنز	خزينة	HAZİNE	202.
هجاء	هجاء	HECE	203.
هدف/غاية/غرض	هدف	HEDEF	204.
هدية	هدية	HEDİYE	205.
طبيب	حكيم	HEKİM	206.

MUSA YILDIZ

حلال	حلال	HELÂL	207.
خندق	خندق	HENDEK	208.
حساب	حساب	HESAP	209.
هيجان	هيجان	HEYECAN	210.
حرص	حرص	HIRS	211.
حكاية/قصة	حكاية	HİKÂYE	212.
هلال	هلال	HİLÂL	213.
حيلة	حيلة	HİLE	214.
حس	حس	HİS	215.
حصصة/سهم	حصصة	HİSSE	216.
خطاب	خطاب	HİTAP	217.
خدمة	خدمة	HİZMET	218.
حقوقى/قانوني	حقوقى	HUKUKÎ	219.
خصوص/موضوع	خصوص	HUSUS	220.
راحة/طمأنينة	حضور	HUZUR	221.
خلية	حُجرة	HÜCRE	222.
حكم	حكم	HÜKÜM	223.
حرية	حرية	HÜRRİYET	224.
هوية	هوية	HÜVİYET	225.
حزن	حزن	HÜZÜN	226.
جنسية	عرق	IRK	227.
إصلاح	إصلاح	ISLAH	228.
إصرار	إصرار	ISRAR	229.
عبادة	عبادة	İBADET	230.
عبارة	عبارة	İBARET	231.
إنقة	إبرة	İBRE	232.
إبتداع/اختراع	إبتداع	İCAT	233.
إعدادية/مدرسة متوسطة	إعدادي	İDADÎ	234.
إدارة	إدارة	İDARE	235.
ادعاء	ادعاء	İDDİA	236.
إفادّة	إفادّة	İFADE	237.
إفلاس	إفلاس	İFLAS	238.
إهمال	إهمال	İHMAL	239.
تصدير	إخراجات	İHRACAT	240.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

تصدير	إخراج	İHRAC	241.
احتمال	احتمال	İHTİMAL	242.
احتياج	احتياج	İHTİYAÇ	243.
شیخ/مُسن	اختیار	İHTİYAR	244.
احتیاطی	احتیاط	İHTİYAT	245.
إيقاظ/إنذار	إيقاظ	İKAZ	246.
مُناخ/طقس	إقليم	İKLİM	247.
إقناع	إقناع	İKNA	248.
إكرام	إكرام	İKRAM	249.
مكافأة	إكرامية	İKRAMİYE	250.
اقتصاد	اقتصاد	İKTİSAT	251.
دواء	علاج	İLAC	252.
شعر دینی/ابتهاال	إلهی	İLÂHÎ	253.
إعلان	إعلان	İLÂN	254.
علاوة	علاوة	İLÂVE	255.
إلهام	إلهام	İLHAM	256.
إنتاج	إعمال	İMÂL	257.
إيمان	إيمان	İMAN	258.
إعمار	إعمار	İMAR	259.
إمداد/بجدة/استغاثة	إمداد	İMDAT	260.
إمكان	إمكان	İMKÂN	261.
إملاء	إملاء	İMLÂ	262.
إمضاء/توقيع	إمضاء	İMZA	263.
عناد	عناد	İNAT	264.
إنكار	إنكار	İNKÂR	265.
انقلاب/ثورة	انقلاب	İNKILÂP	266.
إنسان	إنسان	İNSAN	267.
إنساني	إنساني	İNSANÎ	268.
إنشاء	إنشاء	İNŞA	269.
إن شاء الله	إن شاء الله	İNŞAALLAH	270.
انتحار	انتحار	İNTİHAR	271.
إصابة	إصابة	İSABET	272.
إسم	إسم	İSİM	273.
إثبات	إثبات	İSPAT	274.

MUSA YILDIZ

إسراف	إسراف	İSRAF	275.
استفادَة	استفادَة	İSTİFADE	276.
استقلال	استقلال	İSTİKLÂL	277.
إشارة	إشارة	İŞARET	278.
احتلال/غزو	إشغال	İŞGAL	279.
استيراد	إدخال	İTHAL	280.
اعتبار/ثقة	اعتبار	İTİBAR	281.
اعتباراً من	اعتباراً	İTİBAREN	282.
اعتراف	اعتراف	İTİRAF	283.
اعتراض	اعتراض	İTİRAZ	284.
نسبي/عارضى	إضافي	İZAFİ	285.
إيضاح	إيضاح	İZAH	286.
إذن	إذن	İZİN	287.
قابلة	قابلة	KABİLE	288.
قابلية/استعداد/قدرة	قابلية	KABİLİYET	289.
قبول	قبول	KABUL	290.
حتى/إلى أن	قدر	KADAR	291.
قطايف	قطايف	KADAYIF	292.
درجة/ترفيح	قَدَمَة	KADEME	293.
قدر	قدر	KADER	294.
رأس	قفاء	KAFA	295.
قفس	قفس	KAFES	296.
قهقهه	قهقهه	KAHKAHA	297.
قهوة	قهوة	KAHVE	298.
كائنات/كون	كائنات	KAINAT	299.
ازدحام	غلبة	KALABA	300.
قلعة	قلعة	KALE	301.
قلم	قلم	KALEM	302.
قالب	قالب	KALIP	303.
قلب	قلب	KALP	304.
قناعة	قناعة	KANAAT	305.
قانون	قانون	KANUN	306.
قرنفل	قرنفل	KARANFİL	307.
قرار	قرار	KARAR	308.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

كاشف	كاشف	KÂŞİF	309.
قاتل	قاتل	KATİL	310.
قوم	قوم	KAVİM	311.
غائب	غائب	KAYIP	312.
قيد/تسجيل	قيد	KAYIT	313.
حادث	قضاء	KAZA	314.
كباب	كباب	KEBAP	315.
كدر	كدر	KEDER	316.
كهانة	كهانة	KEHÂNET	317.
كلمة	كلمة	KELİME	318.
كرة/امرة	كرة	KERE	319.
كشف	كشف	KEŞİF	320.
كيفي/تابع للهوى	كيفي	KEYFİ	321.
كيف/نشوة/سرور	كيف	KEYİF	322.
كذا	كذا	KEZA	323.
قسم	قسم	KISIM	324.
قسمي/جزئي	قِسْمًا	KISMEN	325.
قارة	قطعة	KİTA	326.
زي/هندام	قيافة	KİYAFET	327.
قيامه	قيامه	KİYAMET	328.
قياس	قياس	KİYAS	329.
قيمة	قيمة	KİYMET	330.
كبريت	كبريت	KİBRİT	331.
كراء/إيجار	كراء	KİRA	332.
كتاب	كتاب	KİTAP	333.
قمار	قمار	KUMAR	334.
قربان/أضحية	قربان	KURBAN	335.
عيب/عذر	قصور	KUSUR	336.
قطب	قطب	KUTUP	337.
قوة	قوة	KUVVET	338.
جرة/زبر	كوب	KÜP	339.
لكن	لكن	LÂKİN	340.
لعنة	لعنة	LANET	341.
لائق/حري	لائق	LÂYIK	342.

MUSA YILDIZ

لازم	لازم	LÂZİM	343.
لمحة	لمحة	LEHÇE	344.
لوحة	لوحة	LEVHA	345.
لذة	لذة	LEZZET	346.
لو سمحت/من فضلك	لطفا	LÜTFEN	347.
مع الأسف	مع الأسف	MAALESEF	348.
راتب	معاش	MAAŞ	349.
معبد	معبد	MABET	350.
مغامرة	ماجری	MACERA	351.
مادة	مادة	MADDE	352.
مادي	مادي	MADDÎ	353.
مادام	مادم	MADDEM	354.
معدن	معدن	MADEN	355.
معدني	معدني	MADENÎ	356.
مغارة	مغارة	MAĞARA	357.
مغلوب/منهزم	مغلوب	MAĞLUP	358.
محلة/حي	محلة	MAHALLE	359.
مخجول	مخجوب	MAHÇUP	360.
مخكوم عليه	مخكوم	MAHKUM	361.
مخترم/مخترمة	مخترم	MAHREM	362.
مخترمية	مخترمية	MAHREMİYET	363.
محرور	محرور	MAHRUM	364.
محصور	محصور	MAHSUR	365.
مخو	مخو	MAHV	366.
مخطور/ممنوع	مخطور	MAHZUR	367.
مقالة	مقالة	MAKALE	368.
مقام/منصب	مقام	MAKAM	369.
مقص	مقص	MAKAS	370.
معقول	معقول	MAKUL	371.
مال/متاع	مال	MAL	372.
مالك	مالك	MÂLIK	373.
معلوم	معلوم	MALÛM	374.
معدات/مستلزمات	ملزمة	MALZEME	375.
معنى	معنى	MÂNÂ	376.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

معنوي	معنوي	MANEVÎ	377.
مانع/عائق	مانع	MÂNÎ	378.
منطق	منطق	MANTIK	379.
منظر	منظرة	MANZARA	380.
مرضي	مرضي	MARAZÎ	381.
حكاية خرافية/أقصوصة	مآثل	MASAL	382.
مصروف	مصروف	MASRAF	383.
معصوم/بريء	معصوم	MASUM	384.
مطبعة	مطبعة	MATBAA	385.
معدرة	معدرة	MAZERET	386.
ماضي	ماضي	MAZÎ	387.
مظلوم	مظلوم	MAZLUM	388.
مجاز	مجاز	MECAZ	389.
مجازي	مجازي	MECAZÎ	390.
مجبور/مضطرب	مجبور	MECBUR	391.
إجباري/ضروري	مجبوري	MECBURÎ	392.
مجلس	مجلس	MECLÎS	393.
مدني/متحضر/امتدني	مدني	MEDENÎ	394.
مدنية/حضارة	مدنية	MEDENİYET	395.
مدرسة	مدرسة	MEDRESE	396.
مكان	مكان	MEKÂN	397.
مدرسة	مكتب	MEKTEP	398.
مكتوب/رسالة	مكتوب	MEKTUP	399.
ملك	ملك	MELEK	400.
وطن/بلاد	مملكة	MEMLEKET	401.
ممنون/مسرور	ممنون	MEMNÜN	402.
مأمور/موظف	مأمور	MEMUR	403.
منفعة	منفعة	MENFAAT	404.
منتسب/منتسب	منتسب	MENSUP	405.
مرام/رغبة	مرام	MERAM	406.
مراسم/استعراض	مراسم	MERASİM	407.
مرحبا	مرحبا	MERHABA	408.
مرحمة/رحمة	مرحمة	MERHAMET	409.
مرحوم	مرحوم	MERHUM	410.

MUSA YILDIZ

مركز	مركز	MERKEZ	411.
مركزي	مركزي	MERKEZÎ	412.
مسافة	مسافة	MESAFE	413.
ساعات الدوام/عمل	مساكني	MESAİ	414.
مثلا	مثلا	MESELÂ	415.
مسألة	مسألة	MESELE	416.
مهنة	مسلك	MESLEK	417.
مشغول	مشغول	MEŞGUL	418.
متن/نص	متن	METİN	419.
مترة	مترة	METRE	420.
موقع	موقع	MEVKİ	421.
فصل	موسم	MEVSİM	422.
ميدان	ميدان	MEYDAN	423.
مدفن/قبر	مزار	MEZAR	424.
مزية	مزية	MEZİYET	425.
متخرج	مأزون	MEZUN	426.
مصراع	مصراع	MİSRA	427.
مقدار	مقدار	MİKTAR	428.
ميلاد	ميلاد	MİLÂT	429.
أمة/شعب	ملة	MİLLET	430.
قومي/شعبي/وطني	ملّي	MİLLÎ	431.
قومية/جنسية	ملية	MİLLİYET	432.
معمار	معمار	MİMAR	433.
معماري	معماري	MİMARİ	434.
مأذنة	منارة	MİNARE	435.
ميراث	ميراث	MİRAS	436.
ضيف	مسافر	MİSAFİR	437.
مثال	مثال	MİSAL	438.
كسنان	مسكن	MİSKİN	439.
مُخترع	مُوجد	MUCİT	440.
حفظ/حماية	محافظة	MUHAFIZA	441.
قطعي/لا بد	مُحَقَّق	MUHAKKAK	442.
مخالف/ضد	مخالف	MUHALİF	443.
مخاربة	مخاربة	MUHAREBE	444.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

مخاطب	مخاطب	MUHATAP	445.
محتاج	محتاج	MUHTAÇ	446.
مختلف/متنوع	مختلف	MUHTELİF	447.
مصيبة	مصيبة	MUSİBET	448.
مسيقي	مسيقي	MUSİKÎ	449.
مطبخ	مُطْبَق	MUTFAK	450.
مطلق	مطلق	MUTLAK	451.
مطلقا/حتما/لايد	مطلقا	MUTLAKA	452.
مجادلة	مجادلة	MÜCADELE	453.
مداخلة/تدخل	مداخلة	MÜDAHALE	454.
مدير	مدي	MÜDÜR	455.
مهندس	مهندس	MÜHENDİS	456.
مُكْمَل/كامل	مُكْمَل	MÜKEMMEL	457.
ملك	ملك	MÜLK	458.
مُلتجىء	مُلتجىء	MÜLTECİ	459.
ممكن	ممکن	MÜMKÜN	460.
مناقشة	مناقشة	MÜNAKAŞA	461.
مناسبة	مناسبة	MÜNASEBET	462.
حبر	مُرْكَب	MÜREKKEP	463.
رجعي	مرجع	MÜRTECİ	464.
مسابقة	مسابقة	MÜSABAKA	465.
إذن/رخصة	مساعدة	MÜSADE	466.
مساحة	مساحة	MÜSAMAHA	467.
مسلم	مسلمان	MÜSLÜMAN	468.
مستقل	مستقل	MÜSTAKİL	469.
مُشْتَرِي/زبون	مُشْتَرِي	MÜŞTERİ	470.
مدهش	مُدْهَش	MÜTHİŞ	471.
مُتَّفِق/حليف	مُتَّفِق	MÜTTEFİK	472.
نبز	نبز	NABİZ	473.
نقش/زخرفة	نقش	NAKIŞ	474.
نقل	نقل	NAKL	475.
عَقَّة/شرف	ناموس	NAMUS	476.
نعناع	نعناع	NANE	477.
نصيحة	نصيحة	NASİHAT	478.

MUSA YILDIZ

نَظَرُ/إصابة العين	نَظَرُ	NAZAR	479.
نفس	نفس	NEFES	480.
نفيس/لذيذ	نفيس	NEFİS	481.
نفرة/استكراه	نفرة	NEFRET	482.
نهر	نهر	NEHİR	483.
نسل/جيل	نسل	NESİL	484.
نتيجة	نتيجة	NETİCE	485.
نهایة	نهایة	NİHAYET	486.
نية	نية	NİYET	487.
نقصان/ناقص	نقصان	NOKSAN	488.
نقطة	نقطة	NOKTA	489.
شخص/عدد السكان	نفوس	NÜFUS	490.
نفوذ/سلطة/يأثير	نفوذ	NÜFUZ	491.
عمر	عمر	ÖMÜR	492.
عذر/معدرة	عذر	ÖZÜR	493.
رَبّ	رَبّ	RAB	494.
رَفّ	رَفّ	RAF	495.
رغما/على الرغم	رغما	RAĞMEN	496.
راحة/مريح	راحة	RAHAT	497.
رحمة	رحمة	RAHMET	498.
رقم	رقم	RAKAM	499.
ارتفاع	راقم	RAKIM	500.
راضي/موافق	راضي	RAZI	501.
ردّ	ردّ	RED	502.
رخاوة/قُتور النشاط	رخاوة	REHAVET	503.
مُنافسة	رَقابة	REKABET	504.
رسم/صورة	رسم	RESİM	505.
رَسام	رَسام	RESSAM	506.
رجاء	رجاء	RİCA	507.
رواية	رواية	RİVÂYET	508.
روح	روح	RUH	509.
روحي	روحي	RUHİ	510.
المدارس الإعدادية في العصر العثماني	رُشدية	RÜŞTİYE	511.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

رتبة	رتبة	RÛTBE	512.
رؤيا/خلم	رؤيا	RÛYA	513.
ساعة	ساعة	SAAT	514.
صباح	صباح	SABAH	515.
سابقة	سابقة	SABİKA	516.
صبر	صبر	SABİR	517.
صادق	صادق	SADİK	518.
ساحة	ساحة	SAHA	519.
ساحل	ساحل	SAHİL	520.
صاحب	صاحب	SAHİP	521.
هادئ	ساكن	SAKİN	522.
صميم/مخلص	صميمي	SAMİMÎ	523.
فن/حرفة	صنعة	SANAT	524.
صناعة	صناعات	SANAYİ	525.
صندوق	صندوق	SANDIK	526.
ثانية	ثانية	SANİYE	527.
سبب	سبب	SEBEP	528.
سفر	سفر	SEFER	529.
سلام	سلام	SELÂM	530.
سماوي	سماوي	SEMAVÎ	531.
سراب	سراب	SERAP	532.
حب/عشق/غرام	سوداء	SEVDA	533.
مستوى	سوية	SEVİYE	534.
سوق/إرسال	سوق	SEVK	535.
سياحة/سفر	سياحة	SEYAHAT	536.
مشاهدة/تفرج	سير	SEYİR	537.
صفة/نعت	صفة	SİFAT	538.
صفر	صفر	SİFİR	539.
صف/فضل/مرتبة/درجة/اففة	صنف	SİNİF	540.
سحر	سحر	SİHİR	541.
سلاح	سلاح	SİLAH	542.
سياسي	سياسي	SİYASÎ	543.
محادثة/درشة	صُخبة	SOHBET	544.
صُلح	صُلح	SULH	545.

MUSA YILDIZ

سلطان	سلطان	SULTAN	546.
صورة	صورة	SURET	547.
سكوت	سكوت	SÜKÛT	548.
سنة/ختان	سنة	SÜNNET	549.
سرعة	سرعة	SÜRAT	550.
فجر	شفق	ŞAFAK	551.
شخص	شخص	ŞAHIS	552.
شاهين	شاهين	ŞAHİN	553.
شاهد	شاهد	ŞAHİT	554.
شخصي	شخصي	ŞAHSÎ	555.
شاعر	شاعر	ŞAİR	556.
شلغم	شلغم	ŞALGAM	557.
أغرية	شرقي	ŞARKI	558.
شرط	شرط	ŞART	559.
شفقة/رحمة	شفقة	ŞEFKAT	560.
مدينة	شهر	ŞEHİR	561.
سكر	سكر	ŞEKER	562.
شكل	شكل	ŞEKİL	563.
شلاله	شلاله	ŞELALE	564.
شوق/اشتياق	شوق	ŞEVK	565.
شئ	شئ	ŞEY	566.
شيطان	شيطان	ŞEYTAN	567.
شادة	شادة	ŞİDDET	568.
شعر	شعر	ŞİİR	569.
شكاية	شكاية	ŞİKAYET	570.
شركة	شركة	ŞİRKET	571.
شهرة	شهرة	ŞÖHRET	572.
شورى	شورى	ŞURA	573.
شعور/وعس	شعور	ŞUUR	574.
شكر	شكر	ŞÜKÜR	575.
شبهة	شبهة	ŞÜPHE	576.
طبق	طبق	TABAK	577.
طبقة	طبقة	TABAKA	578.
تابع	تابع	TÂBÎ	579.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

طبيعة	طبيعة	TABIAT	580.
طبيعي	طبيعي	TABİİ	581.
تعبير/اصطلاح	تعبير	TABİR	582.
تحتمل	تحتمل	TAHAMMÜL	583.
تخمين/تقدير	تخمين	TAHMİN	584.
تخریب	تخریب	TAHRİP	585.
تحصيل/حماية/دراسة	تحصيل	TAHSİL	586.
طاقة/قوة/قدرة	طاقة	TAKAT	587.
تقديم/عرض	تقديم	TAKDİM	588.
تقدير	تقدير	TAKDİR	589.
طاقم/فصيلة/	طاقم	TAKIM	590.
تعقب/متابعة/مطاردة	تعقيب	TAKİP	591.
تقليد	تقليد	TAKLİT	592.
طالع/حظ	طالع	TALİH	593.
طالب/راغب	طالب	TALİP	594.
تام	تام	TAM	595.
تمام	تمام	TAMAM	596.
تعمير/تصليح/ترميم	تعمير	TAMİR	597.
طرف	طرف	TARAF	598.
تعريف/وصف	تعريف	TARİF	599.
تاريخ	تاريخ	TARİH	600.
تاريخي	تاريخي	TARİHÎ	601.
طرز/أسلوب	طرز	TARZ	602.
تصوير	تصوير	TASVİR	603.
تعطيل/عطلة	تعطيل	TATİL	604.
تطمين/اطمئنان	تطمين	TATMİN	605.
توصية	توصية	TAVSİYE	606.
طاووس	طاووس	TAVUS	607.
طازج/طري	طازة	TAZE	608.
تبسم/ابتسام	تبسم	TEBESSÜM	609.
تهنئة	تهريك	TEBRİK	610.
اغتناب/اعتداء	تجاوز	TECAVÜZ	611.
تجربة	تجربة	TECRÜBE	612.
تداوي/معالجة	تداوي	TEDAVİ	613.

MUSA YILDIZ

تدبير	تدبير	TEDBİR	614.
تفتيش	تفتيش	TEFTİŞ	615.
تهديد	تهديد	TEHDİT	616.
تهلكة/حطّر	تهلكة	TEHLİKE	617.
اقتراح	تكليف	TEKLİF	618.
تكرار/إعادة	تكرار	TEKRAR	619.
تلَقُّظ/نُطق	تلَقُّظ	TELÂFFUZ	620.
تلقيّن	تلقيّن	TELKİN	621.
احتياط	تمكين	TEMKİN	622.
تمثيل	تمثيل	TEMSİL	623.
تنقيد/نقد	تنقيد	TENKİT	624.
ترجيح/تفضيل	ترجيح	TERCİH	625.
ترجمان/مترجم	ترجمان	TERCÜMAN	626.
ترجمة	ترجمة	TERCÜME	627.
ترك	ترك	TERK	628.
ترتيب	ترتيب	TERTİP	629.
مصادفة/صدفة	تصادف	TESADÜF	630.
تسليّ/عزاء	تسليّ	TESELLİ	631.
تأثير	تأثير	TESİR	632.
مؤسسة/مُنشأة	تأسيس	TESİS	633.
تسليم	تسليم	TESLİM	634.
تثبيت/تعين	تثبيت	TESPİT	635.
شكر	تشكر	TEŞEKKÜR	636.
تشخيص	تشخيص	TEŞHİS	637.
تشكيل	تشكيل	TEŞKİL	638.
مُنظمة	تشكيلات	TEŞKİLÂT	639.
تشويق/تحريض/حث	تشويق	TEŞVİK	640.
طبي	طبي	TIBBİ	641.
طب	طب	TIP	642.
تجارة	تجارة	TİCARET	643.
تجاري	تجاري	TİCARİ	644.
تمساح	تمساح	TİMSAH	645.
عجيب/مثير الدهشة	تُحَف	TUHAF	646.
تجار/تاجر	تجار	TÜCCAR	647.

**TÜRKÇE İLE ARAPÇA ARASINDAKİ KARŞILIKLI
ETKİLEŞİM**

قبر/اضريح	ثُربة	TÜRBE	648.
أعجوبة/عجيب	أعجوبة	UCUBE	649.
عنصر	عنصر	UNSUR	650.
رتبة/مقام	عنوان	UNVAN	651.
أجرة	أجرة	ÜCRET	652.
أسلوب	أسلوب	ÜSLÛP	653.
أستاذ/معلم/ماهر	أستاذ	ÜSTAD	654.
وعد	وعد	VAAT	655.
وادي	وادي	VADİ	656.
وحشي	وحشي	VAHŞİ	657.
وقف	وقف	VAKIF	658.
وقت	وقت	VAKİT	659.
واسطة/وسيلة	واسطة	VASITA	660.
وصية	وصية	VASİYET	661.
وطن	وطن	VATAN	662.
وجيز/مختصر	وجيز	VECİZ	663.
وداع	وداع	VEDA	664.
وزن	وزن	VEZİN	665.
حسم/بدن	وجود	VÜCUT	666.
وحشي/بري	ياباني	YABANİ	667.
قريب	يقين	YAKIN	668.
بالاختصار/خلاصة القول	يعني	YANI	669.
ضعف	ضعف	ZAAF	670.
ظفر/انتصار/نصر	ظفر	ZAFER	671.
تعب/أذى/مشقة	زحمة	ZAHMET	672.
ارتفاع الأسعار/زيادة	ضم	ZAM	673.
زمن	زمن	ZAMAN	674.
ضمير	ضمير	ZAMİR	675.
ظن/شك	ظن	ZAN	676.
ضرر/خسارة	ضرر	ZARAR	677.
ظرف	ظرف	ZARF	678.
ظريف	ظريف	ZARİF	679.
ضعيف	ضعيف	ZAYIF	680.
ذكاء	ذكاء	ZEKÂ	681.

MUSA YILDIZ

ذكي	ذكي	ZEKİ	682.
ذوق	ذوق	ZEVK	683.
زيتون	زيتون	ZEYTİN	684.
ذهن	ذهن	ZİHİN	685.
زيارة	زيارة	ZİYARET	686.
ظلم	ظلم	ZULÜM	687.

MUHAMMED YUNUS EL-HUSEYNÎ / EYYÜP TANRIVERDÎ

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-
NEDÎM'İN *EL-FİHRİSTİ**

Muhammed Yûnus el-Huseynî
Çeviri: Eyyüp Tanrıverdi**

Özet: İbnu'n-Nedîm'in adını, Arap kültür tarihinin baş sayfasına taşıyan özellik, onun *el-Fihrist* adlı eserinde, rahat bir ifadeyle, Samî kültürleri alanının literal dökümünü yapmasıdır. Ondan önce daha dar alanda meydana getirilen çalışmalar da günümüzde kültür tarihi için çok kıymetli olma niteliğine sahiptir. Sözelimi Huneyn bin İshâk'ın Galen bibliyografyasına dair literal dökümü mükemmel bir bibliyografik çalışmadır. İbnu'n-Nedîm ise bu mükemmeliyeti bilim tarihinin bütünü açısından yakalamıştır. Modern dünyanın büyük ilgi gösterdiği bu esere ait nüshaların İstanbul kütüphaneleri ile ilişkisi, *el-Fihrist*'in Osmanlı kültüründe takdir edildiğinin ispatıdır. Bu bakımdan eserin modern dünyaya teşrifinin serüveni ile ilgili bu yazının Türkçeye çevrilmesi anlamlı görülmüştür.

Anahtar kavramlar: İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist

al-Fihrist of Ibn al-Nadim

Summary: Being discovered by the orientalis, Ibnu'n-Nedîm's *el-Fihrist*, lately has been the main source for the oriental studies. Actually, we know that it had been appreciated by the Ottoman scholars, cause the present manuscripts are totally related to the Ottoman cultural area. Also, it is important that we get into account that modern bibliographical works by the later and modern scholars like Katip Celebi and Brockelmann is not deprived of historical ground having comprehensive samples. And this paper is the translation of an article relating with *el-Fihrist*'s modern editions.

Keywords: Ibnu'n-Nedîm, el-Fihrist

* Çevrilen makalenin künyesi şöyledir: Muhammed Yûnus el-Huseynî, "Eserun Hâlid fî târihi'l-fikri'l-Arabî: Kitâbu'l-fihrist li-Ibn en-Nedîm", *Mecelletu Mecma'i'l-ilmîyyi'l-İrâkiyyi bi-Dımaşk*, XI/11-12 (1931), ss. 678-687.

** Dr., Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-NEDİM'İN *EL-FİHRİST*'İ

Başta Napolyon seferine katılanlar olmak üzere Batılılar çeşitli amaçlarla Doğuya geldikçe, çok sayıda Arapça el yazmasını da toplayıp kendileriyle götürdüler. Bunlar arasında İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inin iki nüshası da bulunuyor. Bu nüshalardan biri, XVIII. yüzyılda Kahire'den Paris'e götürüldü. Biri de aşağı yukarı aynı tarihlerde İstanbul'dan Leiden'a götürüldü. Alman doğubilimciler bu iki nüshaya büyük ilgi gösterdiler. Nihayet nüshalar üzerinde çalışmayı Gustav Flügel deruhte etti. Flügel'in 1850'de başlayan çalışması, yirmi küsür yıl sürdü. Ancak Flügel, 1871'de daha eseri yayınlamadan öldü. Bunun üzerine eserin yayınlanmasını Johannes Roediger ve August Mueller üstlendi. Böylece *el-Fihrist*, 1872'de yayınlandı. Ancak yazma eserlerin ilk baskılarında görüldüğü üzere, bu baskı büyük hatalarla dolu olarak ortaya çıktı. Bununla beraber eserin yayını, Doğuya alâka gösteren Avrupa çevrelerinde büyük ilgi gördü. Flügel de o sıralar ulaşabildiği Arap kaynaklarını kullanarak özel isimlerin imlâsı ve seslendirmesi konusunda büyük bir çaba sarf etmişti. Buna rağmen onun hazırladığı bu yayın ebter kaldı. Bu husus iki şekilde ispat edilebilir:

Birincisi, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*'da bir çok alimin ismine yer verir, bu arada *el-Fihrist*'ten nakiller yaparak bilgi aktarımı yapar. Flügel'in hazırladığı metinde ise bu nakillerden hiçbir eser görülmemektedir.¹ Sözelimi Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*'da el-Câhız'ın biyografisine yer verir² ve burada İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te şöyle dediğini ifade eder: "Ben bu iki eseri, Ebû Yahyâ Varrâk el-Câhız künyeli Zekeriyâ bin Yahyâ'nın el yazısıyla yazılmış nüshasını gördüm." Fakat yayınlanan metinde bu ibare görülmemektedir.³

İkincisi, Profesör M.T.Houtsma, İbnu'n-Nedîm tarafından yazılmış olan bir dizi biyografi tespit etmiştir. Bunların hiçbirini yayınlanan metinde mevcut değildir. Houtsma, bu biyografileri *WZKM*'de yayınlamıştır.⁴

Bu arada talih, Doğubilimci Ritter'e güldü. Ritter, geçen yıl Flügel'in kullandığı nüshaların kaynak nüshalarına ulaştı. Uzun bir süre kayıp kalan bu iki nüsha, Paris nüshası ile İstanbul'daki Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshadan kopya edilen nüshanın kaynak nüshalarıdır. Paris nüshası, eserin ilk altı makalesini içerir. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi nüshasında ise eserin sadece son dört makalesi bulunuyor. Bu nüsha muhtemelen müellif hattıdır. Ritter, bu iki nüsha; ayrıca İstanbul'da bulunan Yeni Cami Kütüphanesi⁵ nüshası ile Köprülü Kütüphanesi'ndeki⁶ iki nüshaya dayanak yeni ve tam bir neşir yapma hazırlığına girişti. Ancak Ritter de Medine'deki merhum Arif Hikmet Kütüphanesi'nde⁷ mevcut nüshayı gözden kaçırdı. Bu bakımdan onun kuracağı metin de eksik kalacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki İbnu'n-Nedîm eserini iki müstakil bölüm olarak kurmuştur. Birinci bölüm, sadece İslâm araştırmalarını kapsar. Bu bölüm, İslâm inancı üzere indirilen şeriatler, nahiv, siyer, şiir, şairler, kelâm, kelâmcılar, fıkıh, fıkıhçılar ve hadisçiler gibi konuları kapsar. Paris nüshası tamamen bu bölümün kapsamından ibarettir. İkinci bölüm ise İslâm'dan önce oluşan ve gayri İslâmî çevrelerde gelişen ilimlere dair araştırmaları kapsar. Bu bölümde

MUHAMMED YUNUS EL-HUSEYNÎ / EYYÜP TANRIVERDÎ

de felsefe, kadim ilimler, gece toplantıları (esmâr), hurafeler, büyü (azâim), sihir, gözbağcılık (şa‘veze), doktrinler (mezâhib), inançlar, kimya ve sanat erbabı kadim ve yeni felsefeciler gibi konular ele alınmıştır.

Yazarın eserini iki müstakil eser hâlinde yazdığına dair kanıt şudur: İbnu'n-Nedîm eserinin telif tarihini 377/987 yılı olarak gösterir ve bunu birinci bölümde bir çok yerde ifade eder. Oysa ikinci bölümde buna hiçbir şekilde yer vermez.

Bu arada Arap tarihi ve biyografik kaynakların büyük bir kısmı, gerek Mısır'da, gerekse Avrupa'da yayınlanmış bulunuyor. Bunlar, eserin metnini tespit etmede kullanılabilecek kaynaklardır. Artık örneğin *Tabakātu'l-etibbâ'*, *Mu'cemu'l-udebâ'*, *Târîhu İbn el-Kıftî*, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, ve es-Suyûtî'nin *Vugyetu'l-vu'ât'ı* gibi eseler günümüzde mevcuttur ve bunların hepsi elimizin altındadır.

Haddizatında geçen yıl eseri yayınlamak için bir çalışma yürüten Ahmed Emîn bu zor görevi üstlenerek eseri tashih edip imkânlar ölçüsünde eksiksiz olarak yayınlaysaydı, fevkalâde olacaktı. Yakın bir gelecekte eserin doğru ve tam bir nüshasının bulunması ümidi de çok güçlü bir olasılıktır. Bu arada Kolombiya Üniversitesi, Beyrut Amerikan Üniversitesi rektörü Bayard Dodge'a eseri tashih edip İngilizceye çevirmeyi önermiştir.

Bütün bunlara rağmen günümüzde elimizdeki kaynaklarda özetlenen biyografiden daha fazla bilgi içeren bir yazma bulunmadıkça, bizzat İbnu'n-Nedîm'in kendisi hakkındaki bilgimiz eskiden olduğu şekliyle kalmaya devam edecektir. Bazı kaynaklarda İbnu'n-Nedîm'in biyografisine yer verilmektedir. Ancak bu eserlerde İbnu'n-Nedîm hakkında verilen bilgilerin, İbnu'n-Nedîm'in eserinden başka bir kaynağının olduğunu sanmıyoruz. Buna göre Yâkût'un *İrşâdu'l-erib'*de ve İbn Hacer'in (853/1449) *Lisânu'l-mizân'*da (ez-Zehabî'nin *Mizânu'l-i'tidâl'*i eki) yer verdiği bilgiler, İbnu'n-Nedîm'in biyografisi için ikincil kaynaklar olmaktan öteye geçmez. Aynı şekilde İbnu'n-Neccâr'ın *Zeylu Târîhi Bagdâd'*da yer alan: “385 yılı Şaban ayının yirmisinden (19 Eylül 995) sonra Çarşamba günü vefat etti” şeklindeki ifadesini kabul etmek de mümkün değildir. Çünkü bizzat İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist'*te bazı biyografilerde bu tarihten sonraki tarihleri kaydetmektedir. Fakat Flügel ve Ahmed Emîn'e göre ise⁸ “İbnu'n-Nedîm eserini 377/987 yılında yazdı. Bu nüshada bazı yerleri boş bıraktı. Daha sonra bunları doldurmaya devam etti. Ya da nüshaya muhtelif zamanlarda ilâveler yaptı.” “Nitekim İbn Hallikân'da aynı yolu izlemiştir.”⁹

Bu bakımdan, J. Fück'ün de ifade ettiği gibi,¹⁰ bu tarihlerin tamamını inihal olarak değerlendirmek durumundayız. Öyleyse İbnu'n-Nedîm'in hayatı ile ilgili bilgileri imkânlar ölçüsünde bizzat onun eserinden takip edelim:

Tam adı, Muhammed bin İshâk en-Nedîm'dir. Künyesi, Ebu'l-Ferec ibn Ebî Ya'kûb el-Varrâk'tır.¹¹ *el-Fihrist'*in birinci bölümünü 377/987 yılında yazmıştır. Kendisi bunu eserinde defalarca ifade eder. Daha sonra 377/987 yılından V./XI. yüzyılın başlarına kadar geçen süre içinde çeşitli makaleler

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-NEDİM'İN *EL-FİHRİST*'İ

ilâve etmiştir. İbn en-Nedîm eserinin başka bir yerinde el-Berda'î'nin biyografisini işlerken¹² “Onunla arkadaş olduklarını ve görüştiklerini” söyler. Bu ise İbnü'n-Nedîm'in 320/932 ile 325/936 yılları arasında doğduğunu düşündürmektedir. Buna göre eserini elli yaşlarından sonra yazmaya başlamış ve V. yüzyılın başında da ileri bir yaşta vefat etmiş demektir. Bunu İbn Nubâte'nin biyografisi içinde yer alan “Ebû Nasr İbn Nubâte et-Temîmî, Seyfuddevle'nin şairlerindendir, 400/1009 yılından sonra vefat etmiştir”¹³ şeklindeki ifadesi ile İbn Cinnî'nin 392/1001 yılında öldüğüne¹⁴ dair kayıdan anlamaktayız.

İbnu'n-Nedîm, Bağdatlıdır. Bu konuda kuşku yoktur. Kendisi Bağdatlıların biyografilerinde detaylara girer. Muizzuddevle döneminde Bağdat'taki Mani mensuplarının sayılarını vermektedir. Kendi ifadesi şöyledir: “Medînetu's-selâm'da ise Muizzuddevle döneminde onlardan (Mani mensuplarından) üç yüz kişi kadarını tanırdım. Günümüzde ise onlardan beş kişi bile bulunmaz.”¹⁵

İbnu'n-Nedîm Çinlilerin doktrinlerini anlatırken Necranlı bir rahip ile görüştüğünü belirterek şöyle der:

“Başpiskopos (el-câslik), onu...Çin'e atamıştı, onunla beraber ayrıca beş Hıristiyanı da tayin etmişti. Altı yıl sonra bunlardan bu rahip ve diğer bir kişi geri döndü. Onunla Dâru'r-Rûm'da; kilisenin arkasında karşılaştım.”

Flügel 1871'de “Dâru'r-Rûm”un İstanbul olduğunu, söz konusu kilisenin de Justinianus tarafından yapılan ve daha sonra Türklerin Ayasofya Camii adıyla camiye çevirdiği büyük kilise olduğunu ileri sürer. Doğubilimci Fück de bu görüşü destekler. Onlar buna dayanarak da İbnu'n-Nedîm'in İstanbul'a gittiğini iddia ederler. Doğubilimcilerin çoğunluğu ise onların bu görüşüne karşı çıkar. Ahmed Emîn de bu görüşü kabul etmez. Doğrusu -bildiğimiz kadarıyla- İbnu'n-Nedîm, İstanbul'a gitmedi. Söz konusu ibareye dayanarak onun İstanbul'da bulunduğu sonucuna ulaşmak da mümkün değildir. Bu, beş delil ile açıklığa kavuşmaktadır:

Birincisi tarih kaynakları, bildiğimiz kadarıyla, Arapların İstanbul'u “Dâru'r-Rûm” şeklinde isimlendirdiklerine dair bir kayıt içermiyor. Aksine Arapların İstanbul'a “Beledü'r-Rûm” dediklerini aktarıyor. Bizzat İbnu'n-Nedîm de eserinde İstanbul'u “Beledü'r-Rûm” ismiyle ifade eder.

İkincisi Arap tarihçiler, büyük Arap kentlerinin mahallelere bölündüğünü ve her bir mahallenin “Dâr” ve yanı sıra belirli bir isme nispet edildiğini söylemektedir. Örneğin Yâkût şöyle der:¹⁶

“Dâru'l-kazz, Bağdat'ta sahra tarafında büyük bir mahalle-dir...Çevresindeki her şey harap olmuştur. Bu mahalle ile bağlantılı sadece dört mahalle kalmıştır.” Yâkût daha sonra şöyle der: “Dâru'l-ferc, Bağdat'ta bir mahalledir.” *et-Tekmile*¹⁷ yazarı da şöyle der: “Seyfuddevle, Bağdat'a gelince Hâkânoğulları mahallelerinde (dâr kelimesinin çoğulu dûr kelimesiyle) bulunan Şâri'ü dâri'r-rakîk'ten geçti.”

MUHAMMED YUNUS EL-HUSEYNÎ / EYYÛP TANRIVERDÎ

Üçüncüsü bizzat İbnu'n-Nedîm, İbn Kullâb'ın biyografisinde şöyle der:¹⁸ "Ebu'l-Abbâs şöyle anlattı: Biz, Hıristiyan Pethyon'un yanına gittik. Dâru'r-Rûm'un batı yakasındaydı. Phiton, kilisenin bir köşesine işaret ederek Rahmetli Abdullâh (yani İbn Kullâb) gelip şu köşede otururdu dedi." Buna göre Dâru'r-Rûm, Bağdat'ta bir mahalledir. Kilise ise Dâru's-selâm'da bulunan bir kilisedir, Ayasofya kilisesi değildir.

Dördüncüsü şayet Dâru'r-Rûm, İstanbul olmuş olsaydı, sözü edilen rahibi ve beraberindekileri, başpiskopos değil, patrik atayacaktı. Çünkü İstanbul'da patriklik kürsüsü vardır. Bağdat'ta ise İslâm ülkesindeki Hıristiyanların lideri olarak başpiskoposluk kürsüsü vardır. Patriklik, bölgenin en yüksek dinî rütbesidir. Başpiskoposluk, patriklikten aşağı bir rütbedir.

el-Bîrûnî, eserinde şöyle der:¹⁹ "Katolika, başpiskopostur. Melkitlerin İslâm yurdundaki başpiskoposluk kürsüsü, Bağdat'tadır. Bu kürsü de Antakya Patrikliğine bağlıdır. Nesturî başpiskoposu ise Nesturî çoğunluğunun eğilimi dikkate alınarak emirülmüminîn tarafından atanır." el-Kalkaşandî de şöyle der:²⁰ "Hıristiyanların dinî rütbeleri sekizdir. Altıncısı başpiskopostur. Başpiskopos (el-câsîlik), Hıristiyanlıkta namaz görevlisi olan imamdır." Heissig (Walther ?) ise bu unvanın "Sadece Ermeniler, Yakubîler ve Nesturîler arasında kullanıldığını" söyler. Bağdat'taki ilk Nesturî başpiskoposu, Timatheus'tur. Timatheus, el-Mehdî ve Hârûn er-Reşîd'in arkadaşıydı.

Bu arada milâdî XIII. yüzyılda emirülmümininin Bağdat Nesturî başpiskoposuna verdiği bir ahitname ZDMG'de yayınlanmıştır. Bu ahitname şöyledir:

"Durumunuz, emirülmüminin tarafından değerlendirilmiştir. Siz, dindaşlarınız arasında dinine en çok bağlı, görüşleri ve davranışları en isabetli kişi olduğunuzdan.... Nesturîler, dinî lider olarak sizi seçmek konusunda tam bir görüş birliği sağlamışlardır...Onların sorunlarıyla ilgilenerek onlara yardımcı olunuz... Sizin, Medînetu's-selâm ve İslâm ülkesinde yaşayan Hıristiyan Nesturîlerin, hazır olanların ve olmayanların başpiskoposu ve dinî lideri olarak atanmanıza dair, halifenin izn-i sâmilere çıkmıştır."

Beşincisi İbnu'n-Nedîm'in yaşadığı dönemde ve yaklaşık üç yüzyıllık öncesinde Nesturîler dışında misyon faaliyetleriyle ilgilenen başka bir Hıristiyan mezhebi yoktur. Nesturîlerin lideri de başpiskopostur. Marco Polo, Sokotra'da²¹ Papa'ya değil, Bağdat patriğine bağlı Hıristiyanlarla karşılaşğını anlatmaktadır. O burada Bağdat başpiskoposu diyeceğine yanlışlıkla Bağdat patriği ifadesini kullanmıştır. Nesturîlerin Çin'e yönelik ilk misyon faaliyetinin tarihini bilmiyoruz. Ancak Nesturî I. Sliwazkha'nın²² milâdî VIII. yüzyılda Çin'e bir metropolit (mutrân) gönderdiğini kesin olarak biliyoruz.²³

Bütün bu kanıtlardan sonra artık İbnu'n-Nedîm'in yukarıda geçen ifadesine dayanarak onun İstanbul'a gittiğini söylemek imkânsızdır.

Tekrar İbnu'n-Nedîm'in biyografisine dönelim. Babası, son üç makeden anlaşıldığı üzere "varrâk"tır. "en-Nedîm" lâkabının kendisine mi, yoksa babasına mı ya da eski atalarından birine mi ait olduğunu bilemiyoruz. İbnu'n-

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-NEDİM'İN *EL-FİHRİST*'İ

Nedîm, *el-Fihrist*'te bazı "nedim"lerin biyografilerini vermektedir. Bunları İshâk bin İbrâhîm el-Mavsîlî ile başlatır ve el-Âmidî ile bitirir. Fakat bu biyografilerde sözü edilen "nedim"lerle akrabalığını çağrıştırabilecek herhangi bir ifadeye rastlanmıyor. Bu bakımdan "en-Nedîm"ın onun kendi lâkabı olduğunu tercih ediyoruz. Bu tercihimizi teyit eden bir husus da İbnu'n-Nedîm'in Adududdevle bin Buveyh'in çağdaşı olmasıdır. Adududdevle ise "ölü durumda olan ilim dallarını canlandırmış, dağılmış olan ilim adamlarını toplamış"²⁴ bir kişidir. Daha da önemlisi kendisi "Bir entelektüel idi, kültürlü insanlara sempatisi vardı, bir çok ilim dalına ilgi duyardı."²⁵ Bu bakımdan İbnu'n-Nedîm'in bu büyük sultanın nedimi olması ya da yakın adamları arasında yer almış olması uzak bir ihtimal değildir.²⁶

Her ne olursa olsun, İbnu'n-Nedîm'in seçkin bir ilim aktarıcısı olduğuna inanıyoruz. Onun da tıpkı babası gibi bir "varrâk" olduğunu söylemek yanlış değildir. Çünkü onun *el-Fihrist*'te yer verdiği onca yazar ve esere o dönemde "varrâk"lar dışında birinin vakıf olması mümkün görünmüyor. İbnu'n-Nedîm, ünlü şairlerin ve mutasavvıfların biyografilerini veriyor. "Nedim"ler, "celis"ler, musikişinaslar (el-mugannîn) ve şovmenler (el-mudhikîn) ile ilgili tarihî bilgiler aktarıyor, bunlara ait eserleri ayrıntılı olarak işliyor. Büyücüler (el-mu'azzimîn), gözbağcılar (el-muşa'bizîn), sihirbazlar (es-sehere), illüzyonistler (erbâbu'l-hiyel ve'l-harekât) ile ilgili bilgiler veriyor, hurafeleri anlatıyor. Din ilimleri, siyasî tarih, kâtipler ve yazarlar hakkında bilgi veriyor, muhtelif millet ve mezheplerin doktrinlerini ayrıntılı olarak ele alıyor. Bütün bunlara bir dizi kitap ve risale de eklenmelidir. Hatta bunların varak, sayfa ve satır sayılarını da veriyor. Bu tür bilgileri o dönemde veya daha önce kimse vermemektedir.

İbnu'n-Nedîm ayrıca eserinde pek çok "varrâk" a da yer vermektedir. Bunlardan biri de Yakubî felsefecisi Yahyâ bin Adî'dir. Onun hakkında şöyle der: "Daha önce onu çok istinsah yapması dolayısıyla kınamıştım. Bir gün bana sordu: şimdi seni en çok şaşırtan şey nedir? Sabırlı oluşum? et-Taberî tefsirinin iki nüshasını istinsah ettim. Bunları civar hükümdarlara gönderdim. Kelâmcıların sayısız kitabını istinsah ettim. Bir gün bir gece içinde yüz varak ya da buna yakın istinsah yapıyorum." Buradan hareketle İbnu'n-Nedîm'in sadece o dönemin "varrâk"larına has bir çevre ile bağlantılı olduğu sonucu elde edilir.

Zaten İbnu'n-Nedîm'in kitapçılık (el-virâka) mesleğindeki tecrübesi; çeşitli milletlere ait yazıları, yazı biçimlerini ve harflerin şekillerini anlatımından ve tezhipçiler ile ciltçiler hakkında verdiği bilgilerden kolaylıkla ortaya çıkmaktadır. Onun bu konularda verdiği bilgiler, ancak kitapçılık mesleğini icra edenlerin dikkatini çekebilecek ayrıntılı gözlemlerdir. İbnu'n-Nedîm'in eserinde yer verdiği yazı türleri ile İbn Vahşiyye'nin eserinde kaydettiği yazı türleri arasındaki büyük uyum, İbnu'n-Nedîm'in yazı ve yazı çeşitleri konusunda İbn Vahşiyye'nin eserinden çok şey iktibas ettiğini gösteriyor.²⁷ Bu kanaatin doğru olduğunu anlamak için İbn Vahşiyye'nin *Rumûz*'unun 92-134. sayfalarını, İbnu'n-Nedîm'in dokuzuncu makalesiyle karşılaştırmak yeterlidir. Zaten İbnu'n-Nedîm de bunu saklamış değildir. Hatta kendisi bu ko-

MUHAMMED YUNUS EL-HUSEYNÎ / EYYÜP TANRIVERDÎ

nuda aktarma yaparken: “Kadim bir kitapta okudum”, başka bir yerde de “Bazı kadim tarih kitaplarında okudum” demektedir.

İbnu'n-Nedîm, mezheplere karşı gösterdiği hoşgörü ile de ayrıcalıklıdır. Kendisi bir Şîf olmakla beraber, ehlisünnet ve diğer İslâm mezheplerine karşı itidal sahibidir. Onlar hakkında yaptığı rivayetleri de tam senetleriyle beraber nakleder. Ebû Ömer ez-Zâhid'in biyografisini verirken şöyle der: “Birçok alimin onun yaptığı aktarmaları zayıf saydığını ve onu ilâveler yapmakla ilişkilendirdiğini duydum. Alî aleyhi's-selâma büyük sevgi ve sempatisi vardı...345/956'da seksen yaşında vefat etti, Allah amellerinin karşılığını versin.” İşte bu, bir hasma karşı yapılan son derece kibar bir duadır. Aynı zamanda bu, büyük bir mezhep hoşgörüsüdür. Mezhep hoşgörüsüne ise sadece büyük düşünürlerin; önemli ve seçkin alimlerin sahip olduğunu biliyoruz.

el-Fihrist'in dokuzuncu makalesinde gayri İslâmî mezhepleri anlatır. Onlara bakışını da burada açıkça ortaya koyar. Onun bu tavrına yaklaşmış olan eski yazarların sayısı gerçekten çok azdır. Sözü edilen dokuzuncu makalenin birinci kısmı “Sabîiler olarak bilinen Harranlı Keldanîlerin mezhebi ile ilgilidir.” Bunlar, Sabîiler ismini ölümünden kurtulmak için bir kamuflaj olarak kullanırlar. Çünkü el-Memûn, Anadolu seferi sırasında onların giydiği kiplardan hoşlanmamış ve katledilmelerini emretmişti. Bunun üzerine bir İslâm hukuku alimi, onlara kendilerini: “Biz Kur'an'da anılan Sabîileriz” diyerek tanıtmalarını tavsiye etmişti.

İbnu'n-Nedîm, Keldanî İbnu'l-Vahşiyye'nin biyografisine de yer verir: “Onun bir sihirbaz olup tılsım işleriyle uğraştığı ve bu sanatı icra ettiği iddia edilir.” Daha sonra şöyle der: “Bu yazılarla ilgili birkaç bölümden oluşan nüshayı bizzat inceledim... Bu yazılar; sihirbazlık, sihir, büyü konularında sözünü ettiğim kitaplarda görülebiliyor. Bu tür yazıları sadece bu sanatların dilini bilenler anlayabilir, başka kimse anlayamaz. Bu da kolay değildir. Bu yazılar, Arap diline yapılmış çeviriler de olabilir. Bu husus dikkate alınarak mevcut örnekler üzerinden, Allah dilerse, asıllarına ulaşılabilir. (?) Bir sihirbaz olup tılsım işleriyle uğraştığı ve bu sanatı icra ettiğinin iddia edildiğini aktarmasına rağmen, İbnu'n-Nedîm'in İbn Vahşiyye'ye saygılı davrandığı ve ondan nakil yaptığı görülüyor.

Aynı şekilde İbnu'n-Nedîm, Manî mensupları hakkında da bilgi veriyor. Ancak bu konuda kaynaklarına işaret etmiyor. Muhtemelen onun bu konuyla ilgili bilgileri, Muizzuddevle döneminde (336-356 / 947-966) Manî mensuplarının anlatımlarına dayanıyor. İbnu'n-Nedîm bu arada Manî mensuplarının lideri Ebû Alî Recâ' Yezdânbaht'in biyografisine de yer verir. Bu konuda şöyle der: “el-Memûn ona: “Müslüman ol be hey Yezdânbaht, eğer sana verdiğimiz eman olmamış olsaydı, sana karşı tavrımız başka türlü olurdu” dedi. Yezdâbaht ise: “Ey müminlerin emiri, nasihatınız güzeldir, sözünüz doğrudur, fakat siz insanları dinlerini terk etmeye zorlayan biri değilsiniz” şeklinde cevap verdi. el-Memûn da: “doğrudur” dedi. El-Memûn, onu el-Muharrem taraflarında ikamet ettirmişti. Kendisine karşı yapılabilecek taşkınlıklara karşı da ona korumalar tayin etmişti.” İbnu'n-Nedîm bu olay hakkında herhangi bir

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-NEDİM'İN *EL-FİHRİST*'İ

yorum yapmaz. Fakat görüldüğü kadarıyla el-Memûn'un bu tavrından hoşnut kalmış gibidir. Aynı şekilde zındıklıkla suçlanan meliklerden ve liderlerden söz edince, onları kınayıcı ve aşağılayıcı hiçbir kelime ilâve etmez. İşte bu, büyük bir dinî hoşgörü ve geniş bir bakış açısı demektir.

İbnu'n-Nedîm'in kadim dinler hakkında verdiği bilgiler ise günümüzde tarihçi ve felsefeci doğubilimciler tarafından hâlâ kaynak olarak kullanılmaya devam etmektedir. Doğrusu onlar, İbnu'n-Nedîm'in verdiği bilgileri tam bir güvenle kabul ediyorlar. Bu nedenle *el-Fihrist* doğubilimciler arasında büyük bir önem kazanmıştır.

İbnu'n-Nedîm ve *el-Fihrist*'i ile ilgili bu yazıyı bitirmeden önce, onun bu eseri yazarken kullandığı yöntemi de ele almamız gerekiyor. Kendisi şöyle der: “Ünlü yazarlardan birine yer verdikten sonra, kendisinden sonra verilenler daha önce yaşamış olsalar bile, ona yakın veya ona benzeyen yazarlara ondan hemen sonra yer verdim. Bu kitabı yazarken takip ettiğim yöntem budur. Allah lutfu ve fazlıyla yazdım eder.”

Başka bir yerde de; İmâm Nâsır li'l-hak el-Hasen bin Alî'yi anlatırken şöyle der: “Bunlar onun görebildiğimiz eserleridir. Bazı Zeydîler ise onun yüz kadar eserinin olduğunu iddia ederler. Ancak biz bunları görmedik. Eserimizi okuyanlardan bu eserleri görenler olursa, onları eserimizde ilgili yerine koyun, Allah dilerse.” Bu şekilde bütün bölümlerde rivayetleri sahiplerine dayandırır, gördüğü eserleri gördüm der, duydukları hakkında da “şöyle şöyle denilmektedir” der. Buradan hareketle dört durum tespiti yapabiliyoruz.

Birincisi İbnu'n-Nedîm, biyografilerine yer vermek istediği kişilerle ilgili bilgileri topluyor ve bunları yaşadıkları döneme göre değil, ilgili oldukları bilim alanlarına göre düzenliyordu.

İkincisi İbnu'n-Nedîm bu eseri ilme hizmet amacıyla telif etmiştir. Çünkü kendisi daha sonra rastlanabilecek yeni bilgilerin başkaları tarafından eserine konulmasına izin veriyor. Amacı hedeflenen yararın sağlanmasıdır. Oysa el-Câhız'ın görüşü bundan çok farklıdır.²⁸

el-Câhız şöyle der: “Rabbülemîni tanımayan kusur arayıcıların çokluğu hatırıma geldi. Onların hemen vakit geçirmeden saçma görüşlerini ve değersiz düşlerini kitabımıza sokuşturarak onu değiştirip bozmalarından emin değiliz.... Bu nedenle bu konuda basiretli davranıp tedbirimizi almak istedik....Hemen (Risâletu'ş-Şî'a) eserinin nüshalarını çıkarıp güvenilir ve basiret sahibi alimlere gönderdik....Eserimize aykırı bir şey ona sokuşturulursa ve ona uymayan bir şey eklenirse bu durumda tayin edilen nüshaya müracaat ederiz....Bu nüsha ile bozgunculara galip geliriz.”²⁹

Bir de bizzat İbnu'n-Nedîm'in kendi eserinde aktardığı bir rivayete bakalım:

“Ebû Ömer Muhammed bin Abdulvâhid (ez-Zâhid) şöyle dedi: Eserin son edisyonu budur. Bu, Ebû İshâk et-Taberî'nin nihai edisyonudur. Ben de ondan sonra bunu okutuyorum. Her kim bu edisyonu rivayet eder de bana ait

MUHAMMED YUNUS EL-HUSEYNÎ / EYYÜP TANRIVERDÎ

olmayan bir harfî bile ona eklerse, bana iftira etmiş demektir. Bundan böyle Ebû İshâk'ın okutması budur. Ben de onu aynen aktarıyorum.”

Böylece İbnu'n-Nedîm'in bilimsel tavrıyla diğerlerinin mutaassıp bencil tavrı arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.

Üçüncüsü İbnu'n-Nedîm, bütün eseri boyunca titiz alimlerin yöntemini kullanmıştır. Her hak sahibine hakkını vermiş, herşeyi yerli yerine yerleştirmiştir. İnsanlardan bir şeyi sakınmamıştır. Söylediklerinde ve naklettiklerinde doğru olanı tespit etmeyi amaçlamıştır.

Dördüncüsü bütün bilim ve sanat dallarında ilgili bilginlerin özet biyografilerine yer vermiş, içerikleri hakkında özet bilgi vererek eserlerinin listesini eklemiştir. Bu yöntem çok yararlıdır. Buna karşın biyografi yazarları ile tarihçilerin bizzat İbnu'n-Nedîm'in biyografisini niçin ihmal ettiklerini anlayabilmiş değiliz. Soyu meşhur olmadığı için mi, fakir olduğu için mi, kendi döneminde şöhret kazanmadığı için mi yoksa bu bir talihsizlik midir? Ya da biyografisi yazıldı da bize mi ulaşmadı? Muhtemelen de yazıldı fakat bize ulaşmadı.

Sonuç olarak *el-Fihrist*, Arap kültürü için bir hazinedir. Arap kültürünün ürettiğine tanıklık eden bir eserdir. Araplar, Arap tarihi, bilimi ve felsefesi ile ilgili olan herkesin *el-Fihrist*'i kullanıp ilgilendiği konularda bu eserden yararlanmasının gerekli olduğuna inanıyoruz.

Muhammed Yunus el-Huseynî

Beytûlmakdis

¹ *Kitâbu't-tâc*, haz. Ahmed Zekî Paşa, 44.

² Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ'*, VI, 75.

³ *Kitâbu't-tâc*, haz. Ahmed Zekî Paşa, 44.

⁴ *Kitâbu't-tâc*, haz. Ahmed Zekî Paşa, 45.

[M.T.Houtsma, “Zum Kitâb al-Fihrist”, *WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, IV, (1890), ss. 22, çevirenin notu].

⁵ No: 815. Eserin ismi, *Esâmi'l-kutub el-musemmâ bi't-Tezkâri'l-câmi' li'l-âsâr* şeklindedir.

⁶ No: 1134 ve 1135. Her iki nüshada eserin ismi *Fihrisu'l-ulûm* şeklindedir.

⁷ No: 447. Eserin ismi *Fihrisu'l-ulûmi'l-kadîme* şeklindedir.

⁸ Eserin Flügel ve Mısır baskılarının girişlerini inceleyiniz.

⁹ Bu hususu es-Seyyid Umar es-Sâlih el-Burgûsî, 1930'da bana ifade etti.

¹⁰ *ZDMG*, c.84,[(1930), ss. 111-124].

¹¹ *el-Fihrist*, 280, 331, (Mısır baskısı).

¹² *el-Fihrist*, 330, (Mısır baskısı).

¹³ *el-Fihrist*, 340, (Mısır baskısı).

¹⁴ *el-Fihrist*, 128, (Mısır baskısı).

¹⁵ *el-Fihrist*, 272, (Mısır baskısı).

¹⁶ *Mu'cemu'l-buldân*, II, 532, Leipzig 1867.

¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem*, VI, 239, (Mısır baskısı).

¹⁸ *el-Fihrist*, 225, (Mısır baskısı).

¹⁹ *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, editör: Sachau, 1923, 289.

ARAP DÜŞÜNCE TARİHİNİN ÖLÜMSÜZ ESERİ: İBNU'N-NEDİM'İN *EL-FİHRİST*'İ

²⁰ el-Kalkaşandî, *Subhu'l-a'shâ*, V, 474, el-Matbaatu'l-emîriyye, Kahire 1915.

²¹ Aden'in güneyinde bir yarımada, bkz. *Yâkût, Mu'cemu'l-buldâ*.

²² Sliwazkha: "haç şehidi" demektir.

²³ Assemani-Bibl. *Orient*, 414-434.

²⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem*, VI, 408.

²⁵ İbn Hallikân, I, 416 (Bulak baskısı).

²⁶ İbn Miskeveyh (VI, 408) şöyle der: "(Adududdevle) bilgeler ve felsefecilerden oluşan özel bir ekip kurup bu ekip için kendi makamına yakın bir mekânda; mâbeynde yer tahsis etmişti. Bu ekip de çeşitli konuları burada rahatsız edilmeden görüşürlerdi. Ayrıca kendilerine maaş ve çeşitli hediyeler veriliyordu."

²⁷ *Şavku'l-mustehâm fi ma'rifeti rumûzi'l-aklâm*, haz. Hammer, 1806.

²⁸ İbnu'n-Nedîm aktarım yapar. Oysa el-Câhız keskin görüşler serdedir. Bu nedenle kendisine ait olmayan görüşlerin eserine sokulmasından endişe eder.

²⁹ *Mecmû'atu resâili'l-Câhız*, Matbaatu't-tekaddum, Mısır, s. 189.

SİBEVEYHİ'NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT
BİLİMİNİN TEMELLERİ

Zafer Kızıklı*

Özet: Bu makale Sîbeveyhi (765-796) tarafından kaleme alınan ve Arapçanın ilk gramer kitabı olan *el-Kitâb*'in belâgat bilimiyle ilişkisini ele almaktadır. *el-Kitâb* bir gramer kitabı olmakla birlikte aynı zamanda bazı belâgat konularını içeren önemli bir kaynak durumundadır. Sîbeveyhi eserinde bir takım belâgat terimleri kullanmakta ve bunları açıklamaktadır. Fakat eserin bu yönü bugüne kadar pek fazla ele alınmamıştır. Çalışmamızda Sîbeveyhi'nin hayatına ve *el-Kitâb*'a kısaca değinildikten sonra eserin belâgat bilimine temel oluşturan yönleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *el-Kitâb*, Sîbeveyhi, belâgat, gramer, Arapça

The Bases of Rhetoric Study in “al-Kitâb” by Sîbawayhi

Summary: This article deals with Arabic rhetoric study in the book of *al-Kitâb* which was written by Sîbawayhi (765-796). It is essentially a first Arabic grammar book and at the same time it contains rhetoric components. For this reason the book is important in point of the history of Arabic rhetoric. Sîbawayhi used a lot of rhetoric terms in his book and explained them. But so far *al-Kitâb* was known as only a grammar book. In this study, after explaining of the author's life and his book *al-Kitâb* briefly, the retoric subjects in the book are determinated and discussed.

Keywords: al-Kitâb, Sîbawayhi, rhetoric, grammar, Arabic

* Arş. Gör. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı
(zaferkizikli@yahoo.com)

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

Giriş

Sîbeveyhi tarafından kaleme alınan *el-Kitâb* sadece sarf ve gramer konularını içeren bir eser değil aynı zamanda “fıkhu’l-luga”, “fonetik”, “Kur’ân kırâati” ve “belâgat” bilimlerini de kapsayan hacimli bir eserdir. Fakat bu eser yazılışından günümüze kadar geçen süre zarfında hep bir gramer kitabı olarak değerlendirilmiş ve bu yönüyle ün yapmıştır. Diğer özellikleriyse fazlaca tanınmamıştır. Eser her ne kadar bir gramer kitabı kimliğiyle ön plana çıksa da içinde sarf, belâgat, kıraat gibi öğeleri de barındırır. Bu yüzden eserin yazılış amacının yalnızca gramer bilgisi vermek olduğunu söylemek eksik bir görüştür. Çünkü o zaman eserde yeralan diğer dil bilimlerine âit bilgileri ihmal etmiş oluruz.

Eserde gramer meselelerinin anlatımı esnasında belli bir düzen içermeksizin metne serpiştirilmiş halde belâgat biliminin bazı temel konularını görmek mümkündür. Sîbeveyhi bu konulardan söz ederken bunları müstakil bir bilimin içeriği olarak tanıtmaz. Onun amacı dilin doğru ve etkin kullanımı için gerekli olan prensiplerin tümünü belirleme çabasıdır.

Bu araştırmada *el-Kitâb*’da mevcut olan belâgat teorisine âit bilgi ve örnekleri tespit ederek yorumladık. Böylelikle Abdulkâhir el-Curcânî (öl.470/1078) tarafından sistematize edilerek bir bilim dalı hâline getirilen “*Belâgat Bilimi*”nin *el-Kitâb*’daki köklerini ortaya çıkarmayı amaçladık.

Sîbeveyhi’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği¹

Asıl ismi ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber, künyesi, Ebû Bişr’dır. Sîbeveyhi “elma kokulu” anlamına gelen Farsça bir lakaptır. Aslen İranlıdır. 148/765 yılında Şirâz’ın el-Beydâ’ köyünde doğmuştur. Küçük yaşlarda fıkıh ve hadis tahsil etmek için dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Basra’ya gelerek ünlü hadis âlimi Hammâd b. Seleme² (öl. 167/783)’nin ders grubuna dahil olmuş, fakat onunla aralarında geçen gramerle ilgili bir tartışma yüzünden hadis çalışmalarından vazgeçerek Arapçaya yönelmiştir.

Döneminin en büyük Arap dili ve edebiyatı otoritesi olan el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî’den (100/718 – 175/791) Arapça okumuş ve gramer kurallarıyla ilgili pek çok meselede onun görüşlerini dinlemiştir. Daha sonra bu birikimini biraraya getirerek *el-Kitâb* adlı eserini oluşturmuştur. Bu eser Arap gramerini anlatan ilk kitaptır.

Sîbeveyhi hocası el-Halîl b. Ahmed’in vefâtından sonra Basra’da çok meşhur olmuş, onun bu durumunu çekemeyen Kûfeli gramer bilgini el-Kisâ’î (117/735 - 189/805) başta olmak üzere bazı kimselerin taarruzuna uğramış ve gramer tarihinde *Zunbûriyye Meselesi*³ diye geçen tatsız bir tartışma yaşamış, bunun üzerine memleketi İran’a dönerek orada 180/796 yılında vefât etmiştir.

“el-Kitâb” Hakkında Genel Bilgi

Sîbeveyhi’nin hocası el-Halîl b. Ahmed kendisine kadarki gramer çalışmalarının tümünü de inceler, ayrıca çöllere yolculuk yaparak fasîh dili konuşan bedevî Arapların kullandıkları sözcük ve ifâdeleri yakından tanıma

imkanı bulur. Ancak el-Halîl b. Ahmed dil hakkındaki bu geniş birikiminin lügat ve arûzla ilgili kısmını yazıya döker, gramerle ilgili bildiği o uçsuz bucaksız bilgiyi başta Sîbeveyhi olmak üzere öğrencilerine sözlü olarak anlatma yolunu tercih eder. Sîbeveyhi hocasının vefâtından sonra bu bilgileri sistemli bir şekilde, kendi üslûbuyla ve yorumlar da ekleyerek biraraya getirir, böylece *el-Kitâb* adını verdiği gramer eseri meydana gelir. Sîbeveyhi'nin döneminde yaşayan gramer bilginleri onun güvenilir biri olduğu, titiz bir metod izlediği konusunda görüş birliği içindedirler. Örneğin, Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (94/713 – 182/798), Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını görünce, “Bu adam, el-Halîl b. Ahmed'den ve benden yaptığı nakillerin hepsinde de doğru söylemiştir”⁴ diyerek onun güvenilirliğine dikkat çeker.

Sîbeveyhi *el-Kitâb*'taki gramer meselelerinin büyük bir kısmını el-Halîl b. Ahmed'den rivâyet etmesinin yanısıra Yûnus b. Habîb ed-Dabbî'den yaklaşık ikiyüz mesele, ‘Amr b. el-‘Alâ’dan (70/690 – 154/771) kırka yakın mesele, ‘Îsâ b. ‘Umer es-Sekaffî’den (? -149/766) yirmi mesele, İbnu Ebî İshâk el-Hadramî’(117/735 - 205/820)den de on mesele alır.

el-Kitâb, gramer, fiil çekimi ve dil bilimi konusunda kapsamlı, ansiklopedik bir eserdir. İçeriği sadece teorik bilgilerle sınırlı olmayıp verdiği örneklerle gramer konularını somutlaştıran klasik bir yapıttır. Eser gramer teorileriyle, dilsel kullanımlar arasındaki organik bağı berrak ve anlaşılır bir üslupla ortaya koymakta, gramerin mantıksal, bağımsız bir bilim hüviyeti kazanmasına imkan sağlamaktadır. Sonraki dönemlerde yazılan gramer kitaplarına da ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca bu eser sadece gramer bilimcilerinin yararlandığı bir kaynak olarak kalmamış, diğer bütün bilim dallarındaki pek çok kimseye de hizmet etmiştir. Yazıldığı dönemden günümüze kadar beğeni ve takdir kazanmıştır. Fakat Arapça bilen herkesin rahatlıkla okuyup anlayabileceği bir eser de değildir. Yer yer üslubu ağır, anlatım tarzı muğlaktır.

Yüzyıllar boyunca bu esere pek çok şerhler ve haşiyeler yazılarak muğlak yönleri açıklanmaya çalışılmıştır. Modern dönemde ise hem Arap dünyasında hem de ülkemizde akademik düzeyde ele alınarak incelenmiş, bu eserle ilgili yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri hazırlanmıştır⁵.

“el-Kitâb”ta Bulunan Belâgat Öğeleri

Belâgat bilimini oluşturan “beyân”, “meânî” ve “bedî” alt bilimlerinin üçünden de bazı konular *el-Kitâb*'da yer alır. XX. yüzyıl Arap dili ve edebiyatı bilginlerinden ‘Alî en-Necdî Nâsif “meânî” alanında eser telif etmiş olan kimselerin Sîbeveyhi'den etkilendiklerini hattâ “meânî”yi oluşturan sekiz bölümü bile Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından esinlenerek yazdıklarını iddia eder⁶. Belâgat konuları *el-Kitâb*'ta dağınık bir halde bulunmaktadır. Sîbeveyhi'den sonra yaşamış belâgat bilginleri *el-Kitâb*'taki bu bilgilerden istifade ederek müstakil eserler meydana getirmişlerdir.

el-Kitâb'da belâgat bilimiyle ilgili olan konuları şöyle sınıflandırmamız mümkündür:

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

1- Takdîm ve Te’hîr (Fâil veya mef’ûlün öne ya da sona getirilmesi)

“Şayet mef’ûl öne geçip fâil sonda bulunursa lafız başlangıçtaki gibi olur. Örneğin,

« ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ اللَّهِ » ‘Zeyd’i Abdullah dövdü’ cümlesinde takdîm değil de te’hîr istemiş olursun, böylelikle lafızda her ne kadar te’hîr olsa da başlangıçta fiil fâille ilintilendirilmemiş olur. Bu noktadan hareketle üzerinde vurgu yapılacak lafızın esprisi mukaddem (öne geçirilmiş) olmasıdır. Çünkü Araplar kendileri için önemli gördükleri lafızları öne alırlar. Böylece ifâde daha anlaşılır hâle gelir. Takdîm ve te’hîr konusu Araplar için önem arzeden bir durumdur”⁷.

Takdîm ve te’hîr konusu belâgat bilimi açısından çok büyük bir önem taşır. Sîbeveyhi belâgat amacına yönelik olarak “mef’ûlün öne alınması gerektiğini” (takdîmu’l-mef’ûl) ifâde eden ve bu konunun söz sanatları açısından önemine değinen ilk kişidir.

2- Soru Edatı Olmayan Bir İfâdeden Soru Anlamı Çıkarılması

Sîbeveyhi gerçek anlamı “uyarı ve azarlama” olan bir ibarenin soru anlamında kullanıldığını iddia etmekte ve bunu şöyle örneklemektedir:

“Bir bedevinin bize aktardığına göre Esedoğullarından bir adam Cebele Günü tek gözlü bir deveyle karşılaşır ve bunu uğursuzluk alâmeti olarak düşünerek,

- Ey Esedoğulları! Bu tek gözlü ve yırtıcı dişleri olan deveye dikkat edin!... diyerek uyarıda bulunur.

Sîbeveyhi, bedevinin kullandığı bu ifâdenin, “Bu tek gözlü ve yırtıcı dişleri olan deveyi karşılamaya mı geliyorsunuz?” anlamında kullanıldığını ve dolayısıyla da bir soru cümlesi olduğunu vurgular⁸.

Sîbeveyhi yukarıdaki cümleyi farklı anlamda yorumlayarak gerçek anlamının dışına çıkarmakta ve böylece de cümleye mecâzî bir anlam yüklemektedir.

3- Soru Edâtı Olan “هل” ve “hemze”nin Anlamı

Sîbeveyhi Arapçadaki “هل” (mi, mı) edâtının yalnızca soru anlamı içerdiğini, fakat “soru hemzesi”nin soru anlamı dışında “karar” ve “azarlama” ifâde etmek için de kullanılabileceğini savunur. Konuyla ilgili şu örnekleri verir:

« هَلْ تَضْرِبُ زَيْدًا » “Zeyd’i dövüyor musun?” cümlesinde dövme eyleminin gerçekleşmiş olma iddiası mevcut değildir. Oysa ki aynı cümleyi « أَتَضْرِبُ زَيْدًا » şeklinde soru hemzesi ile söyleyecek olursak dövme eyleminin olgusalılığı iddia edilmiş olur. Bu da soru edâtı olan elifin “هل” edâtıyla aynı anlama gelmediğini gösterir⁹.

4- “Musned ileyh”in Tanımı¹⁰

ZAFER KIZIKLI

Sîbeveyhi « كَان » “*idi, oldu*” fiilinin isminin ma‘rife (belirli isim) olması gerektiğini ve haberinden önce gelmesinin şart olduğunu belirtir. O bu durumu cümlenin mubtedâsının (başlangıç sözcüğünün) nekra (belirsiz isim) olamayacağına bağlar ve muhatabın bilmediği bir lafızla söze başlamanın anlamca bozukluk yaratacağı düşüncesini taşır. *el-Kitâb*’ta bu konuda şu örneklere rastlarız:

« كَان زَيْدٌ حَلِيمًا » “*Zeyd yumuşak huylu oldu*” denilebileceği gibi aynı cümle özel isim belirtilmeksizin « كَان حَلِيمًا » “*O yumuşak huylu oldu*” şeklinde de söylenebilir, fakat

« كَان »nin haberi « كَان حَلِيمًا » şeklinde nekra olarak kullanılamaz¹¹.

Sîbeveyhi’nin vermiş olduğu bu örnekler aslında musned ileyh’in tanımıyla doğrudan ilgilidir. Zira Sîbeveyhi burada musned ileyh’in belirli bir isim olması ve haberinden önce gelmesi hususuna dikkat çekmektedir.

5- Soru Edâtları

“Şayet bir isimden sonra fiil gelirse bu durumda soru edâtının böyle bir ismin önüne getirilmesi çirkin olur. Örneğin:

« هَلْ زَيْدٌ قَامَ ؟ » “*Zeyd ayağa kalktı mı?*”,

« أَيْنَ زَيْدٌ حَضَرْتَهُ ؟ » “*Zeyd’i nerede dövdüm?*” cümlelerindeki soru edâtları uygun değildir”¹².

Yukarıdaki cümlelerin, « هَلْ قَامَ زَيْدٌ ؟ » ve « أَيْنَ حَضَرْتَهُ زَيْدًا ؟ » şeklinde söylenmesi belâgat bakımından daha doğru olur.

Sîbeveyhi soru edâtlarının şiiirlerdeki zaruret dışında içerisinde fiil ve isim bulunan normal cümlelerde ismin önüne getirilmesini “*çirkin*” olarak adlandırır ve uygun bulmaz.

6- Harf Artırımı

Sîbeveyhi herhangi bir cümleye usulüne göre fazladan harf ilâve etmenin sözü ve anlatımı güçlendireceğini, daha vurgulu hâle getireceğini ifâde eder. Bu durumu da şu örnekle açıklama yoluna gider:

« مَا أَنَايَ مِنْ أَحَدٍ وَاحِدٍ » “*Bana kimse gelmedi*” cümlesinden « مَا أَنَايَ مِنْ أَحَدٍ » “*Bana herhangi birisi gelmedi*” cümlesi daha vurguludur. Burada vurguyu « مِنْ » “*den, dan*” harfi cerr’inde görmekteyiz.

Başka bir örnek daha verecek olursak « مَا أَنْتَ بِفَاعِلٍ وَ لَسْتُ بِفَاعِلٍ » “*Eylemi gerçekleştiren sen de değilsin ben de değilim!*” Bu cümlede fazlalık olarak eklenmiş olan “bâ” harfi “*ile, birlikte*” anlamında olmayıp cümledeki kastedilen anlamı vurgulamak amacıyla getirilmiştir¹³. Cümlede vurgu yapılmak istenen sözcük « فَاعِلٍ » “*eylemi yapan*” olduğu için bu sözcüğün önüne getirilmiş ve anlamı kuvvetlendirmiştir.

7- Hazf

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

Hazf, cümle içindeki bir harf ya da kelimenin cümledeki anlamı bozmaması kaydıyla dilbilgisi kurallarına uyararak ve muhâtabın bilgisi dahilinde düşürülmesidir¹⁴. Bunun amacı sözü uzatmaksızın kısa yoldan düşüncenin karşındaki kişiye aktarımıdır.

Sîbeveyhi ise *el-Kitâb*’ın pek çok yerinde hazf olgusundan söz eder ve bu konudaki görüşlerini şöyle ortaya koyar:

“Dile kolaylık olması için çok kullanılan sözcüklerde hazf yapılmaktadır. Örneğin: « هَلْ مِنْ طَعَامٍ ؟ » ‘*Yemek var mı?*’ cümlesi aslında « هَلْ مِنْ طَعَامٍ فِي زَمَانٍ » ‘*Belli bir zamanda veya yerde yemek var mıdır?*’ anlamındadır.”¹⁵

Sîbeveyhi yukarıdaki verdiği örnek cümlede hazfî zaman ve mekan yönüyle ele almış fakat cümledeki bir diğer hazfe hiç temas etmemiştir. Zira cümlenin aslı:

« هَلْ يُوجَدُ طَعَامٌ » ‘*Yemek var mı?*’ şeklindedir ve burada “*var olmak, bulunmak*” anlamına gelen « يُوجَدُ » sözcüğü hazfedilmiştir.

Konuyla ilgili *el-Kitâb*’ta geçen başka bir örnek ise,

« هَذِهِ الظُّهْرُ أَوِالعَصْرُ أَوِالمَغْرُبُ » ‘*Bu öğle, ikindi veya akşam*’ ifâdelerine “*Bu öğle namazı, ikindi namazı veya akşam namazı*” anlamı verilmektedir¹⁶.

8- Hazfden Dolayı Yapılan Mecâz

Sîbeveyhi bir sözün, daha çok sözcükle ifâde edilmesi ya da bunun tersi yapılarak kısa ve öz olarak anlatımı konusunda Kur’ân-ı Kerîm’in Yûsuf sûresi 82. âyetini örnek olarak verir:

« وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْبَعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ »

“*Hem bulunduğumuz köy halkına, hem de birlikte geldiğimiz kafileye sor ve emin ol ki, biz kesinlikle doğru söylüyoruz!*”

Sîbeveyhi bu âyette geçen « وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ » “*Köye sor!*” cümlesinin aslının « وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةَ » “*Köy halkına sor*” şeklinde olduğunu fakat îcâz (kısa ve özlü anlatım) yapıldığı için « أَهْلُ » “*halk*” sözcüğünün hazfedildiğini ve « الْقَرْيَةَ » sözcüğünün de mecâzî bir anlam ifâde ettiğini açıklar¹⁷. Dolayısıyla burada hazf durumunun ortaya çıkardığı bir mecâz söz konusudur.

9- Kinâye

Kinâye, hem hakikat hem de mecâz manası anlaşılabilen bir lafızdır¹⁸.

Sîbeveyhi *el-Kitâb*’ta “*kinâye*” sözcüğüne kavramsal bir anlam yükler ve bu sözcükle şöyle bir cümle kurar:

« فَإِنْ كَانَ الْمَسْئُولُ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ الْإِنْسِ قَالَ جَوَابُ الْهُنِّ وَالْهِنَّةَ، وَالْفَلَانَ وَالْفَلَانَةَ، لِأَنَّ ذَلِكَ عَنْ غَيْرِ الْإِدْمِينِ »

“*Her ne kadar onun sorumlusu insan değilse de o halde cevap falan falandır. Çünkü bu durum insanoğlunun haricinde bir şeyin kinâyesidir.*”¹⁹

ZAFER KIZIKLI

Sîbeveyhi “*kinâye*” sözcüğüyle “*falan*” lafızlarına mecâzî bir anlam atfeder ve bu lafızları “*insan dışı varlıklar*” manasında kullanır. Ancak cümlede geçen “*falan*” sözcüğünden ilki eril diğeri de dişil bir yapıya sahiptir. Erillik ve dişillik olgusu insana özgü bir nitelik olması hasebiyle bu lafızlar gerçek anlamlarında da kullanılabilirler ve böylece de mecâzdan farklı bir kavramsallık arz ederek kinâye konumuna geçerler.

Sîbeveyhi her ne kadar “*kinâye*” sözcüğünü sistematik anlamda bir terim olarak kullanmış olmasa da dil ve gramerden söz eden bir eserde bu sözcüğün geçiyor olması dikkat çekicidir. Çünkü kinâye sözcüğünün bir belâgat terimi olarak kökeni ve geçirdiği evreler incelenmek istendiğinde onun bu sözcüğü Arap dili ve edebiyatında, bu anlamda ilk kez kullanan kişi olması son derece önemlidir.

10- Kalb

Kalb aslında “*sözcüğü tersine çevirmek*”, “*son harfinden başlayıp öncekine gelmek*” demektir²⁰ ve bedî‘ terimlerindenidir. Sîbeveyhi’de bu tarz bir kalb sanatından söz etmek mümkün olmasa da O, cümle bütünlüğü içinde uygun gördüğü sözcükleri kendi arasında yer değiştirir ve böylelikle cümlelerin daha kaliteli olacağını iddia eder. Örnek:

« تَرَى النَّوْرَ فِيهَا مُدْجِلَ الظَّلِّ رَأْسُهُ وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعِ »²¹

“*Oradaki öküzin başını gölgeye soktuğunu ve vücudunun diğer kısımlarının da güneşe maruz kaldığını görürsün!...*”

Sîbeveyhi bu beyitteki cümle öğelerinin dizilişini beğenmez ve « *مُدْجِل* » “*sokan*” sözcüğü ile « *رَأْسُهُ* » “*başım*” sözcüğünün yer değiştirmesi gerektiğini savunur.

Başka bir örnekte de « *أَدْخَلْتُ فِي رَأْسِي الْقَلَنْسُوَةَ* » “*Başıma şapkayı giydim*” cümlesinin bozuk olduğunu ve « *أَدْخَلْتُ الْقَلَنْسُوَةَ فِي رَأْسِي* » “*Şapkayı başıma giydim*” şeklinde söylenmesi gerektiği vurgular²².

Burada yapılan şey sözcüklerin kendi arasında “yer değiştirmesi” ve birinin bir diğeri yerine geçmesidir. Bu durum ise sözün belâgatı açısından çok önemli bir unsurdur.

11- Çoğul Anlamında Kullanılan Tekil Sözcükler

Sîbeveyhi Arapçada tekil bir sözcüğün çoğul anlamında kullanılabilirdiğini ve bu durumun dile uygun olduğunu belirterek bu tür kullanımların günlük dilden çok şiirde yeraldığına dikkat çekerek ‘Alkame b. ‘Abde²³’nin şu beytini örnek olarak verir:

« *بِهَا جَيْفُ الْحَسْرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا فَبَيْضٌ وَأَمَّا جَائِدُهَا فَصَلِيبٌ* »²⁴

“*Harap bitâp düşmüş kimselerin cesetleri oradadır, onların kemikleri bembeyaz, derileri de kupkurudur.*”

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

Şair ‘Alkame bu beyitte içinden geçip gittiği bir çölü tasvir etmektedir. Beyitte geçen « جلد » “*deri*” sözcüğü aslında « جلود » “*deriler*” anlamındadır. Çünkü burada söz konusu olan harap bitâp düşmüş kimselerin derileridir ve sözcük çoğul olmalıdır. Şâir sözcüğü tekil kullanmış fakat çoğul anlamı ifâde etmek istemiştir. Aslında bu kullanım Sîbeveyhi’nin düşündüğü gibi sanatlı söz söylemek için değil de şiirdeki zorunluluktan kaynaklanır, bir başka deyişle vezin tutturmaya yöneliktir.

12- İsti’nâf

Bu sözcük Arapçada “*bir işe ara verdikten sonra yeniden başlamak*” anlamındadır. Belâgat terminolojisinde ise “*iki cümlecikten oluşan bir cümlede ilk cümlecğin soru ikincisinin cevabı olarak gelmesi durumunda bunların arasının açılması*”²⁵ anlamına gelir. Bu duruma “*Şibhu kemâli’l-ittisâl*” adı da verilir. Sîbeveyhi, gerek *isti’nâf* gerekse *Şibhu kemâli’l-ittisâl* terimlerini hiç kullanmamıştır, fakat *el-Kitâb*’ta adını koymaksızın bu olguya şöyle temas etmektedir:

“Şâir Muhelhil’in bir şiirinde mubtedâ şöyle gelir:

« وَ لَقَدْ خَبَطْنَ بِيُوتَ يَشْكُرُ خَبَطَةً أَوْ أَوْلَانَا وَهُمْ بِنُو الْأَعْمَامِ »²⁶

“*Dayılarımız ve amcaoğullarımız Yeşkur kabilesinin evlerini başlarına yıktılar.*”

Bu beyitte şâir ‘*Yeşkur kabilesinin evlerini başlarına yıktılar*’ ifâdesini söylediğinde ona ‘*Kimler yıktı?*’ diye soracak olsak ‘*Dayılarımız ve amcaoğulları*’ diye cevap verecektir. Bir başka örnek daha verecek olursak « مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ أَحْوَكُ » “*Kardeşin Abdullah’a uğradım*” cümlesinde “*O kimdir?*” veya “*Abdullah kimdir?*” diye bir soru yöneltecek olursak “*Senin kardeşindir*” cevabı verilir.”²⁷

Yukarıdaki beyitte fiil cümlesiyle başlanarak bir eylem ifâde edilmiş ancak cümlelerin ilk kısmında fâil (özne) açıkça belirtilmemiştir. Cümlelerin ikinci kısmı ise fâili açıklayıcı nitelikte gelmektedir. Beytin birinci ve ikinci şatırları kendi içinde bir anlam bütünlüğü oluşturmakla birlikte aslında tek bir cümlelerin parçacıklardır.

13- Bedi²⁸

Sîbeveyhi *el-Kitâb*’da bedi’î sanatları çağrıştıran örnek beyitlere de yer verir. Bu beyitlerde geçen söz sanatlarının farkındadır ve bunları anlam yönünden ele alarak açıklama yoluna gider.

« وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سُوِّفَهُمْ بِهِنَّ فُلُؤُ مِنْ قِرَاعِ الْكِنَابِ »²⁹

“*Onların ayıplanacak bir durumu yoktur, sadece kılıçları düşman ordusuyla yaptıkları savaştan dolayı çentiklerle doludur.*”³⁰

Bu beyitte “*kötülemeye benzeyen bir övgü*” (تَأْكِيدِ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الدَّمَّ) durumu söz konusudur. Zira kılıçların çentiklerle dolu olması ilk bakışta olumsuz bir durum gibi görünse de bu çentiklerin düşmanla yapılan savaşın sonucunda oluşması ve şâirin “*onların hiçbir ayıbı yoktur*” şeklinde vurgulu bir ifâde

kullanması, beytin kötüleme değil de övgü içerdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

14- Cümle Sistematığı

Bir cümlede yeralan öğelerin dizilişi belâgat bakımından son derece önemlidir. Çünkü sözcüklerin yer değiştirmesi anlamsal farklılıklara yol açabileceği gibi aynı zamanda cümlede ortaya konulmak istenen vurguyu da etkiler. Bu durum bir gramer olgusu olmanın ötesinde belâgatla da yakından ilgilidir. Belâgat sanatlarının açıkça ortaya çıkması ve anlaşılır olabilmesi için sözcük ve edatların cümle içinde doğru ve yerli yerinde sıralanması gerekmektedir. Bu sıralamadaki hata cümlelerin gramerini olumsuz yönde etkiler, anlamı bozar ve böylece de belâgat ortadan kaybolur gider. O bakımdan “gramer” ve “belâgat” anlamının oluşumunda birbiriyle çok yakından ilgili birer unsurdur. Bunlardan birinin yokluğu veya yanlış kullanımı bir diğerini de olumsuz yönde etkiler ve cümlelerin anlamca bozuk bir konuma düşmesine neden olur. İşte bu realiteyi Arap dili ve edebiyatı tarihinde ilk tespit eden kişi Sibeveyhi olmuştur.

Sibeveyhi *el-Kitâb*'ta sadece i'rabla ilgili meseleleri ele almakla kalmaz cümlelerin oluşumu, sözcüklerin dizilişi ve uyumu hakkında da geniş bilgiler verir. Aynı ya da birbirine yakın anlamı ifâde eden cümleler arasında tercihlerde bulunur, “mustekîm”, “kabh”, “fesâd” v.b. kendisine özgü terimler kullanmak sûretiyle bu cümleler arasında neredeyse bir puanlamaya gider ve böylece en fasih, en belâgatli cümle şeklini saptamaya çalışır. Örnek:

هذا بَابُ الإِسْتِقَامَةِ مِنَ الْكَلَامِ ، وَالْإِحَاطَةِ ، فَمِنْهُ مُسْتَقِيمٌ حَسَنٌ ، وَ مُحَالٌ ، وَ مُسْتَقِيمٌ كَذِبٌ ، وَ مُسْتَقِيمٌ قَبِيحٌ ، وَ مَا هُوَ مُحَالٌ كَذِبٌ ، فَأَمَّا الْمُسْتَقِيمُ الْحَسَنُ فَقَوْلُكَ : أَتَيْتُكَ أُمْسُ ، وَ سَأَتِيكَ غَدًا ، وَ أَمَّا الْمُحَالُ فَأَنْ تَنْقُضَ أَوَّلَ كَلَامِكَ بِآخِرِهِ فَتَقُولُ : أَتَيْتُكَ غَدًا ، وَ سَأَتَيْتُكَ أُمْسُ ، وَ أَمَّا الْمُسْتَقِيمُ الْكَذِبُ فَقَوْلُكَ : حَمَلْتُ الْجَبَلُ ، وَ شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ ، وَ نَحَوُهُ ، وَ أَمَّا الْمُسْتَقِيمُ الْقَبِيحُ فَأَنْ تَضَعَ اللَّفْظَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ ، نَحَوَ قَوْلُكَ : قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ ، وَ كَيْ زَيْدًا يَا تَيْكَ ، وَ أَشْبَاهَ هَذَا ، وَ أَمَّا الْمُحَالُ الْكَذِبُ فَأَنْ تَقُولَ : سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أُمْسُ

“Bu bölüm sözün doğru kullanımı ve kapsamıyla ilgilidir. Söz beş başlık altında ele alınır:

1. Mustakîm Hasen (Güzel Doğru) : ‘Dün sana geldim’, ‘Yarın sana geleceğim’
2. Muhâl (İmkansız) : ‘Yarın sana geldim’, ‘Dün sana geleceğim’ Burada sözün öncesiyle sonrası birbiriyle çelişki içindedir.
3. Mustakîm Kizb (Yanıltıcı Doğru): ‘Dağı taşıdım’, ‘Denizin suyunu içtim’
4. Mustakîm Kabih (Çirkin Doğru) : ‘Zeyd’i görmüştüm’, ‘Zeyd’in sana gelmesi için’ Bu tür cümlelerde lafızlardan biri, olması gereken yerin dışında başka bir yere konulmuştur.
5. Muhâl Kizb (Yanıltıcı İmkansız) : ‘Dün denizin suyunu içeceğim’³¹.

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

Bu örnekte Sîbeveyhi yapısal bakımdan beş tür cümle kurulabileceğinin altını çizer. Bu cümlelerden birincisi hem yapısal hem de anlamsal açıdan her yönüyle doğruluk arz eder. İkinci cümle yapısal bakımdan doğru olmasına karşın anlamsal yönden bozuktur. Çünkü cümledeki zaman zarfıyla eylem anlamca birbirine uyum sağlamaz. Bu tür cümlelerden herhangi bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Sîbeveyhi üçüncü cümleyi yapı olarak doğru fakat anlamca yanlış bulur; aslında bu cümlede *mecâz* vardır. Zira “*dağı taşıdığı*” söyleyen bir kimse “*zor bir işi gerçekleştirdiğini*” vurgulamak istiyor olabilir. Sîbeveyhi ise cümleyi gerçek anlamıyla ele alarak değerlendirdiği için anlamı hatalı bulmaktadır. Dördüncü cümlede çeviride belli olmasa da Arapça orijinal cümleye baktığımızda « *قَدْ رَيْدَا رَأَيْتُ* » ve « *كَيْ رَيْدَا* » örneklerinde « *قَدْ* » “*kad edâti*”³² fiilin önünde olması gerekirken ismin önüne geçmiştir. Diğer örnek cümlede de « *كَيْ* » “*key edâti*”³³ mudârî fiilin önünde olması gerekirken cümlenin başında ve ismin önünde kullanılmıştır. Bu durum Arapça cümle dizilişine aykırı olmanın yanı sıra ifâde edilmek istenilen anlamı da bozar. Beşinci örnekte ifâde edilen “*denizin tüm suyunun içilmesi*” gerçekleşmesi imkansız bir durumdur; belki *mecâz* olarak düşünülebilir, fakat kullanılan zaman zarfının fiille çelişmesi cümleyi anlamsız bir hâle getirmektedir.

Sîbeveyhi *el-Kitâb*’ta verdiği bu ve benzeri örneklerle Arapça cümleleri hem tasnif ederek hem de kendine özgü bir terminolojiyle bunları adlandırarak yapı ve anlam yönünden en kaliteli cümlenin arayışı içerisinde. Dolayısıyla da temelde belâgat sanatına uygun bir sözün nasıl oluşturulabileceğinin asgari şartlarını belirlemektedir.

Sonuç

el-Kitâb, yüzyıllardır sadece gramer yönüyle tanınmış, beğeni kazanmış ve gramerin baş yapıtı olarak yerini almıştır. Ancak bu eser bir gramer kitabı olmakla birlikte aynı zamanda Arap belâgat biliminin temellerinin atıldığı önemli bir kaynak niteliği de taşır. Dolayısıyla çok yönlü değerlendirilmesi gereken bir eserdir.

Sîbeveyhi’nin, eserini sadece gramer konularını anlatmak için yazdığını düşünmek böyle bir eseri değerlendirmede yetersiz kalır. Ayrıca onun yaşadığı dönemde gramer, sarf, iştikak, belâgat, fıkhu’l-luga, ilmu’l-luga gibi dille ilgili pek çok bilim dalı daha henüz tam anlamıyla birbirinden ayrılmadığı için Sîbeveyhi Arapçayla ilgili tüm birikimini eserine yansıtmıştır. Bu durum ise *el-Kitâb*’a sadece bir gramer kitabı olmanın ötesinde dille ilgili diğer bilim dallarının da içinde yer aldığı bir “dil ansiklopedisi” niteliği verir.

Belâgat bilimi perspektifinden ele alarak incelediğimiz eserde belli başlı on dört temel belâgat ögesi tespit etmiş bulunmaktayız. Bu öğelerin Sîbeveyhi’den sonraki dönemlerde belâgat biliminin oluşumuyla gelişimi aşamalarında, başta ‘Abdulkâhir el-Curcânî olmak üzere tüm belâgat bilimcilerine katkı sağladığı ve onlara ilham verdiği düşünülebilir.

Dolayısıyla *el-Kitâb*, Arap dili ve edebiyatı tarihinde belâgat biliminin temellerinin atıldığı kaynak bir eser konumundadır.

¹ el-Bagdâdî, ‘Abdu’l-Kâdir b. ‘Umer, *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-‘Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, Thz., XII, 195-199; İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1978, 76-77; İbnu Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu’l-A’yân fî Enbâ’i Ebnâ’i’z-Zamân*, (Thk. İhsân ‘Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût, 1978, III, 463-465; el-Hanbeli, ‘Abdu’l-Hayy b. el-‘Îmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (Thk. İhyâu’t-Turâsi’l-‘Arabî Komisyonu), Beyrut, Thz., I, 252-255; el-Kiftî, ‘Aliyyi’bni Yûsuf, *İnbâhu’r-Ruvât*, (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm el-Azbâvî), Kahire, 1980, II, 346-360; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu’l-Vefeyât*, (Thk. İhsân ‘Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrut, 1973, II, 103; es-Suyûtî, *Bugyetu’l-Vu’ât*, (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1979, II, 229-230; Yûsuf b. Tagrîberdî, *en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mulûki Misra ve’l-Kâhira*, Tab’atu Dâri’l-Kutub el-Misriyye, Kâhire, 1929, II, 99-100; İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-Elibbâ’*, Mektebetu’l-Menâr, (3. Baskı), ez-Zerkâ/ Ürdün, 1985, s. 57-58; İbnu Kesîr, İsmâ’il b. ‘Umer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, Kâhire, 1985 X, 182; Kehlâle, ‘Umer Rîdâ, *Mu’cemu’l-Mu’ellifîn*, Mu’essesetu’r-Risâle, Beyrut, 1993, II, 584-585; el-Yâfî’î, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Sa’d, *Mir’âtu’l-Cenân ve İbratu’l-Yakazân fî Ma’rifeti Havâdisi’z-Zamân*, Dâira bi’l-Me’ârif, Haydarâbâd, h. 1337, I, 348; Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ’*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1936, XVI, 114-128; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A’lâm*, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, (6. Bsk.), Beyrut, 1984, V, 81; *T. D.V. İslam Ansiklopedisi*, X, 574-585; Kızıklı, S. Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2005, s. 49-57

² İbnu’l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 42

³ Bu konuda daha geniş bilgi için Bkz. Karabela, Nevin, “Zunburiyye Tartışması ve Arka Planı”, Ekev Akademi Dergisi, C. III, S. II, Ankara, 2001, s. 257-264

⁴ ez-Zubeydî, Ebû Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtu’n-Nahviyyîn ve’l-Lugaviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm), Matba’atu’s-Sa’âde, Kahire, 1954, s. 52

⁵ Bkz. Çakır, Mehmet, *Sibeveyh, Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, Anadolu Mat., İzmir, 1994; Gündüzöz, Soner, *Sibeveyh’te Kelime Yapısı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002; Yanarateş, Metin, *Sibeveyh’in Bedel, İsm-i Fail, Masdar ve Sifat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2000

⁶ Nâsif, ‘Alî en-Necdî, *Sibeveyhi İmâmu’n-Nuhât*, Nehdatu Mısır, Kahire, 1953, s.180

⁷ Sibeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Thk. ‘Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Cil, Beyrut, Thz., I, 34

⁸ *a.e.*, I, 343-344

⁹ *a.e.*, III, 175-176

¹⁰ Musned ileyh, belâgat biliminde bir cümledeki yargının kendisine dayandırıldığı nesne veya kişidir. Daha geniş bilgi için Bkz. Ahmed Matlûb, *Mu’cemu Mustalahâti’l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ*, (2. Baskı), Beyrut, 1996, s. 620-621

¹¹ *a.e.*, I, 47-48

¹² *a.e.*, I, 101

¹³ *a.e.*, II, 316

¹⁴ Ahmed Matlûb, *a.g.e.*, s.456-458

¹⁵ Sibeveyhi, *a.g.e.*, II, 130

SİBEVEYHİ'NİN “EL-KİTÂB”INDA BELÂGAT BİLİMİNİN TEMELLERİ

¹⁶ *a.e.*, I, 214-215

¹⁷ *a.e.*, I, 213

¹⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 88

¹⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, II, 415

²⁰ Sa'du'd-dîn et-Teftezânî, *Şurûhu't-Telhîs*, Dâru's-Surûr, Beyrut, Tarihsiz, IV, 459

²¹ Bu beyit Sîbeveyhi'nin tanıkları arasında olup söyleyeni belli değildir.

²² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, 181

²³ ‘Alkametu'l-Fahl adıyla da tanınır. Temîm kabilesinden olup Câhiliye döneminde yaşamış, yöneticiler için söylediği övgü dolu şiirleriyle ünlü bir şâirdir. Ölüm tarihi 598'dir. Bkz. el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, (Şerh eden Mahmûd Muhammed Şâkir), Cidde, Thz., I, 137, 139

²⁴ *Dîvânu 'Alkameti'bni'l-Fahl*, el-Vehbiyye, 1293, s. 132; Mufaddal b. ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, (Thk. Ahmed Şâkir – ‘Abdu's-Selâm Hârûn), el-Me'ârif, 1371, s. 394

²⁵ Ahmed Matlûb, *a.g.e.*, s. 61-63

²⁶ Beyit “Muhelhil” lakabıyla anılan Câhiliye dönemi şâirlerinden ‘Adiyy b. Rabî'a'ya (öl. 531) aittir. Bu kişi aynı zamanda Câhiliye döneminin en büyük şâiri olarak kabul edilen ve “Yedi Muallaka” şâirlerinin birincisi olan İmriu'l-Kays'ın (500-540) dayısıdır. Câhiliye döneminin en meşhur olaylarından biri olan “Besûs Savaşı”na katılmıştır. Bkz. *el-Muncid bi'l-A'lâm*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1976, s. 691

²⁷ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, II, 16

²⁸ “Lafzî ve manevî bazı sanatlar icrasıyla sözün süslenmesini öğreten ilmin adıdır.”

Tahiru'l-Mevlevî, *a.g.e.*, s. 25

²⁹ Beyit muhadram şâirlerden en-Nâbiga el-Ca'dî'ye (öl. 684) âittir. Şâirin hayatı hakkında Bkz. İbnu Hallikân, *a.g.e.*, II, 50, 177, 214; V, 193

³⁰ Şair bu beyitte Şâm'da hüküm sürmüş Gassânî hükümdarlarından Cefne sülâlesini övmektedir.

³¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, 25-26

³² Geçmiş zamanlı fiili vurgulamakta kullanılır. Eylemin geçmişte kesin olarak gerçekleştiğini belirtir.

³³ Bu edât, “için” anlamındadır ve mudârî fiilin önünde gelerek onu üstünlü okutur.

ALİ BULUT

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Ali Bulut*

Özet: Bu makalenin amacı, Endüslü bir dilci olan İbn Madâ'nın nahiv ilminin temel taşlarından birini teşkil eden âmil nazariyesine yönelik eleştirilerinin incelenip değerlendirilmesidir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin biyografisi verilmiş, ikinci bölümde de âmil nazariyesi kısaca açıklanmıştır. Makalenin ana kısmını oluşturan üçüncü bölümde ise İbn Madâ'nın bu nazariyeye yönelik eleştirileri, çağdaş dilcilerin görüşleri ışığı altında incelenerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Madâ, Endülüs, âmil nazariyesi, nahiv.

The Critiques of İbn Mada towards the Theory of 'Âmil in the Arabic Language

Summary: The purpose of this article is to evaluate the critiques of İbn Mada who was a linguistcian from Spain in relation to the theory of 'âmil which is one of the basic topics of Arabic Grammar. The article consists of three sections: While the first section deals with the life and works of the writer, the second section examines the theory of 'âmil. The third and main subject focuses on the critiques of İbn Mada concerning that theory in light of contemporary linguisticians.

Key words: İbn Mada, Spain, theory of 'âmil, Arabic Grammar.

* Dr., Samsun Vezirköprü İmam-Hatip Lisesi ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni, (e-posta: alibulut55@gmail.com).

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Giriş

Arapça nahiv ilminde telif edilen eserlerin tasnifini şekillendiren en önemli etkenlerden birisi âmil nazariyesidir. Nahiv konusunda bize ulaşan ilk hacimli eser olan Sîbeveyhi (180/796)'nin *el-Kitâb*'i başta olmak üzere bir çok eser, ağırlıklı olarak âmil-ma'mûl ilişkisine göre tasnif edilmiştir¹. Sîbeveyhi'nin hocası el-Halîl b. Ahmed (175/791)'e nisbet edilen *el-Cumel*, Zemahşerî (538/1143)'nin *el-Mufassa*'ı, Mutarrizî (610/1213)'nin *el-Misbâh*'i, İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si, Tâcuddîn el-İsferâyînî (684/1285)'nin *Lubâbu'l-İ'râb*'i gibi eserlerin de aynı şekilde âmil nazariyesine yer verdikleri görülür². Âmil nazariyesi esas alınarak tasnif edilmiş gramer eserlerinin yanında ayrıca *el-Avâmil* adlı bir çok eser de âmil-ma'mûl esasına göre tasnif edilmiştir. Bu alanda ilk eser el-Halîl b. Ahmed'e nisbet edilen *el-Avâmil (fi'n-Nahv)* adlı eserdir. Yine Kisâi (189/805)'nin *Râiye* diye bilinen aynı adaki manzûm risalesi, Ebû Ali el-Fârisî (377/987)'nin *el-Avâmil(u'l-mie)* ve ya *Muhtasaru 'Avâmilil-İ'râb* adlı eseri bu türün ilk mahsullerindedir³.

Bunlardan sonra Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078)'nin *el-Avâmilu'l-Mie*'si ile Birgivî (981/1573)'nin *el-Avâmil*'i gelir. Bu ikisi bu türün en meşhur iki eseridir⁴. Ayrıca Ali el-Kayravânî, Feyz-i Kâşânî, Sirâceddîn Muhammed b. Yûsuf el-Herevî ve Muhsin el-Kazvînî gibi alimlere de *el-Avâmil fi'n-Nahv* adlı eserler nisbet edilir⁵. Avâmil türü eserler Arapça öğretimini kolaylaştırmak için yazılmış muhtasar eserlerdendir⁶.

Basralı ve Kûfeli bütün dilciler tarafından kabul görmüş⁷ ve eser tasniflerini derinden etkilemiş olan *âmil nazariyesi*'ne bazı dilciler karşı çıkmışlardır. Bu nazariyenin nahivden atılması çağrısında bulunan ilk dilci, h. VI. asırda yaşamış olan Endülüslü İbn Madâ'dır.

1. İbn Madâ'nın Hayatı:

Tam adı Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Madâ b. Muhennid b. Umeyr el-Lahmî el-Kurtubî olan İbn Madâ, hicrî 513 yılında Kurtuba'da doğmuştur⁸. Aslen Endülüslü'nün Ceyyân şehrinde doğmuştur⁹. Kaynaklarda Ebû Ca'fer, Ebû'l-Abbâs ve Ebû'l-Kâsım şeklinde üç künyesinden bahsedilir¹⁰.

Nahiv, sarf, kıraat, hadis, usul, fıkıh, kelam, tıp, matematik, geometri, rivâyet, luğat ve şiir alanlarında bilgi sahibi olan¹¹ İbn Madâ, Arapçayı Ebû Bekr b. Suleyman b. Semhûn, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İbnü'r-Rammâk ve Ebû'l-Kâsım b. Beşkuvâl'dan öğrenmiştir. İbnü'r-Rammâk'tan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okuduğu rivayet edilir¹². İbn Madâ bunların yanında Şureyh, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Ebû Ca'fer b. 'Abdurrahman el-Butrûcî, Ebû Abdullah Ca'fer, Ebû Muhammed b. el-Munâsîf, Ebû Muhammed b. Ali er-Raşâtî, Abdulhak b. 'Atrıyye, Kadî 'İyâz gibi âlimlerden de ders almıştır¹³.

Kendisinden ise Ebû Bekr b. eş-Şerrât, Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî, Muhammed b. Abdunnûr, Ebû'l-Hasan b. Katrâl, Ebû Muhammed el-Belevî, Muhammed b. Saîd b. Razkûn, Havtullah'ın iki oğlu Ebû Suleymân ve Ebû Muhammed ve Umer b. Muhammed b. eş-Şevlebin rivâyette bulunmuşlardır¹⁴.

Fas'ta ve bazı şehirlerde kadılık görevi yapmış olan¹⁵ İbn Madâ, daha sonra Yûsuf b. Abdulmu'min tarafından *Kâdi'l-cemâ'a* ünvanıyla Muvahhidler devletinin genel kadısı tayin edilmiştir¹⁶. Zâhirî mezhebine mensup olan¹⁷ ve 592 yılında İşbiliyye'de vefat eden¹⁸ İbn Madâ'nın kaynaklarda dört eseri zikredilmektedir:

1. *er-Red' alâ'n-Nuhât*¹⁹.
2. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ammâ Lâ Yeliku bi'l-Beyân*: Bu eser, İbn Madâ'nın, nahiv, tefsir ve kıraat alimlerinin Kur'ân'la ilgili yöntemlerine itirazlarını içermektedir²⁰.
3. *el-Muşrik fi'n-Nahv*²¹.
4. *el-Bernâmec*: Hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu kitaplar ve aldığı icazetlere dairdir²².

İbn Madâ'nın ilk üç eseri nahivle ilgilidir. İlk eseri gibi diğerleri de muhtemelen âmil nazariyesi başta olmak üzere klâsik nahiv yöntemleri ve nahivcilere yönelik eleştirileri ihtiva eder.

2. Âmil Nazariyesinin Ortaya Çıkışı:

Âmil kavramı etki anlamına gelen *'amel* mastarından bir ism-i fâil olup dilciler tarafından ufak tefek farklarla birbirine benzer şekilde tarif edilmiştir²³. Âmil kısaca "Arapça bir cümlede, kelime sonlarındaki değişikliğin (i'râb) sebebi olan etken" şeklinde tarif edilebilir.

Dilciler, nahiv kurallarını, ilk aşamada gözlem ve tümevarım esasına göre belirlemişlerdir. Onlar, Arapların konuşurken sözlerini nerede merfû, nerede mansûb, nerede mecrûr ve meczûm olarak kullandıklarını gözlemlemişler ve bunları tespit etmişlerdir. Bu ilk aşamadan sonra kelime sonlarındaki ses/hareke değişikliklerinin nedenlerini bulmaya, gerekçelerini açıklamaya yönelmişlerdir. İşte bu dönemde belirledikleri pek çok kural ve sebebi âmil nazariyesiyle yorumlamışlardır²⁴.

Âmil nazariyesi, Arapçayı öğrenme çabasına giren, özellikle de Arap olmayanlar açısından önemli bir olgudur²⁵. Nahivcilere göre merfû bir kelimeyi ref, mansûb bir kelimeyi nasb ve mecrûr bir kelimeyi de cerreden bir etken vardır. Bu etken, âmildir. Cümlede, i'râbın esas unsuru bu nazariyedir. Bu nazariye, kıyas ve illetlerin temeli olan kuralların da sağlamlaşmasını sağlar²⁶.

Bir örnek verirse, "*Ekrame Muhammedun Aliyyen/ Muhammed, Ali'ye ikramda bulundu*" cümlesinde *ekrame* fiili, *Muhammed* lafzını ref, *Ali* lafzını da nasbederek âmil/etkin olmuştur. Yine "*İnne Aliyyen Kâimun/Alî ayakta-dır*" cümlesinde *inne* datı, *Ali* kelimesini nabetmiş, *kâimun* ismi failini de ref etmiştir. Zaten âmil de fiil ve harf olmak üzere ikiye ayrılmaktadır²⁷.

Bazıları âmil nazariyesinin köklerini Yunan felsefesi ve Aristo mantığının da aramışlardır. Bunlara göre nahivciler, dil kurallarına felsefe ve mantık unsurlarını da katmışlar ve her şeyde bir sebep aramaya başlamışlardır. Bir olay varsa mutlaka onu yapan bir etken vardır. Bu prensibi kelime ve cümlelere de uygulamışlar ve bu şekilde âmil nazariyesi doğmuştur²⁸.

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Ancak âmil nazariyesini tamamen felsefe ve Aristo mantığına dayandırmak kaynaklarda verilen bilgilerle uyuşmamaktadır. Çünkü âmil nazariyesini ele alan ilk dilcilerden Sîbeveyhi, terceme faaliyetlerinin yeni yeni filizlendiği erken bir devirde yaşamıştır. Âmil nazariyesini felsefe ve mantığa dayandırdığımızda Sîbeveyhi'nin ve hocası Halîl'in bu ilimleri okuduklarını söylememiz gerekir. Çünkü Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına bakıldığında hem kendisinin hem de hocası Halîl'in, âmil nazariyesinden bahsettikleri görülmektedir²⁹. Halbuki hiçbir kaynakta bu iki dilcinin bu ilimleri okudukları yönünde bir bilgiye rastlanmaz. Ayrıca Halîl'e âmilin ortaya çıkmasının nedenlerinden olan illetleri Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi bulduğu sorulunca şöyle der: "Araplar selikalarına göre konuşurlar, cümleleri kurarlar ve bu illetler onların içinde gizli olarak bulunur. Eğer bu illetler onlardan nakledilmezse ben onların illetlerine dayanarak ta'âlîl yaparım"³⁰. Bu rivâyet Halîl'in, illetleri Arap kelamına yani semaya dayanarak tespit ettiğini gösterir. Yunan felsefesi ve Aristo mantığına dair eserlerin tercemesi h. II. asrın ilk yarısında başladığına göre³¹ Halîl ve Sîbeveyhi'nin tamamen habersiz olduğu söylenebilir de felsefe ve özellikle de mantığın etkisi, Halîl ve Sîbeveyhi'yi takip eden dönemlerde özellikle de Muberrid'den sonraki dilcilerde açıkça görülmektedir. Bu etki, tasnif, tarif, ta'âlîl ve terimlere bakıldığında daha iyi görülür³².

3. İbn Madâ'nın, Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri:

Ebu'l-Esved ed-Duelî, İbn Ebî İshâk el-Hadramî, 'Îsâ b. Ömer, el-Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi gibi dilciler tarafından temelleri atılan nahiv sistemine ilk karşı çıkan ve âmil nazariyesini kabul ettikleri için hem Basralı hem de Kûfeli dilcileri eleştiren ilk dilci İbn Madâ'dır³³. Onun yazdığı *er-Red 'ale'n-Nuhât* isimli eserin temel konusu âmil nazariyesinin nahivden atılmasıdır. Biz de bu esere dayanarak onun âmil nazariyesine yönelik eleştirilerini inceleyeceğiz.

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Madâ, Abdülmümin b. Ali tarafından kurulan Muvahhidler devletinde yaşamıştır³⁴. Bu devletin kurucuları, Endülüste egemen olan Mâlikî mezhebini ve diğer fıkıh mezheplerini kabul etmemişler ve kendi icihatlarına göre yeni bir fıkıh sistemi kurmaya çalışmışlardır. Rivâyete göre Muvahhidler devletinin hükümdarlarından Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdülmümin, önceki müctehid imamların taklit edilmemesini, alimlerin Kur'ân ve hadise göre hüküm vermelerini ve diğer mezheplere ait eserlerle felsefeye ait eserlerin yakılmasını emretmiştir³⁵.

Fıkıh alanında ortaya çıkan, eskiyi yıkım ve yeni bir sistem kurma çalışmalarını nahiv alanına taşıyan alim İbn Madâ olmuştur. Çünkü esas mesleği kadılıktır. İbn Madâ, yeni bir sistemle yeni bir nahiv ilminin kurulmasını istiyordu. O, nahivle ilgili bu çağrısında Muvahhidler devletinin egemen fikhî mezhebi olan Zâhirî mezhebinden etkilenmiştir. Çünkü âmil nazariyesi te'vile dayanır. Oysa Zâhiriye mezhebi te'vili sevmez, kıyası dolayısıyla illet yöntemi de reddeder³⁶.

İbn Madâ'ya göre bir cümleyi luğatte konulduğu şekilde kabul etmek farzdır. Herhangi bir nas ya da icma olmadan bunun dışına çıkılmaz. Çünkü

ALİ BULUT

bunu yapan kimse bütün hakikatleri, dînî emirleri ve makul olan hususları yıkmış olur³⁷. Kanaaimize göre İbn Madâ'nın bu görüşü, Zâhirî mezhebindeki *nassın hükmünün sadece kişi ve hadisenin ismen zikredildiği durumlara münhasır kılınması*³⁸ ilkesinden kaynaklanmıştır.

İbn Madâ ilk olarak Arapçanın içinde bulunduğu durumu ortaya koyar. Ona göre insanları lahin diye tabir edilen dildeki hatalardan korumak için tespit edilen dil kurallarında daha sonraki dilciler aşırıya gitmişler, nahiv ilmini felsefe ve mantığın da etkisiyle illetlere boğarak içinden çıkılmaz bir hale sokmuşlardır. O bu durumu altın ve zümrütlere cam ve bakır parçaları katılmasına benzetir³⁹.

O, eserini yazmaktaki amacının, nahivcilerin ihtiyaç duymayacağı şeyleri nahivden atmak ve onların nahivdeki bu yanlışta hemfikir olduklarına dikkat çekmek olduğunu söyler. Ona göre nahivcilerin yaptığı yanlışlardan birisi de âmille ilgili şu iddialarıdır: 'Nasb, hafz ve cezm sadece lafzî bir âmille; ref de hem lafzî hem de manevî bir âmille olur.' İbn Madâ'ya göre nahivciler, 'Darabe Zeydun Amran/Zeyd, Amr'ı dövdü' cümlesinde, Zeyd kelimesindeki ref ve Amr kelimesindeki nasb'ı sanki *darabe/dövdü* fiili yapmış gibi ifade ederler⁴⁰.

İbn Madâ, bundan sonra Sîbeveyhi'nin, kelime sonlarındaki sekiz halden bahsettiğini⁴¹, bunlardan dördünün (nasb, ref, cer, cezm) âmilden etkilendiğini, diğer dördünün (fetha, kesra, damme, sükûn) ise âmillerden etkilendiğini beyan ettiğini söyler. Peşinden de Sîbeveyhi'nin ifadesinden i'râbî âmilin ihdas ettiğinin anlaşıldığını, bunun ise *apaçık fesat* olduğunu söyler⁴².

İbn Madâ daha sonra dînî metinlerle ilgili kıstasları dil konularına taşır. O, İbn Cinnî'nin âmille ilgili "Aslında âmîl, konuşan kimsenin ta kendisidir." ⁴³ şeklindeki görüşünü Sîbeveyhi'ye aykırı bir görüş olarak sunar ve bunun, mutezîlî mezhebinin görüşü olduğunu söyler. Konuyu fiillerin yaratıcısının kim olduğu noktasına taşır. İbn Madâ da *âmîlin, konuşan kimsenin kendisi olduğu* noktasında İbn Cinnî'ye katılmakla birlikte, âmillerin, Allah'ın fiili olduğu görüşündedir. Dolayısıyla bunlar insanın diğer fiillerinde de olduğu gibi Allah'a nisbet edilir⁴⁴.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in de ifade ettiği gibi⁴⁵, İbn Madâ konuya kelâmî açıdan yaklaşır. İbn Madâ'ya göre "Lafızlar birbirini etkiler" şeklindeki görüş hem aklen hem de dînen batıldır. Ona göre lafızların anlamlarının âmîl olduğunu söylemek de yanlıştır. Çünkü fâil, ya hayvan gibi iradeli bir canlı olmalı, ya da ateşin yakması, suyun soğutması gibi tabiatı gereği varlıkta böyle bir özellik bulunmalıdır. İbn Madâ'ya göre insanın ve diğer canlıların, su ve ateş gibi varlıkların fiilleri hep Allah'ın fiilidir. Bu nedenle lafzî olsun manevî olsun nahiv âmillerinin amel ettiğini hiç bir akıl sahibi söyleyemez. Çünkü bunlar iradeleriyle bir şey yapamazlar⁴⁶.

Burada sorun, İbn Madâ'nın âmîl nazariyesini mecâzî bir olgu olarak görmemesidir. Oysa "*Enbete'l-ğaysu'l-kele'e/Yağmur otları bitirdi.*" cümlesini ele aldığımızda esasında otları bitiren de yağmuru yağdıran da Allah'tır. *Bitirme* fiilinin *yağmur'a* nispet edilmesi belâgatçiler tarafından *mecâz-ı aklî*

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

olarak yorumlanır⁴⁷. Lafızlara ya da konuşan kişiye *amel* nispet edilmesi de, bu misalde olduğu gibi, mecâz-ı aklî çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İbn Madâ, âmil, i'râb ve illet olgularının benzetme ve bazı şeylerin zihin- de kolay canlanması amacına yönelik bir unsur olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Ona göre bunların kabul edilmesi demek, Arap kelamını değiştirip, onu belagat derecesinden düşürerek bozuk ifadeye döndürmek, tam olan bir şeye noksanlık sıfatını vermek ve kastedilen manayı bozmak anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle bu düşünce kabul edilemez⁴⁸.

İbn Madâ, gizli âmil olgusuna da karşı çıkar. O, âmil fikrini savunanların gizli âmilleri üçe ayırdıklarını söyler. Bunlar:

1. Cümleyi tamamlayan ve muhatap bildiği için hafzedilen lafız: İnsanlara bir şey veren kimseye "-Zeyden" dersin. Bundan maksat "Zeyd'e de ver" demektir.
2. Açığa çıkarıldığında fazlalık olan ve kendisi olmadan da cümlenin tamam olduğu lafız "*E Zeyden darabtehu / Zeyd'i mi dövdün?*" cümlesinde gizli bir fiil vardır. Bunun takdiri "*E darabte Zeyden?*" şeklindedir.
3. Cümlede açığa çıkarıldığında anlamı bozan lafız: '*Yâ Abdallah/ Abdullah!*' ve diğer münâdâlarda olduğu gibi. Burada da gizli bir *ed'û/çağırıyorum* veya *unâdi/sesleniyorum* fiili vardır. Aynı şekilde fâ ve vâv harflerinden sonra da nasbedici olarak gizli bir *en* takdir ederler⁴⁹.

İbn Madâ bu gizli âmillerin aslında yok hükmünde olduğunu ve yok olan bir şeyin nasb edemeyeceğini, gizli olarak da bulunamayacağını söyler. Olmayan bir şeyin âmil olmasının imkansız olduğunu ifade eder. İbn Madâ 'Bu mahzûf lafızların anlamları konuşan kişinin içinde gizlidir. Cümle de bununla tamam olur. Bu lafızlar, sözün kısa tutulması/icâz için hafzedilmiştir.' şeklindeki gerekçeye karşı çıkar. Ona göre böyle bir gerekçe kabul edilirse, bu durumda cümle noksan olmuş olur ve sanki bu mahzûf öge ile tamam olur ve bu mahzûf öge, cümlenin bir parçası gibi kabul edilir. Bu takdirde, konuşan kişinin sözlerine telaffuz etmediği şeyler katılmış olur. Konuşan kişinin sözlerine herhangi bir karine olmaksızın ilavede bulunmak açıkça hatadır. Ona göre bütün bunlar 'Her mansûbun mutlaka bir nasbedicisi vardır.' kuralına binâen yapılmaktadır⁵⁰.

Burada İbn Madâ'nın, mensubu olduğu Zâhirî mezhebinin te'vili reddetme görüşünden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu mezhepte te'vile yer yoktur⁵¹.

İbn Madâ, gizli âmil olgusunun, Kur'ân'a lafız ya da mana katmak anlamına geldiğini ve bunun haram olduğunu ifade eder.⁵² İbn Madâ, nahiv alimlerini bu şekilde haram bir işi yapmakla suçladıktan sonra, sözüne Hz. Peygamber'in (SAV) iki hadisi şerifini de delil gösterir: "Kim kendi fikriyle Kur'ân hakkında bir yorum yapar da isabet ederse, yine hata etmiştir."⁵³ "Kim bilgisi olmaksızın Kur'ân'la ilgili bir söz söylerse, Cehennemdeki yerine hazırlansın"⁵⁴ İbn Madâ bu hadislerden çıkan sonucun yasaklama olduğunu ve

ALİ BULUT

yasaklanan şeyin de aleyhte bir delil olmadığı müddetçe haramlık ifade ettiğini söyler. Buna karşılık o, bütün dilcilerin âmili kabul etmesinin (icmâ) de naslar karşısında bir bakıma önem ifade etmediğini belirtir⁵⁵.

İbn Madâ, nahivcilerin, gizli âmili geometricilerin cisimleri nokta ve çizgilerle anlatmasına benzetmelerine de karşı çıkar. Zira ona göre cisimlerin nokta ve çizgilerle anlatılması, öğrencilere konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. Halbuki gizli âmil takdir etmenin böyle bir faydası yoktur. Bu, tamamen yorum ve hayalden ibarettir⁵⁶.

İbn Madâ, âmil nazariyesinin nahivden atılmasını istediği gibi, âmilin doğal sonucu olan, *hazîf, takdir, gizlilik, câr-mecrûrun müteallakları, kıyas, illet* gibi konuların da nahivden atılmasını ister⁵⁷.

İbn Madâ'nın, Sîbeveyhi'yi ve diğer nahiv alimlerini âmil nazariyesini kabul ettiklerinden dolayı cümleye fazladan kelime katmakla itham etmesi tutarlı bir iddia olarak görülmemektedir. Çünkü Sîbeveyhi'ye göre âmil, cümledeki kelimelerin birbiriyle olan bağlarını açıklama görevini gören zihinsel ve tasavvurî bir kavramdır. "Her eserin bir müessiri vardır" şeklindeki bedihî bir ilkeye dayanan bu olguyla bir kelimenin, başına gelen başka bir lafza göre ref, nasb ve cer gibi her üç i'râb halini de nasıl aldığı açıklanmış olur⁵⁸.

Sîbeveyhi'de âmilin zihnî bir olgu olduğuna delil olarak iştiğal bâbında sunduğu bilgilere bakılabilir. O, "*Zeydun lekîtu ehâhu/ Zeyd'in kardeşine rastladım*" cümlesinde *Zeyd* lafzının *Zeyden* şeklinde nasb ile de gelebileceğini, bunun "*Lâbestu Zeyden*" anlamında olduğunu söyler. Peşinden de "*Ve hâzâ temsîlün velâ yutekellemu bihi/Bu bir temsil olup konuşmada söylenmez*" diyerek *lâbestu* fiilinin açıklama mahiyetinde olduğunu ve konuşurken bunun söylenmeyeceğini ifade eder⁵⁹. Yani Sîbeveyhi bunları cümlenin asıl unsuru olarak görmez. Sîbeveyhi bu şekilde bir çok takdîrî lafzı temsil olgusuyla açıklar⁶⁰.

İbn Madâ, Zâhirî mezhebinin dîni metinlerle ilgili görüşünü dil malzemelerine de uygular ve İbn Cinnî'nin "Âmil, konuşan kimsenin kendisidir" diyerek aslında lafızların âmil olmadığına işaret ettiğini ve bu görüşün mutezîlî mezhebine ait olduğunu söyler. Yani İbn Madâ, âmil konusunu fiillerin gerçek fâilinin kim olduğu konusuna taşır, konuya kelâmî açıdan bakar.

İbn Madâ'nın burada içine düştüğü yanılgı, Sîbeveyhi'nin ve diğer nahiv alimlerinin "Âmiller, mamullerini etkiler" sözünü hakiki manada anlaması ya da böyle yorumlamasıdır. Halbuki İbn Madâ, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okuduğuna göre Sîbeveyhi'nin, burada gerçek anlamı kastetmediğini bilmesi gerekirdi. Çünkü Sîbeveyhi'nin âmillerle ilgili "Âmiller, mamullerini etkiler" şeklindeki ifadeleri mecâzîdir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'ın bir çok yerinde âmilin mütetekellimin kendisi olduğunu söyler. Onun "Ref edersin, nasb edersin" vb. ifadeleri bunu gösterir⁶¹. Sîbeveyhi'nin bazen ameli mütetekellime, bazen de lafızlara nisbet etmesi luğavî ve mecâzî bir kullanım olup cümlenin öğeleri arasındaki bağı açıklama amacına yöneliktir. *el-Kitâb*'taki ifadeler bu şekilde açıkken İbn Madâ'nın, İbn Cinnî'nin âmilin konuşan kimsenin bizzat kendisi olduğu yönündeki görüşünü Sîbeveyhi'ye aykırı bir görüş olarak sunması ve kendine bunu da delil göstermesi açık bir çelişkidir.

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Esasında İbn Madâ'nın, âmil fikrine karşı çıkışı sadece dilsel bir düşünce olmayıp, ideolojik ve mezhebî bir arka planı da vardır. Yani İbn Madâ'nın bu hareketini Endülüste dönemin egemen mezhebi olan Zâhirî fikhının nahiv ilmüne etkisi olarak görmek gerekir.⁶² Zaten Zâhiriye mezhebi en parlak dönemini, İbn Madâ'nın içinde yaşamış olduğu dönemde Muvahhidler devletinde h. 580-595 yılları arasında yaşamıştır⁶³.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İbn Madâ'nın, âmil fikrinin hakikatini bilmesine rağmen reddetmesini, o dönemde yaşayan Mağribli bilim adamlarının, doğulu bilim adamlarına karşı çıkma arzusuna bağlar. Hatta bu reddediş, esasında, Zâhirî mezhebiyle diğer dînî mezhepler arasındaki nasları yorumlama noktasındaki ideolojik farklılığa dayanır. Bunu da Zâhirî mezhebinin dayandığı "*Naslar yeteri derecede açıktır.*" prensibinin bir sonucu olarak yorumlamak gerekir⁶⁴.

Zâhirî mezhebine göre İslâmın hükümleri hakkında hiçbir re'y söz konusu olamaz. Bu mezhebi benimseyenler, tüm re'y çeşitlerine karşı çıkarak; ne kıyas, ne istihsan, ne mesâlih-i mürsele ve ne de zerâyi' prensibini delil olarak kabul etmişler, onlar yalnızca nasları kabul etmişlerdir⁶⁵. Yine bu mezhebin en önemli temsilcisi İbn Hazm'a göre her nas, yalnızca kendi konusunu çözümler ve bundan öteye gitmez. Nastan elde edilebilecek bir illet düşünülemez⁶⁶. Ona göre fıkhıta ve dilde tek sağlıklı yöntem sema olup, kıyas hem fıkhıta hem de dilde sağlıklı sonuca ulaştırmaktan uzak bir metottur⁶⁷. Sözügelmiş Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre "Altın veya gümüş kaplardan içen kimse (bu içişi ile) Cehennem ateşini höpürdeterek karnına çeker."⁶⁸ hadis-i şerifi altın ve gümüş kaplardan yenmesini yasaklamaz. Bunlar birbirine kıyas edilemez⁶⁹.

Yani Zâhirî mezhebi, naslarda re'ye, kıyasa, illete, ta'lîle, takdir ve te'vile karşıdır⁷⁰. İbn Madâ'ya göre nahivde te'vile dayanan âmil, hafz, takdir vb. yöntemler uygulandığında Kur'ân ve hadis metinlerine de bu kuralları uygulamak gerekecek. Bu ise Zâhirî mezhebinin nassı esas alan yöntemlerine ters düşmektedir. Bu sebeple İbn Madâ bu yöntemlerin nahivden atılmasına çağırır.

İbn Madâ, Muvahhidler Devleti'nin siyâsî desteğini de almasına rağmen bu çağrısı rağbet görmemiştir. Çağdaşı olan İbn Harûf en-Nahvî (609/1212), kendisine *Tenzîhu Eimmeti'n-Nahv ammâ Nusibe İleyhim mine'l-Hata' ve's-Sehv* adlı eseriyle reddiye yazmıştır⁷¹. 20. yy.ın başlarında ise, İbrahim Mustafa, klâsik nahvi eleştirdiği *İhyâu'n-Nahv* adlı eserinde, İbn Madâ'yı destekleyerek âmil-ma'mûl nazariyesinin nahivden atılmasının çok yerinde bir iş olacağını savunmuş ve fikirlerinin çoğunu İbn Madâ'nın bu eserinden almıştır⁷². Ancak İbrahim Mustafâ'nın bu eserindeki bir çok görüşleri de Şevkî Dayf tarafından nahve kolaylaştırma getirmediği ve bir çok ta'lîl ve farazî konuları da beraberinde getirdiği ve konuları karışık sunduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir⁷³.

Günümüzde, nahiv ilmindeki problemlerin çoğunu, âmil nazariyesi ve âmil nazariyesinin doğurduğu sonuçlara bağlayan başka ilim adamları da vardır.⁷⁴ Bunlara göre nahivdeki karmaşıklığın ve ifade üsluplarındaki bo-

ALİ BULUT

zulmanın nedeni âmîl olgusu olup, âmîlin zararı sadece nahiv konularıyla sınırlı kalmayıp, edebî söz sanatlarında da zararlı bir hâkimiyeti vardır⁷⁵.

Âmil nazariyesinin gramerden atılmasını isteyen günümüz temsilcilerinin başka gerekçeleri vardır:

Bunlara göre birincisi âmîl nazariyesi, modern dilbilim kurallarına uymaz. Oysa bu savunuculardan İbrahim Mustafa, *İhyâ'u'n-Nahv* adlı eserinde modern dilbilimcilerin konuyla ilgili hiçbir görüşüne yer vermez, fakat "Gramerî, bu nazariyeden ve bu nazariyenin egemenliğinden kurtarmak, bence çok hayırlı bir iş olacaktır." düşüncesini savunur⁷⁶.

İkinci gerekçeleri ise şudur: "Modern dil yöntemi, dili kendi dinamiği içinde inceler. Aristo mantığı ya da felsefenin dil araştırmalarına müdahalesini kabul etmez. Bu nedenle çağdaş araştırmacılar, Aristo mantığının bir sonucu olarak doğmuş olan illetleri, gramerden uzaklaştırmaya büyük özen gösterirler. Bu illetler, çeşitli takdirlerin de oluşmasını sağlayan âmîl nazariyesinin de ortaya çıkmasının nedenlerindedir."⁷⁷ Ancak âmîl nazariyesiyle ilgili başlık altında da dile getirdiğimiz gibi, Aristo mantığının nahiv ilmine olan etkileri, âmîl nazariyesinden ilk bahseden kaynak *el-Kitâb*'tan yaklaşık bir asır sonralarıdır.

Tâhâ Huseyn'e göre İbn Madâ'nın bu çağrısı bir batılılaşma hareketi olup, bu çıkışı sürdürülse ve doğunun klasik yöntemleri eleştirilmeye devam edilseydi Arapların yaşantısı kökten değişirdi!⁷⁸

İbn Madâ'nın bu itirazları ve reddiyelerine rağmen nahivciler, eski metodları üzere yaptıkları çalışmaları çağdaş döneme kadar sürdürdükleri, onun bu çağrısına iltifat etmedikleri görülür. Bu karşı çıkışları meyvelerini ancak daha sonraki dönemlerde, özellikle XX. asırda vermeye başlamış, nahivde yenilik arayışına giren bazı ilim adamlarının ilham kaynağı olmuştur⁷⁹.

Sonuç

Ebu'l-Esved ed-Duelî, İbn Ebî İshâk el-Hadramî, el-Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi gibi dilciler tarafından kurulan nahiv sistemine ilk karşı çıkan dilci İbn Madâ olmuştur. İbn Madâ özelde âmîl nazariyesine, genelde klâsik nahvin temellerini oluşturan illet, kıyas, takdîr, hazf, muteallaklar gibi bir çok unsura karşı çıkmış ve bunların nahiv ilminden çıkarılmasına davet etmiştir. Bu amaçla ele aldığı eserlerinden yalnızca *er-Red 'ala'n-Nuhât* adlı eseri günümüze ulaşmış ve onun fikirleri bu eser vasıtasıyla bazı çağdaş ilim adamlarına ilham kaynağı olmuştur.

İbn Madâ, kanaatimizce bu eseri içinde bulunduğu ortamın bir gereği olarak yazmıştır. Şartlar onu böyle bir çalışma yapmaya itmiştir. Mâlikî mezhebine ve bu alanda yazılmış eserle toptan bir savaş açtığı, bu mezhebe ait fıkıh eserleriyle felsefeye ait eserlerin yakıldığı ve reddedildiği, alimlerin sadece Kur'ân ve sünnete dayanarak fetva vermeleri istendiği bir ortamda, o da âmîl, kıyas, hazif, takdîr, câr-mecrûrun müteallakları gibi unsurların nahivden atılmasına davet etmiş, ancak yerine nasıl bir sistem getirilmesi gerektiği konusunda herhangi bir teklifte bulunmamıştır. O bir bakıma Zâhiriye mezhebini fıkıh alanında gerçekleştirdiği icraatları nahiv alanına taşımak istemiş,

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

nahiv alimlerinin yıllar boyunca çalışarak ortaya koydukları birikimi kökten değiştirme gayreti içine girmiştir.

İbn Madâ'nın bu çıkışı doğu gramer sistemine bir karşı çıkıştır. Bu, bütün mezhepleri inkar eden ve bütün mezheplere karşı çıkan Zâhirî mezhebini destekleme hareketidir. İbn Madâ kendisi Muvahhidler devletinin başkadısı olmasına rağmen fıkıhta değişiklik konusunda hiç bir eser yazmamıştır. Üç eseri de Sîbeveyhi vb. doğu nahivcilerini hedef almıştır.

İbn Madâ ve günümüzdeki temsilcilerinin nahivde yenilik ve reformdan bahsederken ilk düşünceleri, âmil nazariyesini nahivden atmak olmuştur. Nahivde yenilik ve reform adına hareket eden bu kimseler, sadece âmil nazariyesini nahivden atmak konusunda uğraş vermişler, ama âmil nazariyesi nahivden atılınca nahivde nasıl bir sistem kurulması gerektiği yönünde hiç çaba göstermemişler, nahvin yeniden nasıl tesis edileceği, nahvin nasıl okunup nasıl okutulacağı, ref, nasb, cer gibi nahiv olgularının nasıl birbirinden ayrılacağı konularında alternatif bir sistem ortaya koyamamışlardır.⁸⁰ Hatta âmil nazariyesinin nahiv ilminden atılması çağrısında bulunan bu dâimiler de gramerlere dair yazdıkları eserlerinde âmil nazariyesine dayanmak zorunda kalmışlardır.

İbn Madâ nahivde değişiklik işine âmil nazariyesiyle başlamıştır. Halbuki 1000 yıldan fazladır nahvin en önemli temel taşlarından biri haline gelmiş olan âmil nazariyesini nahivden atılması, nahvin yıkılması demektir. Çünkü nahiv ilmindeki konuların çoğu âmillerle ilgilidir. Nahiv ilminden bu nazariye kaldırıldığında nahiv ölçülerinin yok olup, kuralların bozulacağı ve konuların birbirine karışacağı aşikardır. Oysa âmil, nahiv ilminin oluşumunda ve öğretilmesinde önemli bir yorum görevi üstlenen zihni ve tasavvuri bir kavramdır.

Ancak nahivciler İbn Madâ'nın görüşlerine pek itibar etmemişler, Sîbeveyhi'nin nahvini devam ettirmişlerdir. Günümüzde ise nahvin ve dilin kolaylaştırılması (teysîru'n-nahv –teysîru'l-luga) çalışmalarında İbn Madâ'nın eserinden de bahsedilir.

Nahiv ilminin öğretilmesinde bir çok zorlukların olduğu gerçeği inkar edilemez. Ancak kanaatimizce nahvin kolaylaştırılması amacına yönelik çalışmaların iki ayrı kategoride ele alınması gerekir.

Birincisi nahvin kolaylaştırılması çalışmalarını evvelemerde ders kitaplarını kapsmalıdır. Öğrencinin Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere İslam'ın temel kaynaklarını okuyup anlamasına ve bunlardan kopmamasına yardımcı olacak ve pratikte kendisine lazım olacak temel nahiv bilgisini kazanmasını sağlayacak konular tespit edilip, öğrencinin hiç işine yaramayacak farazi bilgiler ve felsefi izahlar ayıklanarak ders kitaplarının buna göre modern metotlarla tasnifine gidilebilir.

İkincisi ise Ebu'l-Esved ed-Du'eli'den başlayarak Halil ve Sîbeveyhi başta olmak üzere dâimilerin yüzyıllarca (yaklaşık 1300 yıl) emek sarfederek, vücudunda getirdiği zengin nahiv külliyyatı, zor, karmaşık, çetrefilli, ihtilafli vb. sıfatlarla niteleyerek bir kalemde silmek nahiv ilmine yapılacak en büyük zarar olur. Bunlar, kolaylaştırma ve basitleştirme, nahivde yenilik gibi adlarla yapı-

ALİ BULUT

lan çalışmalarının dışında tutulmalıdır. Tahkik ve talik yoluyla günümüze aktarılan bu eserler, nahiv alanında ihtisas yapanlar için her zaman temel başvuru kaynağı olarak korunmalı, bu kültür ve bilgi zenginliğinin diğer nesillere aktarımı sağlanmalıdır.

-
- ¹ Soner Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun-2002, s. 106; Ali Bulut, *Sıbeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi Ve Koyduğu Kurallar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2003, s. 92.
- ² Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 53.
- ³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1971, II, 1179; İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie" mad., *DİA*, IV, 106; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Lugavî inde'l-Arab ma'a Dirâsetin li-Kadiyyeti't-Te'sîr ve't-Teessur*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1988, s. 147.
- ⁴ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserlei ve Arapça Tedisandaki Yeri*, Seha, İstanbul, 1992, s. 156; Durmuş, *a.g.e.*, IV, 106-107.
- ⁵ Durmuş, *a.g.e.*, IV, 106-107.
- ⁶ Ahmet Turan Arslan, "Arap Gramerinde İki "Avamil" Risâlesi ve Bunların Mukayesesi", *İlam Araştırma Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, Temmuz-Aralık 1996, s. 162.
- ⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "et-Te'vîl fi Kitâbi Sıbeveyh", *Elif, Mecelletu'l-Belâğati'l-Mukârene*, sayı 8, Yy, 1988, s. 91.
- ⁸ es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'n-Nahviyyîne ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, ts., I, 323; Şaban Avd M. el-Ubeydî, *en-Nahvu'l-Arabî ve Menâhîcu't-Te'lîf ve't-Tahlîl*, Bingazi, 1989, s. 419.
- ⁹ İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dîbâcu'l-Muzheb fî Ma'rifeti A 'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Eb'u'n-Nûr, Dâru't-türâs, Kahire, ts., I, 208.
- ¹⁰ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 208; F. De la Granja, "İbn Mada", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London, 1979, III, 855.
- ¹¹ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 209,210; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323.
- ¹² İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 209; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323; Minâ İlyâs, *el-Kiyâs fi'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, s. 144.
- ¹³ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 209.
- ¹⁴ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 209.
- ¹⁵ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 210-211; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323.
- ¹⁶ Minâ İlyâs, *a.g.e.*, s. 144.
- ¹⁷ M. Faruk Toprak, "Reformist Bir Arap Gramercisi: İbn Maza", *AÜDTCF Dergisi*, C XXXVII, S 1-2, Ankara, 1995, s. 208; Hadîce el-Hadîsî, "el-İlletu'n-Nahviyye ve Medâ Zuhûrihâ fi Kitâbi Sıbeveyh", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve't-Terbiye*, Kuveyt Üniversitesi, sy. 3-4, 1973, s. 37.
- ¹⁸ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 211; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323.
- ¹⁹ Es-Suyûtî bu eserin adını *er-Red 'alâ'n-Nahviyyîn* şeklinde verir. Bkz. es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323.

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

- ²⁰ Kâtip Çelebi, a.g.e., I, 494-495; Hulusi Kılıç, "İbn Madâ", mad., *DİA*, XX, 164.
- ²¹ Hulusi Kılıç, bu eserin adını *el-Müşrik fi İslâhi'l-Mantık* şeklinde verir. Bkz. Kılıç, a.g.e., XX, 164.
- ²² Kılıç, a.g.e., XX, 164.
- ²³ Bu tarifler için bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim,, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., XI, 477; Curcânî eş-Şerîf, Ali b. Muhammed, *Kitâbu'l-Ta'rîfât*, yy., ts., s. 145; s. 27; el-Câmî, Nureddin Abdurrahman, *Mollâ Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye) Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, nşr.. Usâme Tâhâ er-Rifâ'î, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul, ts., I, 37; II, 72; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît (Kâmûs Tercemesi)*, I-IV, İstanbul, 1304, III, 1458.
- ²⁴ Civelek, a.g.e., s. 47.
- ²⁵ Arslan, a.g.m., s. 163.
- ²⁶ Abbâh, a.g.e., s. 31; Bulut, a.g.e., s. 91.
- ²⁷ Abbâh, a.g.e., s. 31-32; Bulut, a.g.e., s. 91.
- ²⁸ 'Abdulaziz 'Abduh Ebû Abdullah, *el-Ma'nâ ve'l-İ'râb 'Inde'n-Nahviyyîn ve Nazariyyetü'l-Âmil*, (Ahmed eş-Şerbâsî'nin takdimi), Trablus, 1982, II, 708; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye fi'l-Cumle beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts., s. 174.
- ²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 92; II, 75-77, 131; III, 63, 94.
- ³⁰ Zeccâcî, *İzâh fi 'İleli'n-Nahv*, s. 85; ?? Ebû Zeyd, a.g.e., s. 84.
- ³¹ Aristo'nun şiirle ilgili eserini ilk olarak Arapçaya çeviren bilginin el-Kindî (252/866) olduğu rivâyet edilir. Aristo'nun *el-Hitâbe (Rhetorica)* ve *Fennu's-Şi'r (Art Poetica)* adlı eserlerinin tercemesi de Fârâbî (339/950) tarafından yapılmıştır. Bkz. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâğat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı 10, Erzurum, 1991, s. 215.
- ³² Muhammed el-Muhtâr Veledu Ebbâh, *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşrik ve Mağrib*, Iseco, 1996, s. 555-556; el-'Ubeydî, a.g.e., s. 276.
- ³³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut, 1969., III, 95; Abdullatîf, a.g.e., s. 176.
- ³⁴ Abdülmumin b. Ali, Endülüs'te egemen olan Murâbitlar devletiyle bir çok savaşlar yapmış ve bu savaşların çoğunda onlara üstün gelmiştir. Son olarak Merakeş'e girmiş ve Murâbitlar devletinin son kalesini fethetmiş ve emir İshak b. Ali'yi öldürmüştür. Bkz. es-Saîd, Muhammed Mecîd, *eş-Şi'r fi Ahdî'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn bi'l-Endelus*, Beyrut, 1985, s. 25.
- ³⁵ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid el-Merâkeşî, nşr. Muhammed Sa'îd el-'Uryân, Muhammed el-'Arabî el-Alemî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Kahire, 1368, s. 278-279; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü'z-Zamân*, Beyrut, 1968, VI, 11; ez-Zehabî, *el-'İber fi Haberi men Gaber*, Kuveyt, 1948, IV, 289; İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts., II, 321.
- ³⁶ Ahmed Emîn, a.g.e., III, 96; Minâ İlyâs, a.g.e., s. 144.
- ³⁷ Ebû Zeyd, a.g.m., s. 95.

- ³⁸ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, Çev., Cihad Tunç, AÜİF Yay., Ankara, 1982, s. 37.
- ³⁹ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 81.
- ⁴⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b Madâ, *Kitâbu'r-Red alâ'n-Nuhât*, Thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 76.
- ⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kahire, 1988, I, 13.
- ⁴² İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 76-77.
- ⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, ts., I, 109-110.
- ⁴⁴ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 77.
- ⁴⁵ Ebû Zeyd, *a.g.m.*, s. 95-96.
- ⁴⁶ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 77-78.
- ⁴⁷ 'Abdulazîz Abduh, *a.g.e.*, I, 31-32.
- ⁴⁸ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 78.
- ⁴⁹ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 78-81.
- ⁵⁰ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 81.
- ⁵¹ Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 554.
- ⁵² İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 81-82.
- ⁵³ Tirmîzî, *Sünen*, Tefsîru'l-Kur'ân, no. 2876.
- ⁵⁴ Tirmîzî, *Sünen*, Tefsîru'l-Kur'ân, no. 2876.
- ⁵⁵ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 81-82.
- ⁵⁶ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 82-83.
- ⁵⁷ İbn Madâ, *a.g.e.*, s. 87, 134-135, 137.
- ⁵⁸ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 90-91.
- ⁵⁹ Sîbeveyh, *a.g.e.*, I, 81, 83. Sîbeveyh'te temsil konusuyla ilgili olarak bkz. Bulut, *a.g.e.*, s. 127-128.
- ⁶⁰ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 92-93.
- ⁶¹ Sîbeveyh, *a.g.e.*, I, 20, 41, 49, 70, 79, 92, 95; II, 75-77.
- ⁶² Abdulkadir Rahîm el-Hîfî, *Hasâisu Mezhebi'l-Endelus en-Nahvî Hilâle'l-Karnî's-Sâbi 'i'l-Hicrî*, Bingazi, 1993, s. 187; Abdulvehhâb Havmed, "Da'vet ilâ Teysîri'n-Nahvi'l-'Arabî", *Mecelletu Mecma 'i'l-Luğati'l-'Arabîyye bi-Dimeşk*, Sayı: 71, Cilt: I, Şam, 1996, s. 206.
- ⁶³ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sibğatullah Kaya, Yeni Şafak, İstanbul, ts., s. 573; el-Hîfî, *a.g.e.*, s. 29.
- ⁶⁴ Ebû Zeyd, *a.g.m.*, s. 94.
- ⁶⁵ Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 523.
- ⁶⁶ Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 568-569.
- ⁶⁷ Tüccar, Zülfikar, "Kıyas" mad., *DİA*, XXV, 539.
- ⁶⁸ Müslim, *Sahîh*, Libâs, no. 2.
- ⁶⁹ Goldziher, *a.g.e.*, s. 38.
- ⁷⁰ Zâhirî mezhebi te'vîli reddetmesine rağmen İbn Hazm bazı kelâmî konularda te'vile gitmiştir. Ona göre "ve câe Rabbuke" ayeti (Fecr 89/22), "ve câe emru Rabbike" takdirindedir. Goldziher, *a.g.e.*, s. 132.

İBN MADÂ'NIN ARAP DİLİNDEKİ ÂMİL NAZARİYESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

- ⁷¹ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, I, 210; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 323; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 494-495.
- ⁷² Selami Bakırcı – Kenan Demirayak, (*Başlangıçtan Günümüze*) *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001, s. 175; er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 219. (İbrahim Mustafa'nın bu eseri Muhammed Arafe tarafından *en-Nahv ve'n-Nuhât beyne'l-Ezher ve'l-Câmi'a* adlı eserle tenkit edilmiştir.)
- ⁷³ Ebbâh, *a.g.e.*, s. 566-567; Şevkî Dayf, "Teysîru'n-Nahv", *Mecelletu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Cilt, 27, Kahire, Mayıs, 1981, s. 110.
- ⁷⁴ İbn Madâ'nın bu çabaları İbrahim Mustafâ, Şevkî Dayf, Abdulmute'âl es-Su'aydî, Emîn el-Hûlî gibi dilciler tarafından desteklenirken, Abbâs el-Akkâd, Ali en-Necdî Nâsîf Abbâs Hasan, Ahmed Mekkî el-Ensârî, Muhammed Ahmed Arafe gibi dilciler âmîl nazariyesini savunarak İbn Madâ'ya karşı çıkmışlardır. *es-Sertâvî, a.g.e.*, s. 140-143; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, 73; 'Abduh er-Râcihî, *Durûs fî'l-Mezâhibi'n-Nahviyye, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1980, s. 220; 'Abdulaziz 'Abduh, *a.g.e.*, (Ahmed eş-Şerbâsî'nin takdimi), I, 6; 'Abdullatîf, *a.g.e.*, s. 194.
- ⁷⁵ 'Abdullatîf, *a.g.e.*, s. 176.
- ⁷⁶ 'Abdullatîf, *a.g.e.*, s. 191.
- ⁷⁷ 'Abdullatîf, *a.g.e.*, s. 193.
- ⁷⁸ er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 219.
- ⁷⁹ Bakırcı–Demirayak, *a.g.e.*, s. 162.
- ⁸⁰ Mısır'da 1945 yılında Millî Eğitim Bakanlığı ve Arap Dil Kurumu, İbrahim Mustafa'nın görüşlerinden de yararlanarak, ortak komisyonla okullarda yeni bir sistemle, yeni ders kitapları telif ettirmişler, ancak bu yeni kitaplar birkaç sene okutulduktan sonra tekrar eskiye dönmüştür. Dayf, *a.g.m.*, s. 111.

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD
ANLAYIŞI

Faruk Çiftçi*

Özet: Bu makalede, Abbasî dönemi şairlerinden Ebu'l-'Atâhiye'nin zühd temalı şiirleri, konu ve üslup bakımından incelenmektedir. Cahiliye döneminden itibaren, şairler tarafından zühd konusu işlense de çok kapsamlı ve derinlemesine olmamıştır. Ebu'l-'Atâhiye ise bu tarzın gelişmesi ve toplumda kabul görmesinde büyük çaba harcamıştır. Ayrıca bu tür, o dönemde yaygın olan mucûn ve gazel tarzına bir tepki olarak doğmuştur. Ebu'l-'Atâhiye de zühd ve hikmet şiirin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-'Atâhiye, Abbasi şiiri, Zühd, Hikmet, Mucûn

The Piety in Poems of Abu al-'Atâhiya

Summary: In this article, the petic poetry of Abu al-'Atâhiya who is one of the poets of Abbasid period has been examined. Although poets have touched since pre-islamic pagan (al-Jahiliyya) area this approach hasn't been more extensive and deeply insight. But Abu al-'Atâhiya attempted for this style in the way of developing and widespreeding in his society. On the other hand this style has emerged as a contrary to common wanton and profane poetry. Abu al-'Atâhiya also has been considered to be founder of the piety and wisdom poetry.

Key words: Abu al-'Atâhiya, Abbasid Poetry, Verses of Piety, wisdom, Wanton poetry,

* Yard. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (fciftci@ksu.edu.tr).

EBU'L-‘ATÂHIYE’NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

1- Hayatı

Asıl adı İsmail b. el-Kâsım b. Suveyd b. Keysân el-‘Anezî, künyesi Ebû İshak ve meşhur olduğu adı ise “çılgın” anlamına gelen Ebu'l-‘Atâhiye’dir. Kaynaklar, kendisine bu lakabın verilmiş nedenini, şairin şöreti, eğlenceyi ve hareketli hayatı sevmesi olarak belirtmektedir.¹ Babası Aneze kabilesinin mevlalarındandır. Ebu'l-‘Atâhiye 130/747 yılında Irak topraklarında yer alan Aynu't-temr’de doğmuş, eğlence ve çirkinliklerin yaygın olduğu bir dönemde Kûfe’de yetişmiştir. Babasının mesleği hacamatçılık² olan Ebu'l-‘Atâhiye toplumun alt kesimine mensup birisi olarak yaşamış, kardeşiyle birlikte testi yapım-satım işleriyle meşgul olmuştur. Bu nedenle bazı kaynaklarda el-Cerrâr (çömlekçi) lakabıyla anılmıştır³. Ebu'l-‘Atâhiye şiir söylemeye Kufe’de başlamış ve şiirleriyle burada saygın bir yer elde etmiş, ismi bölge çapında duyulmuştur⁴.

Ebu'l-‘Atâhiye’nin yetiştiği yer olan Kufe’deki eğlence ve işret dolu hayattan nasıl etkilendiği ve hayatını nasıl sürdürdüğü konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak şiir söylemedeki şöreti yayılınca, İbrâhîm el-Mavsîlî ile olan arkadaşlığı, onu Bağdat’ta kendisine yeni bir dünya aramaya götürmüştür. Bu ilk denemelerinde İbrâhîm el-Mavsîlî başarılı olup ve Bağdat’ta kalırken, Ebu'l-‘Atâhiye orada tutunamayarak Hire’ye dönmüş, ancak arkadaşı İbrâhîm el-Mavsîlî’nin de katkılarıyla ikinci denemesinde halife el-Mehdî’nin (158–169/775–785) sarayında kalmayı başarmıştır⁵. Halifeyi büyük beğeni toplayan methiyeleriyle överek bol ihsan, teveccüh görmüş ve itibarlı bir mevkiye sahip olmuştur.

Ne var ki, Halife el-Mehdî’nin sarayında tanıdığı ‘Utbe adlı bir cariyeye ilgi duymuş, onun adına bir gazel söylemesi yüzünden Halife tarafından hapse atılmış, ancak şairin iyi dostları olan vezirlerin yardımıyla daha sonra affedilmiştir.

Ebu'l-‘Atâhiye, şiirlerinde ele aldığı temalar değişmesine rağmen, Abbasi sarayıyla olan yakınlığını Hârûn er-Reşîd (170–193/786–809) ve el-Me’mûn’un (198–218/813–833) hilafeti döneminde de sürdürmüş ve sarayın beğenisini kazanmıştır.

Ebu'l-‘Atâhiye gazel ve şarap şiirleri söyleme döneminin ardından hayatında köklü değişim olarak kabul edilen yeni dönemde zühdü bir hayat tarzı ve şiirlerine konu olarak seçmiş ve ömrünün geri kalan son otuz yılında hazcı bir hayattan uzak yaşamıştır⁶. Ebu'l-‘Atâhiye, tutulduğu bir hastalık sonucunda 210/825 yılında vefat etmiştir⁷.

2- Düşünce Dünyası

Ebu'l-‘Atâhiye, çeşitli kültür ve unsurların birbirine girdiği, akıl ve zihin karışıklığının ortaya çıktığı bir dönemde yetişmiştir. Doğal olarak bu karmaşadan Ebu'l-‘Atâhiye de nasibini almıştır. Yetiştigi Kûfe’de şiirleriyle ünlenmeye başladığında Mutî‘ b. İyâs (öl.169/785), Ebû Nuvâs (öl.198/813) ve Vâlibe b. el-Hubâb (öl. 160/777) gibi mucûn adı verilen sefahat ve işreti konu alan müstehcen şiirler söyleyen şairlerin arasına katılmıştır. Bu dönem, adı geçen şairlerin yanı sıra Hammâd ‘Acred (öl. 161/778), Hammâd er-

FARUK ÇİFTÇİ

Râviye (öl. 170/786) ve Beşşâr (öl. 167/784) gibi birçok ünlünün de itham edildiği zındıklık ve ilhadın, bir takım dini prensiplere duyulan tereddütlerin yaygın olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akımla, bizzat el-Mehdî, el-Hâdî, er-Reşid gibi dönemin halifeleri ile mücadele etmiş ve kelim bilgilerin bu yıkıcı düşünceye karşı cevap vermelerini istemişlerdir⁸.

Ancak mucûn türündeki şiirlerin söylendiği bu meclislere gittiği dönemlerde bile Kufe'deki mescitlerde yapılan ilim ve tartışma toplantılarına katılmıştır. Bu meclislerin onun zihin ve inanç dünyasının oluşumunda büyük katkısı olduğu şüphesiz bir gerçektir. Bu dönemde şarkı ve eğlence kulüplerine sık sık katılırken beğenilen duygusal aşk şiirleri söylemekten geri kalmamış ve aralarında dönemin meşhur musikişinası İbrâhîm el-Mavsilî'nin de bulunduğu birçok şarkıcıyla arkadaşlıklar kurmuştur.

Başlangıçta sarayda dünya lezzetlerinin her türünden istifade etmişse de bu uzun süre devam etmemiş, sarayda yaşanan hafif meşrep hareketlerden tiksinti duymaya başlamıştır. Belki de onun düşünce dünyasında yeni ufukların belirmesinde, cariyeye 'Utbe'ye duyduğu aşkın karşılıksız kalışının hayal kırıklığı ile hapse girişinin payı büyük olmuştur. Bu dönemde şair, kelama ilişkin konulara ilgi duymaya başlamıştır⁹. Dünya nimetlerinin geçiciliği anlayışına sahip olarak zühd hayatına yönelmiştir. Ebu'l-'Atâhiye halife Hârûn er-Reşid ile birlikte Rakka'ya geldiğinde, artık gazel tarzı şiiri terk edip zühd ve tasavvufa yönelerek bu konularda şiir söylemeye başlamış, Halife kendisinden gazel söylemesini istediğinde ise bunu kabul etmemiş, bunun üzerine ikinci kez hapsedilmiştir. Ebu'l-'Atâhiye de halifeye şu beyitlerle seslenmiştir¹⁰:(Tavîl)

وَقَلْتُ سَابِغِي مَا تَرِيدُ وَمَا تَهْوَى
هُوَ أَكْ وَكَلَفْتُ الْخَلِي لِمَا يَهْوَى

وَكَلَّفْتَنِي مَا حَلْتُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ
فَلَوْ كَانَ لِي قَلْبَانُ كَلَفْتُ وَاحِدًا

*Kendisiyle arama engel koyduğum şeyi yapmakla mükellef kıldın beni,
senin isteyip arzuladığım şeyin peşinden gideceğimi söyledim diye.*

*ki kalbim olsaydı, birini ayırırdım arzuna senin, boş olanını da
bırakırdım arzusuna kendisinin.*

Görünen o ki, halife şairin bu beytiyle onu affederek serbest bırakmış, şair artık eski şiir tarzına bir daha dönmeyeceğini ve yeni tercihinin zühd olduğunu edebî bir üslupla dile getirerek halifeyi ikna etmiştir¹¹.

Kederli bir ruh haline sahip olan şairin, yaşadığı iniş ve çıkışlı olayların sonunda ruh dinginliği aradığını ve sonunda da dünya nimetlerinden uzaklaşmayı öngören zühd hayatını tercih ettiğini görmekteyiz. Buna rağmen halife nezdindeki konumunu muhafaza etmesi, dönemin birçok edip ve şairlerinin onu kıskanmalarına yol açmıştır. Muhtemeldir ki bunun sonucu olarak da cimrilikle, zındıklık ve bozuk inanç sahibi olmakla suçlanmıştır.

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

3- Edebî Kişiliği

Ebu'l-'Atâhiye'nin edebî kişiliği ve şairliğini, sosyal hayatına paralel olarak iki dönemde değerlendirmek yerinde olur kanaatindeyim.

İlk dönemi, gençlik devresi olarak, şöhret olmayı ve Abbasî sarayına girebilmeyi başardığı dönemdir. Bu dönemde şairimizi gazel, medih ve hiciv tarzı şiir söylerken görmekteyiz. Ebu'l-'Atâhiye bu süreçte döneminin önde gelen şairleri arasında yerini almıştır. Ve şiirlerinde özellikle üzerinde durduğu konular aşk ve şarap tasvirleri olmuştur.

Belli bir süre sonra divanındaki şiirlerin büyük bir bölümünü oluşturan zühd ve hikmet şiirleri yazmaya başlamıştır. Şair, Arap edebiyatındaki ününe tamamen bu şiirleri sayesinde ulaşmıştır. Bu şiirler, herhangi bir mezhep ya da düşünce sisteminin ürünleri olmaktan çok, dünyanın faniliği, ölümün gerçekliğini anlama, geçici şeyleri küçük görme ve kalıcı şeylerin peşinden koşma gibi ahlaki değerler doğrultusundadır.

Ebu'l-'Atâhiye'nin şiir alanındaki üstünlüğü, kendi dönemindeki birçok şair ve şiir alanında ileri gelenler tarafından da kabul edilmiştir. *el-Ağânî*'de geçen bir rivayet bu durumu ortaya koymaktadır; el-Hasan b. Ali, Ahmed b. Zuheyr'in şu rivayetini aktarmaktadır:

Mus'ab b. 'Abdillah, Ebu'l-'Atâhiye'nin en iyi şiir söyleyen kişi olduğunu söylediğinde, sence bu niteliği nasıl hak etmiştir dedim. O da, şu beyitleriyle dedi: (Hezec)

طوال أي أمل	تعلقت بآمال
ملحا أي إقبال	وأقبلت على الدنيا
فراق الأهل والمال	أيا هذا تجهز لـ
على حال من الحال	فلا بد من الموت

- *Uzun emellere takıldım kaldım, hem de ne emeller*
- *Israrla dünyaya sarıldım, hem de ne sarılış*
- *Ey nefsim, aile ve maldan ayrılışa hazırlıklı ol*
- *Ölüm kaçınılmaz bir duraktır*

Mus'ab şiiri okuduktan sonra “*bu, ne abartılı ne eksik, akli başında insanların anlayacağı cahillerin de onaylayacağı gerçekten doğru bir sözdür*”, dedi.¹²

Ebu'l-'Atâhiye'nin şiirlerinin ve şairliğinin değerlendirilmesi yukarıdaki örneklerle sınırlı değildir. Ebu'l-'Atâhiye'nin çağdaşı birçok edip ve şair tarafından yapılan değerlendirmeler kaynaklarda yar almaktadır. Ebu'l-'Atâhiye'nin çağdaşı şair Selm el-Hâsir, onun insan ve cinler arasında en usta şair¹³ olarak nitelemektedir. Ca'fer b. Yahyâ ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, onun döneminin en iyi şairi olduğunu¹⁴ kabul etmektedir.

Bir başka rivayette, şair Dâvud b. Zeyd b. Razîn'e kimin iyi şair olduğu sorulduğunda, Ebû Nuvâs cevabını verdiği, Ebu'l-'Atâhiye ile ilgili düşüncesi sorulunca da onun insan ve cinlerin en iyisi olduğunu¹⁵ belirttiği

FARUK ÇİFTÇİ

aktarılmaktadır. Şair İbnu'l-A'râbî, Ebu'l-'Atâhiye'nin şiirinin zayıf olduğunu belirten kişiye: “*zayıf olan şiir değil senin anlamın zayıf, and olsun, onun gibi rahat, doğal-matbu- güçlü, beyitlere hâkim ve etkili ifadeler kullanan bir şaire rastlamadım*”¹⁶ demiştir.

Ebu'l-'Atâhiye'nin usta bir şair olduğunu Beşşâr b. Burd, Ebû Nuvâs ve Ebû Temmâm da teslim etmiştir¹⁷. Zikredilen rivayetler vb. örneklerde yapılan tespitler, Ebu'l-'Atâhiye'nin edebî kişiliği ve şiirdeki konumunun çağdaşları tarafından kabul edildiğinin delili olarak değerlendirilebilir.

Ebu'l-'Atâhiye çok rahat şiir söyleyebilen velûd bir şairdir. Bunu, arkadaşı İbn Münâzir ile aralarında geçen bir konuşmadan anlamak mümkündür; Ebu'l-'Atâhiye İbn Münâzir'e şiirle arasının nasıl olduğunu sormuş, o da, bir gecede on ila on beş beyit söyleyebildiğini ifade etmiş, bunun üzerine Ebu'l-'Atâhiye, “bir gecede bin beyit şiir söylemek istesem söylerim” demiştir.¹⁸

Ebu'l-'Atâhiye her ne kadar ideolojisiyle sûfî şairler grubu içinde yer almasa da bu dönemin tipik zâhid şairidir. Belki de ilk filozof şairdir¹⁹. Şiir söylemede kendine özel bir yol tutmuş olup, herkes tarafından kolay anlaşılabilir bir üslupla, uyumlu fakat, kaside tarzına pek iyi gitmeyen basit ve sade bir dil kullanmıştır²⁰. Şiirlerinin çoğunun zühdiyyata ait olduğunu ifade edişimiz, şiirlerinde başka temaları ele almadığı anlamına gelmemektedir. Şairin söylediği şiirlerin bir kısmının bize ulaşmadığı ifade edilmekle birlikte, divanında ve diğer klasik edebiyat kültür kitaplarında yer alan şiirlerine baktığımızda başlıca şu türlerde şiir söylediğini görmekteyiz:

a) Methiyeler: halife el-Mehdî, Hadi, Hârun ve Me'mun için söylediği şiirlerden oluşmaktadır.

b) Gazel: (el-Mehdî'nin cariyesi 'Utbe ve başka kadınlar için söylediği şiirler)

c) Hicivler

d) Mersiyeler

e) Öğüt ve hikmetler

f) Muhtelif konular

Başlangıçta gazel, medih, hiciv tarzı şiirler söylerken, hangi sebep ya da sebeplerin onu zühd ve vaaz tarzı şiire yönelttiği konusunda kaynaklarda bir bilgiye ulaşamıyoruz. Ancak cariye 'Utbe'ye karşı beslediği duyguların karşılıksız kalması ve melankolik mizacı, şairde dünyanın sonlu ve aldattıcı olduğu, dünya hayatının iyi ve kötünün mücadelesi biçiminde cereyan ettiği fikrini hâkim kıldığı kanaatindeyiz. Nitekim Ebu'l-'Atâhiye'nin bu halini, aşk-ı mecazîden şifa bularak hakikî aşka dönüşü şeklinde yorumlayanlara rastlamak mümkündür²¹.

3.1. Zühd Şiiri

Edebiyatın, ortaya çıktığı çevrenin tarihî, coğrafi, sosyal ve kültürel şartları ile yakından ilgili olduğu bir gerçektir. Abbasiler devrinde gördüğümüz edebiyat bu gerçeği en güzel şekilde yansıtmaktadır. Bir yandan

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

yeni bir coğrafyada yeni bir devletin kuruluşu, diğer yandan toplumu teşkil eden unsurların Arap, İran, Aram ve Süryan gibi farklı kültürlerle bağlı milletlerden oluşması²² genelde edebiyatın, özelde şiirin çeşitlenmesinde pay sahibi olmuştur.

Ebu'l-'Atâhiye'nin zühde ilişkin temaları yoğun olarak ele almasının nedenlerini daha iyi anlayabilmek için dönemin sosyal yapısına kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Ebu'l-'Atâhiye'nin yaşadığı dönemde sosyal hayatta olduğu gibi edebî hayatta da hakim unsurlardan birisi, eğlence, hayattan zevk alma, konfor arzusu, aşırılık ve ahlakî bozulmadır. Bu tarz eğilimler edebî türlere, özellikle de şiire yansımıştır. Yalnız bu durumun, sosyal hayata hakim tek olgu olduğunu söylemek doğru değildir. Zira toplumun tüm kesimi aynı düzeyde bolluk ve refah içinde değildir ve insanlar arasındaki sosyal farklılaşmalar kendini iyice belirginleşmiştir²³.

Böyle bir sosyal yapı içerisinde Ebu'l-'Atâhiye'nin zühhd tarzı şiirler söylemesi ve bunu temel hedef olarak belirlemesi, çağdaşları arasında şüpheyle karşılanmıştır. Zühhd anlayışının ve ele aldığı konuların kaynağı konusunda eleştirilere maruz kalmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yüzden zındıklıkla ve bozuk inançlılıkla suçlanmıştır. Bu suçlamaların temelinde “mani” anlayışına ait bazı öğelerin şairin şiirlerinde motif olarak yer alması yatmaktadır.

Bunlardan birisi ölüm motifidir. Şair, şiirlerinde ölümü sıkça işlediği ve fakat cennet ve cehennemden bahsetmediği gerekçesiyle “mani” inancına sahip olmakla suçlanmıştır. Oysa şairin şiirleri arasında yapılan iyilik ve kötülüğün ahiret hayatında bir karşılığının olduğunu ifade eden beyitler de yer almaktadır.

Belki de şairin bu inanca bulaştığı suçlamasına neden olan daha önemli bir husus şairin, bu dünyanın nur ve zulmet, aydınlık ve karanlık olan iki unsurdan oluştuğuna dair beyitleridir. Bilindiği gibi bu ikili yapıda tüm iyilikler, aydınlıktan, kötülükler ise karanlıktan neş'et etmektedir. İyiliğin ve kötülüğün cevheri farklıdır.

Şairin aşağıda sunacağımız beyitlerinde bu ikiliği çağrıştıran ifadeleri bulmak mümkün görünmektedir. Ancak şiirleri bir bütün olarak ele alındığında Manihaizm ya da Zerdüştlük inancında yer alan iyilik ve kötülük tanrısının varlığı gibi bir inancı taşımadığı anlaşılmaktadır. Şair urcûzesinin bir bölümünde şöyle söylüyor²⁴: (Recez)

وأوس ط وأصغر وأكبر	لكل شيء معدن وجوهر
أصغر متصل بأكبره	وكل شيء لاحق بجوهره
ممزوجة الصفو بألوان القذى	ما زالت الدنيا لنا دار أذى
لذا نتج ولذا نتاج	الخير والشر بها أزواج
خير وشر هما ضدان	لكل إنسان طبيعتان
وجدته أنتن شيء ربحا	إنك لو تستنشق ال
بينهما بون بعيد جدا	شحيحا
	والخير والشر إذا ما عدا

FARUK ÇİFTÇİ

*Büyük, küçük her şeyin bir cevheri bir madeni vardır
Her şey cevherine bağlıdır, küçüğü de büyüğüne
Dünya bizim için temizin kirliliyle karıştığı eziyet yurdudur
İyilik de kötülük de dünya ile evlidir, böylece çoğalır, ürün verir
Her insanın birbirine zıt iki tabiatı vardır; hayır ve şer
Eğer açgözlüyü bir koklasan en iğrenç kokuyu onda bulursun
Hayırla şer ölçüldüğünde arasında çok uzun bir mesafe vardır.*

Bu beyitlerde Ebu'l-'Atâhiye'nin; düşünce tarihi boyunca bütün inanç ve düşünce sistemlerinin temel problem alanlarından biri olan hayır ve şer problemini, zihinsel bir karmaşanın yaşandığı bir dönemde, şair üslubuyla değerlendirmeye çalışmasına şahit olmaktayız. Ancak burada iddia edildiği gibi Manihaizm veya Zerdüş inancında olduğu gibi, hayır ve şer ilahı veya aydınlık ve karanlık ilahı gibi ikili bir tanrı anlayışının izlerini göremiyoruz. Aksine şairin başka bir şiirinde tevhide inandığını beyan ettiği şu beytini görmekteyiz:²⁵ (Mütekârib)

وَأَيُّ بَنِي آدَمَ خَالِدٍ؟ وَكُلُّ إِلَى رَبِّهِ عَائِدٍ أَمْ كَيْفَ يَجِدُهُ الْجَادِدُ وَفِي كُلِّ تَسْكِينَةٍ شَاهِدُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ	أَلَا إِنَّا كَلْنَا بَائِدًا، وَيَدُوهُمْ كَانُ مِنْ رَبِّهِمْ، فِيَا عَجَبًا كَيْفَ يَعْصَى الْإِلَهَ وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ
---	---

Dikkatinizi çekerim, bizler hepimiz yok olacağız, kalıcı insanoğlu var mı?

Hepsi rablerinden geldi ve herkes ona dönecek

Şaşılası bir durum! Nasıl olur da Allah'a isyan eder veya inkârcı onu tanımaz.

Her duran ve hareket eden şeyin gerisinde Allah'ın varlığına bir şahit

Ve her şeyde onun tek olduğunu gösteren işaretler varken

Şairin “mani” anlayışına sahip olduğunu iddia edenlerin yanı sıra, bu görüşleri, İslam inancıyla Manihaizm arasında yeni bir düşünce oluşturma çabaları olarak yorumlayanların da varlığı gözükmemektedir. Bu yorumu yapanlar arasında, son dönemde yaşamış Arap edebiyatı tarihçisi Şevki Dayf da bulunmaktadır²⁶.

Şairin zühd şiirleri söyleme çabasını, İslam ile maniheist düşüncüyü birleştirme girişiminden ziyade, ulaşılmış olduğu hayat görüşünü halife dâhil herkesle paylaşmaya çaba gösterme ve bunları bir şair üslubuyla dile getirme girişimi olarak değerlendirmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Kaldı ki büyük bir coğrafyadaki fetihlerle meydana gelen kültürel çeşitliliğin ve sosyal farklılaşmaların ortaya çıkardığı zihinsel karmaşayı, birkaç neden ve olguyla izah etmeye çalışmanın bizi doğruya

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

ulaştırmayacağı ya da eksik kalacağı düşüncesindeyiz.

Buna ek olarak, büyük bir yokluktan sonra servet ve iktidarın getirdiği refah, lüks ve bolluğa kavuşan toplumda bozulma ve yozlaşmanın yaşandığı bilinen bir gerçektir. Bu durum karşısında insanları uyararak, dünyanın geçici olduğunu ve nimetlerinin aldaticılığını, esas yurdun ve insanların yaptıklarının hesabını vereceği bir ahiret yurdunun varlığını dile getiren ve bunu bir görev sayan kimselerin varlığını görmekteyiz. Ebu'l-'Atâhiye bu görevi yerine getirirken, ahiret hayatının varlığına ve dünya hayatının da ancak ahiret hayatının varlığıyla anlam kazandığına inandığını şu beyitlerle ortaya koymaktadır²⁷: (Serî‘)

أقسم بالله و آيا تهِ،
ما شرفُ الدنيا بشيءٍ، إذا
شهادةً باطناً ، ظاهرَةً
لم يتَّبِعْهُ شرفُ الآخرَةِ

Allah'a ve onun gizli açık şahitlik eden ayetlerine yemin olsun ki

Bu dünyanın hiçbir değeri yoktur, Ahiret hayatının şerefi onu izlemese

Ebu'l-'Atâhiye'ye kadar toplumu uyarma ve sade bir hayatı özendirme görevi, sonraki dönemlerde oluşan tasavvuf gibi henüz kurumsal bir nitelik kazanmasa da, Hasan el-Basrî, Abdullah b. el-Mübarek (öl.181/797) ve Rabia el-Adeviye (öl.185/801) gibi kişilerin çabasıyla kişisel düzeyde devam etmektedir. Ebu'l-'Atâhiye bu çizgiyi geliştirerek sürdürmüş ve yaşadığı dönemin güçlü sesi haline gelmiştir.

Şairin hayatının belli bir döneminden sonra sadece dini nasihat da diyebileceğimiz bu şiir tarzını seçmesinin nedenlerinden birini, halife Hârûn Reşid ile arasında geçen şu hadiseden anlayabiliriz:

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere gazel söylemeyi reddeden şair hapse atılmış ve halifeden affını isteyen bir beyit söylemesi üzerine halife şairi huzuruna almış ve şöyle demiştir: *Dün halife el-Mehdî, seni gazel söylemeden men etti. Sen ona karşı inatlaştın ve söyledin. Bugün ben gazel söylemeni istiyorum, bu defa da bana karşı çıkmaya cüret ediyorsun.* Ebu'l-'Atâhiye: *İyilikler kötülükleri yok eder, ben gençken ve gücü kuvveti yerindeyken gazel söyledim ancak artık yaşlı ve güçsüz bir insanım; benim gibi birine bu tarz şiirler söylemek yakışmaz*” diyerek halifenin isteğini geri çevirir ve ikinci kez hapse konulur²⁸.

3.2.1. Zühdiyyata İlişkin Ele Aldığı Konular

Ebu'l-'Atâhiye'nin şiir divanını incelediğimizde, şiirlerinin büyük bölümünün zühd ekseninde yer aldığını görebiliriz. Zühd şiirlerinde ele aldığı belli başlı konuları şu şekilde sıralayabiliriz:

Zenginlik ve fakirlik

Ölüm ve acısı

Dünyanın aldaticılığı, süratle yok oluşu

İyiliğe teşvik

FARUK ÇİFTÇİ

Dünya sevgisi

Ahiret hayatı

Takva

Dünya malı ve kölelik

Kabir, mezar

Şimdi bu konuların belli başlılarını ve şairin örneklerinden bir kaçını burada ele alacağız.

3.2.1.1. Ölüm

Yukarıdaki temalar arasında daha sıklıkla ele aldığı konulardan birisi, ölüm, ölümün kaçınılmaz bir son olduğu ve geride bıraktığı ölüm acısıdır. Bu konu kimi zaman tek başına bir şiirde işlenirken kimi zaman da farklı şiirlerde farklı mevzular arasında yer almaktadır. Ölüm bazen de arzulanan bir şeyin elde edilemeyeşine bir reaksiyon olarak belirir. Ama ölümle ilgili bütün değiniler, ona özlem duyma tarzında değil de eninde sonunda yüzleşilecek bir gerçeğe karşı tavır alma şeklindedir. Bu, ölmeyi istemek değil ona karşı hazırlıklı bulunmak gerekir mesajıdır.

Ölüm konusundaki aşağıdaki şiirini Hârûn Reşid'e söylemiştir. Bunu kendisi şöyle anlatıyor: Halifenin huzuruna girdim. Beni görünce: *Bu Ebu'l-'Atâhiye mi?* dedi. Ben de evet o dedim. Halife: *Şu şiir söyleyen mi?* dedi, ben de: *Şiir söyleyen dedim. O: Öyleyse şiirinle beni irşad et, bana nasihat et, yalnız veciz bir biçimde* dedi. Bende şu beyitleri okudum²⁹: (Basit)

ولو تَمَنَعْتَ بِالْحُجَابِ وَالْحَرَسِ	لا تَأْمَنِ الْمَوْتَ فِي طَرْفِ وَفِي نَفْسِ
فِي جَنْبِ مُدْرَعٍ مَنَا وَمُنَّرَسِ	فَمَا تَزَالُ سَهَامَ الْمَوْتِ نِ
وَتُوْبُكَ الدَّهْرِ مَغْسُولٍ مِنَ الدَّنَسِ	مَا بَالُ دِينِكَ تَرُضَى أَنْ تُدْنَسَهُ
كَالْحَاطِبِ الْخَاطِبِ الْعِشْوَاءِ فِي الْغَلَسِ	أَرَاكَ لَيْسَ بِوَقَافٍ وَلَا حَذِرٍ
إِنْ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى يَبَسِ	تَرْجُو النِّجَاةَ وَلَمْ تَسْأَلْكَ مَسَالِكَهَا

Ölüme karşı bir soluk bir an bile kendini güven içinde görme, korumalar ve nöbetçilerle korunsan da

Ölüm oku çelikten zırh giyiminizi de deler geçer

Dinine oluyor! Onu kirletmeye razı oluyorsun, giydiğin zaman elbisesi pislikten temizlenmişken

Görüyorum ki sen dikkatli ve uyanık değilsin, karanlıkta el yordamıyla odun toplayan kimse gibi

Eelde etmek için çaba harcamadan kurtuluşu umuyorsun, oysa gemi karada yol almaz.

Ölüm ve sonrası hayatta insanları nelerin beklediğinin bilinmezliğini herkesi anlayabileceği sadelikte bir şiirinde şöyle dile getirmektedir: (Basit)

يَا لَيْتَ شَعْرِي بَعْدَ الْبَابِ مَا الدَّارُ	المَوْتُ بَابٌ وَكُلُّ النَّاسِ دَاخِلُهُ
يُرْضِي الْإِلَهَ، وَإِنْ قَصُرْتُ، فَالْنَارُ	عَمِلْتُ بِمَا

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

Ölüm bir kapıdır ve herkes buradan içeri girer, keşke bu kapının ardında nasıl bir yurt olduğunu bilebilseydim

Orası ebedi cennet yurdudur, eğer Tanrının hoşuna giden işler yaptıysan, ya da cehennem, ona karşı geldiyisen.

Bir diğer beyitte ölümün sıradanlaşmasını ve artık insanın bunu umursamayışını şöyle ele almaktadır³⁰: (Vâfir)

نَسِيتُ الْمَوْتَ فِيمَا قَدْ نَسِيتُ كَأَنِّي لَا أَرَى أَحَدًا يَمُوتُ
أَلَيْسَ الْمَوْتُ غَايَةً كَلَّ حَيٌّ، فَمَالِي لِأَبَادِرٍ مَا يَفُوتُ

Daldığım unutkanlık girdabında ölümü unuttum, sanki ölen bir tek kişiyi görmüyormuşçasına!

Oysa ölüm, her canlının varacağı son nokta, bana ne oluyor da geçip gidenleri düşünmüyorum

Şairin divanında ve diğer klasik kaynaklarda divan dışında kalmış ölüm konusu ele alan onlarca şiir yer almaktadır. Biz bu konuda zikrettiğimiz örneklerle yetineceğiz.

3.2.1.2. Dünya Hayatının Geçiciliği

İnsan, dünya nimetleri ve uğraşlarının yoğunluğu altında, yaşadığı bu dünyanın sürekli bir yurt olduğu ve sahip olduklarının hiç yok olmayacağı duygusuna kapılabilmekte ve davranışlarına bunu yansıtılabilmektedir. Bu durum günümüzde daha yoğun hissedildiği gibi, tarihin her döneminde gözlenmektedir. Ebu'l-'Atâhiye yaşadığı dönemde gördüğü bu olguya sık sık vurgu yapmakta ve insanların dikkatini bu konuya çekmek için tarih içinde güç ve saltanatlarıyla tanınan kişilerin akıbetlerini dile getirmekte ve dünyanın geçiciliği üzerine düşünmeye çağırılmaktadır³¹: (Remel)

مَا لَنَا لَا تَتَفَكَّرُ : أَيْنَ كَسْرِي ، أَيْنَ قَيْصَرُ؟
أَيْنَ مَنْ قَدْ جَمَعَ الْمَالَ ، فَاكْثَرَ
أَيْنَ مَنْ كَانَ بَغْنَى الدُّنْيَا ، وَيَفْخَرُ
لَيْتَ شِعْرِي ! أَيْ شَيْءٍ ، بَعْدَ شَيْءٍ مِنْهُ أَنْظُرُ
قَدْ رَأَيْنَا الدَّهْرَ يُقْنِي مَعْتَصِرًا مِنْ بَعْدِ مَعْتَصِرٍ
لَيْسَ بِيَقَى ذُو يَسَارٍ ، لَا وَلَا مِنْ كَانَ مَعْتَصِرٍ

Bize ne oluyor da düşünmüyoruz: nerede Kisra? Sezar Nerede?

Mal üstüne mal yığıp çoğaltanlar nerede?

Nerede dünya zenginlikleriyle üstünlük kurmaya çalışıp övünenler?

Bileydim de, neleri nelerin izlediğini göreydim!

Gördük ki zaman, toplumları peş peşe yok ediyor

Ne zengin ne fakir geride kimse kalmıyor

Bir başka şiirinde dünyanın kalıcı bir yurt olmadığını, insanın ve bu dünyanın geçici olduğunu, ona bağlanılıp kalınmaması gerektiğini, insanın yaratılışını hatırlayarak çalımla hareket etmemesi gerektiğini dile getirmiştir:

FARUK ÇİFTÇİ

(Tavil)³²

فَنَاءِ	كَفَاكَ بَدَارِ الْمَوْتِ دَارَ	بَقَاءِ؛	لَعْمَرُكَ، مَا الدُّنْيَا بَدَارِ
بَلَاءِ	يُرَى عَاشِقُ الدُّنْيَا بِجُهْدِ	فَأَيَّمَا	فَلَا تَعَشِقُ الدُّنْيَا، أُخِيَّ،
بِعَنَاءِ	وَرَأَحْتَهَا مَمْرُوجَةً		حَلَاوْتَهَا مَمْرُوجَةً بِمَرَارَةٍ
وَمَاءِ	فَبَاكَ مِنْ طِينِ خَلْقَتِ	مَخِيلَةَ	فَلَا تَمَسْ يَوْمًا فِي ثِيَابِ

*Hayatına and olsun ki dünya baki bir yurt değildir; ölüm yurdu,
geçici bir konak olarak sana yeter*

*Dünyaya tutulma, âşık olma, kardeşim, dünya kendine âşık olana
ancak musibetleriyle görünür*

Onun tadı acılarıyla, rahatı da sıkıntılarıyla iç içedir

*Asla hayal-gurur elbiseleri içinde yürüme, şüphesiz sen çamurdan
ve sudan yaratıldın.*

Ebu'l-‘Atâhiye, dünyanın insanı aldatan bir özelliğe sahip olduğunu halife Hârûn er-Reşid ile arasında geçen bir sohbette veciz biçimde dile getirmektedir. el-Asma‘î'nin rivayetine göre bir gün Hârûn er-Reşid, mükellef bir sofra hazırlatarak Ebu'l-‘Atâhiye'yi çağırmış ve içinde bulunduğumuz şu dünya nimetlerini bize tasvir et demiş, şairimiz de şu beyti söylemiştir: (Remel)

عِشْ مَا بَدَا لَكَ سَالِمًا، فِي ظِلِّ شَاهِقَةٍ الْفُصُورِ

Yüksek sarayların gölgesinde güven içinde dilediğin gibi yaşa

Bu beytin ardından Halife: “Güzel devam et” dedi. Ebu'l-‘Atâhiye :

يُجِئِي عَلَيْكَ بِمَا اشْتَهَيْتُ تَلَى لَدَى الرِّوَا حِ أَوْ الْبُكُورِ

- *Arzuladığın şeyler gece gündüz sana sunulmakta*

Halife: “Güzel, başka?” deyince, Ebu'l-‘Atâhiye :

فَإِذَا النَّفُوسُ تَفَعَّقَعَتْ، فِي ظِلِّ حَشْرَجَةٍ الصَّدُورِ

فَهُنَاكَ تَعْلَمُ، مُوقِنًا، أَا كُنْتُ إِلَّا فِي عُرُورِ

*Canlar göğüs kafesinden çıkarken çatırtılar çıkardığında (ölüm
anında)*

İşte o an iyice anlarsın, sadece kendini aldatmış olduğunu

Halife bunun üzerine hüzünlenip ağlıyor, yanındakiler şaire: “O seni eğlendiresin diye çağırdı, sen ise onu üzdün” diye çıktıklarında Halife: “Bırakın onu o bize unuttuğumuz şeyi hatırlattı” diyor.³³

Dünyanın geçiciliğini anlatan ve bunu daha da etkili kılma amacıyla tarihte büyük ün ve saltanat sahibi olmuş insanların bugün artık hayatta olmadıklarını ve ölümün onları da bu dünyadan aldığını dile getiren şu ifadesi dikkate değer beyitlerdir³⁴(basit)

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

أَيْنَ الْمُلُوكِ الَّتِي حَفَّتْ مدائنها،
لَقَدْ نَسِيتُ وَكَأْسَ الْمَوْتِ دَائِرَةً في كَفِّ لَا غَافِلَ عَنْهَا وَلَا
لَأَشْرِبِينَ بِكَاسِ الْمَوْتِ يوماً كَمَا شَرِبَ الْمَاضُونَ بالكَاسِ

Nerede ölümden korunmak üzere şehirlerini muhafızlarla çepeçevre kuşatan krallar!

Onu unutmayan ve gafil davranmayanların ölüm kâsesi ellerinde dolaşırken,

Şüphesiz bir gün ben de yere savrulurak ölüm kâsesinden içeceğimi unuttum, bu kâsedan geçenlerin içtiği gibi

Şair kimi zaman da ayrı başlıklar altında ele almaya çalıştığımız birkaç konuyu aynı şiir içerisinde işlemektedir³⁵. (Serî')

يا عجباً للنَّاسِ لو فَكَّرُوا أو حاسبوا أنفسهم أبصروا
وعبروا الدُّنْيَا إلى غيرِها فأئماً الدُّنْيَا لهم معبرٌ
لا فخر إلا فخر أهلِ التَّقَى غداً إذا ضمهم المحشرُ
ليعلمنَّ النَّاسُ أنَّ التَّقَى والبرُّ كانا خير ما يذخرُ
عجبتُ للإنسانِ في فخره وهو غداً في قبره يقبرُ
ما بال من أوله نطفةً وجيفةً آخره يفخرُ
أصبح لا يملك تقديم ما يرجو ولا تأخير ما يحذرُ
وأصبح الأمر إلى غيره في كلِّ ما يقضى وما يقدرُ

Şu insanlar ne tuhaf! Şayet düşünseler ya da kendini hesaba çekseler, görecekler,

İnsanlar bu dünyadan başka bir dünyaya göçtüler, bu dünya onlar için yalnızca bir geçitti.

Yarın mahşerde insanlar bir araya toplandığında takvalılıktan başka övünülecek bir şey yoktur.

İnsanlar şunu bilsinler ki, takva ve iyilik, birikimi yapılacak en hayırlı iki şeydir

İnsanın övünmesine şaştım kaldım, yarın kabrinde gömülecekken

Evveli bir damla su, sonu ise bir kadavra iken neyine övünüyor

Dilediğini öne alamaz sakındığını da erteleyemez hale geldi

Durum tersine döndü, hükmedilen ve takdir olunan her şeyde

Ebu'l-'Atâhiye'nin şiir divanında dünya hayatına ilişkin çok sayıda şiir yer almaktadır.

3.2.1.3. Takva

Ebu'l-'Atâhiyenin en çok üzerinde durduğu bir diğer konu da takvadır. Ona göre takva erdemli olmak, güzellikleri çoğaltmak, eziyet etmekten sakınmak ve nefsin isteklerine boyun eğmemektir. Nefsin arzularına boyun eğmemek en çetin ve zorlu mücadeledir. Hz. Peygamberin bedir savaşından dönüşte dediği gibi. Şair bunu şöyle dile getirmektedir³⁶: (Mütেকârib)

FARUK ÇİFTÇİ

أشدُّ الجهادِ جهادُ
وأخلاقُ ذي الفضلِ
الهوى
مَعْرُوفَةٌ
وما كَرَمَ
ببذلِ
المرءِ إلاَّ التقى
الجميلِ وكفَّ الأذى

En sıkı mücadele, arzularla yapılındır, insanı takvadan başka şey yüceltmez

Erdemli insanın ahlakî güzelliğe çabası ve eziyet vermekten sakınmasıyla belli olur.

Şairin takva ile ilgili başka bir beyti de şöyledir:

ألا إنا التقوى هي العزَّ والكرَمُ،
وحبك للدنيا هو الذلُّ والعدمُ

Dikkat et takva onur ve şereftir, dünya sevgisi ise zillet ve yokluk

3.2.1.4. Dünya Malı ve Onun Kölesi Olma

Takva ile ilgili de bu örneklerle yetinerek dünya malına hâkim olma ya da köle olma konusundaki beyitlerine geçmek istiyorum. Ebu'l-'Atâhiye, Sümâme b. Eşres'e bu konuda şu beyitleri okuyor³⁷: (Tavil)

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه
إلا إنما مالي الذي أنا منفق
تملكه المال الذي هو مالكة
وليس لي المال الذي أنا تاركه
إذا كنت ذا مال فبادر به الذي
يحق وإلا استهلكته مهالكه

Kişi malını kendi buyruğu altına almazsa, sahip olduğu mal onun hâkimi olur

Benim malım ancak benim harcadığımdır, terk edip gideceklerim değil

Mal sahibi olduğunda yapman gerekeni iyi hesapla, aksi takdirde onu felaketler tüketir.

Ebu'l-'Atâhiye burada, dünyaya sırt çevirmeyi ve uzleti tavsiyeden daha çok insanın, sahip olduklarının kendisini esir almasına izin vermemesi gerektiğini ve sahip olduklarını yerli yerinde kullanmalarının ancak yarar sağlayacağını önemle vurgulamaktadır.

3.2.1.5. Nefsin Arzularına Boyun Eğme

Şairin ele aldığı bir diğer konu da nefsin sahip olduklarıyla yetinmeyip onları küçük görmesi, yasaklara meyli, hırsının kölesi olma durumudur. Bu konuda şöyle söylemektedir³⁸: (Vâfir)

رأيت النفس تحقر ما لديها
فإن طاوعت حرصك كنت عبداً
وتطلب كل ممتنع عليها
لكل دنبيّة تدعو إليها

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

Görüyorum ki nefis, elindekileri küçümsüyor ve yasaklanan her şeyi istiyor

Hırsına boyun eğersen, çağırın her türlü kötülüğün kölesi olursun.

Bir diğer beyit ise şöyle söylüyor³⁹: (Vâfir)

طلبتُ المُستقرَّ بكلِّ أرضٍ ، فلم أرَ لي ، بأرضٍ ، مستقرًا ،
أطعتُ مطامعي فاستعبدتني ولو أني قنعتُ لَكُنْتُ حُرًّا

Her yerde sürekli kalabileceğim bir yer aradım, fakat kendime kalacağım bir yer bulamadım

Arzularıma boyun eğdim, o da beni kendisine köle yaptı, eğer kanaat etseydim o zaman hür-bağımsız olurdum.

3.2.1.6. Din ve Dünya Dengesi

Şair din ve dünya dengesinin gerekliliğine değinmektedir. Bu dengeyi kuramayanları veciz bir dille uyarır. Aksi takdirde, dinin de dünyanın da elden gideceğinin altını çizmektedir⁴⁰:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا ببقى ولا ما نرقع

Dünyamızı yamıyoruz yırtarak dinimizden, geriye ne dinimiz kalıyor nede yamadığımız

Aynı konuda bir başka beyit:

نرقع بعض دنيانا ببعض ونترك ما نرقيه ونمضي

Dünyamızın bir bölümünü başka bölümüyle yamıyoruz ve yamadığımızı da terk edip gidiyoruz.

3.2.1.7. Zamanın Hızla Tükenişi ve Her Şeyin Aslına Dönüşü

Zamanın ve ömrün süratle tükenişi şairin işlediği bir başka konu olmuştur:

ما أسرع الأيام في السَّهْرِ وأسرع الأشهر في العُمُرِ
لَيْسَ لِمَنْ لَيْسَتْ لَهُ حَيْلَةٌ مَوْجُودَةٌ ، خَيْرٌ مِنَ الصَّبْرِ
فَاخْطُ مَعَ الدَّهْرِ عَلَى مَا وَاجِرٌ مَعَ الدَّهْرِ كَمَا يَجْرِي
مَنْ سَابَقَ الدَّهْرَ كَبَا كِبَا لَمْ يُسْتَقْلَمَا مِنْ خَطَايَا الدَّهْرِ

Ay içinde günler ne çabuk geçmekte, ömür içinde de aylar,

Elinde bir çaresi olmayan için sabırdan daha iyi bir şey yoktur

Adımlarını zamanın adımlarına uydur, zamanın akışına bırak kendini,

Zamanla yarışan yüz üstü kapaklanır, zamanın adımları yavaşlamaz

Bu beyitlerde zamanın hızlı akışını ve insanın ona yetişemeyişini içleri ürperten bir üslupla gözler önüne sermektedir.

Her şeyin aslına döndüğü gibi insanın da aslına döneceğini ve tekrar

FARUK ÇİFTÇİ

toprak olacağını bir şiirinde şöyle ifade etmektedir⁴¹: (Vâfir)

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَاِبْنُوا لِلْحَرَابِ
فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى ذَهَابٍ
لَمَنْ نَبْنِي وَنَحْنُ إِلَى التَّرَابِ
نَعُودُ كَمَا بَدَأْنَا مِنْ تَرَابٍ

*Ölüme mahkûm çocuklar yapın, harap olmaya mahkûm binalar!
Hepiniz sonunda çekip gideceksiniz!
Peki, kimin için binalar dikiyoruz, hepimiz topraktan geldiğimiz
gibi, ona döneceksen.*

3.2.1.8. Fakirlik- Zenginlik

Ebu'l-‘Atâhiye, zühdün temel konularından birisi olan zenginlik-fakirlikle ilgili de şiir söylemiştir⁴²:

من شرف ال فقر ومن فضله
على الغنى لو صح منك النظر
أنك تعصي الله تبغي الغنى
ولست تعصي الله كي تفقر

Fakirliğin zenginliğe karşı üstünlük ve şerefindedir, eğer doğru düşünürsen:

Fakir kalırken Allah'a isyan etmezken, zenginliği isterken Allah'a isyan ettiğini,

Yine şair fakirlik endişesiyle mal biriktirme arzusundaki insanların Allah'a karşı iyi kul olma konumundan uzaklaşmasını şiirine konu etmektedir.⁴³

يا جامع المال والأمال تخدعه
أسأت ظنك بالله الذي خضعت
خوفا من الفقر والعَدَمِ
له الرقاب فشابت قلبك الظلم

Ey fakirlik ve yokluk korkusuyla mal biriktirip, aldatici emeller besleyen kişi!

Boyun eğdiğin Allah'a karşı art niyette bulundun ve kalbine kötülük karıştı

3.2.1.9. Belalara Sabır göstermek

İnsanın bu dünyaya denemek ve imtihan için geldiğini, insanın da meşakkatlerin de bir sonu olduğunu beyanla, insana düşenin bunlara sabır göstermek olduğunu şu beyitlerde dile getirmektedir⁴⁴: (Kamil)

اصبر لكل مصيبةٍ وتجلد
أو ما ترى أن المصائب جمة
من لم يصب ممن ترى بمصيبةٍ؟
وإذا أنتك مصيبة تشجي بها
واعلم بأن المرء غير مُخَلَّدٍ
وترى المنية للعباد بِمَرُصِدٍ
هذا سب بل لست فيه بمفرد
فاجعل ملاذك بالإله الأوحد

*Her türlü belalara sabret, direnç göster, bil ki insan sonsuz değildir
Musibetlerin sayısız olduğunu ve ölümün insanları bir pusuda beklediğini görmez misin?*

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

*Kim bir belaya maruz kalmamış bildiklerinden? Bu senin tek başına
olduğun bir yol değildir*

Seni tasalandıran bir bela gelirse başına, Tek olan Allah'a sığın

Dünyaya karşı sabrı öğütleyen beyitlerinden birisinde, kendisini bu dünyada hesaba çekmeyenlerin, nefsinin istekleri peşinde koşuranların sonlarının kötü olacağını ve kazancın ancak sabırla gerçekleşeceğini ifade etmektedir⁴⁵: (Tavil)

مُطِيعٌ هَوَىٰ ، يَهْوِي بِهِ فِي الْقَهَامِهِ مُتَشَافِهٍ مُتَشَابِهٍ المَكَارِهِ	تَصَبَّرَ عَنِ الدُّنْيَا وَدَعَا كُلَّ مُكَالِبٍ أُمُورِهِ بَصِيرِهِمْ عَنِ الشَّهَوَاتِ ، وَاحْتِمَالِ
--	--

*Dünyaya karşı diren, arzularının peşinde çöller gezen şaşkın ve
yolunu kaybetmişleri bırak*

*Dünyayı kimi köpek dişleriyle kimi ağızlarıyla yakalamaya çalışan
insanları da dünya ile baş başa bırak*

*Yaptığı işlerden dolayı kendisini hesaba çekmeyen kimse büyük
karmaşa ve açmazlara düşer*

*Erdemli insanlar ancak nefislerinin arzusuna ve kötülöklere karşı
sabır göstererek kazanabilirler*

Son olarak insanların hayatlarında düstur olarak alabilecekleri temel ahlakî kurallardan bahseden, kaynağını Kur'an ve hadislerden alan altın öğüt sayılabilecek beyitleri zikretmek istiyorum. Bu beyitler Ebu'l-'Atâhiye'nin hayatının ikinci evresinin en olgun meyvelerindendir⁴⁶: (Recez)

شُتْمٌ رُحْمٌ حُرْمٌ فُهْمٌ عَلْمٌ نَدْمٌ غَنْمٌ أَثْمٌ أَلْمٌ	مَنْ شَاتَمَ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ النَّاسِ غَيْرِ دَوِي الْفَضْلِ مِنْ أَحْسَنِ السَّمْعِ مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ مَنْ تَبِعَ الْغِيَّ مَنْ قَالَ بِالْخَيْرِ مَنْ جَحَدَ الْحَقَّ مَنْ عَضَّ الدَّهْرُ	سَلِمٌ أَسَاءُ عَلَا غَوَى نَجَا رَكَأُ شَكَأُ رَزَقُهُ	مَنْ سَأَلَ النَّاسَ مَنْ ظَلَمَ النَّاسَ مَنْ طَلَبَ الْفَضْلَ إِلَى مَنْ حَفِظَ الْعَهْدَ وَفَى؛ مَنْ صَدَّقَ اللَّهَ مَنْ خَالَفَ الرَّئِيسَ مَنْ لَزِمَ الصَّمْتَ مَنْ عَفَّ وَكَتَفَ مَنْ مَسَّهُ الضَّرُّ لَمْ يَبْعُدْ حَيًّا
--	---	--	---

İnsanlara iyi davranana iyi davranılır, insanlara sövene de sövülür

İnsanlara eziyet eden üzülür, merhamet edene merhamet edilir

Erdemsizden erdem isteyen mahrum olur

Sözünde duran borcunu öder, iyi dinleyen anlar

Allaha karşı doğru olan yücelir, ilmi isteyen öğrenir

FARUK ÇİFTÇİ

*Doğruluğa karşı çıkan yolunu kaybeder, günaha sapan pişman olur
Susmayı bile kurtulur, hayrı söyleyen kazanır
Sakınıp korunan arınır, hakkı reddeden günaha batar
Zarara uğrayan şikâyet eder, zamanın ısırıldığı acı duyar
Her canlının rızkı vardır, kendisine ayrıldığı kadar*

Buraya kadar Ebu'l-‘Atâhiye'nin zühd temasını işlerken ele aldığı belli başlı konulara sınırlı sayıda örnekler verdik. Belki de bu konu bir kitap oluşturacak kadar zengin malzemeye sahip olup, bir makalenin boyutunu aşmaktadır. Bu yüzden konu başlıklarını ve örnekleri yukarıdakilerle sınırlı tutmanın uygun olacağı kanaatindeyiz

Ebu'l-‘Atâhiye zühd konusunda yirmi bin beyit söylediğini bizzat kendisi ifade etmiştir⁴⁷ Bu şiirlerin, özellikle de insanlara öğüt ve nasihat veren, zühdde ilişkin olanlarının,-tefsir, hadis, tasavvuf, ahlak, tarih, kültür, edebiyat, dil alanındaki klasik kaynakların muhtelif bölümlerinde yer aldığını belirtmekle yetiniyoruz.

3.2.2. Şiir Üslubu

Ebu'l-‘Atâhiye bu dönemde şiirdeki klâsik üslup anlayışındaki değişimin öncüsü olmuştur. Şiirlerinde klasik şiirin lafız ve anlamlarını tekrar etmeyi bırakarak, yeni konu ve yeni üsluplar kullanmıştır. Ebû Nuvâs, Beşşâr gibi birçok şairin medihlerinde hala varlığını sürdüren, klasik kaside üslubunun vazgeçilmezi kabul edilen terk edilen diyarların tasviri, anılara ağıt, çekilen sıkıntılar gibi konuları çekinmeden terk etmiş ve bu üslubu taklit kolaycılığına düşmemiştir⁴⁸. Buna bağlı olarak da eski şiirin güçlü ve sağlam biçimi yerine kendi dönemine uygun, daha yumuşak ve kolay bir üslup seçtiği görülmektedir.⁴⁹

Şairin üslubuyla ilgili bazı hususları şu şekilde tespit edebiliriz:

a) Ebu'l-‘Atâhiye birçok şiirinde edebî kurgunun temel unsurlarından biri olan soyut olguları somutlaştırarak anlatma tekniğini kullanmaktadır.

Divanında yer alan beyitlerden birinde İslam'ı, akıllı, canlı ve duyguları olan bir insana benzetmektedir⁵⁰: (Tavil)

بكى شجوة الإسلام من علمائه فما اكثر ثروا ممّا رأوا من بكائه

İslam, âlimlerine duyduğu tasadan ağladı da onun bu ağlamasını gördükleri halde âlimler bir üzüntü duymadılar.

Şair yine uzun sayılabilecek şiirlerinin birinin başlangıç beytinde ölümü, avını bulmak için her yeri arayıp gözetleyen, saldırmaya hazırlanan ve yok eden vahşî birisi olarak tasavvur etmektedir⁵¹: (Hafif)

والمنايا تُبِيدُ كُلَّ الْعِبَادِ د المنايا تجوسُ كُلَّ الْبَلَاءِ

Ölüm bütün ülkeyi didik didik arıyor, üzerine saldırıyor; ölüm bütün insanları yok ediyor

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

Şair burada Kuran'da yer alan " فجاسوا خلال الديار " (Evlerin arasında dolaşarak didik didik aradılar) ifade kalıbını kullanarak şiiri daha da etkili kılmayı amaçladığı görülmektedir.

Ebu'l-'Atâhiye bir başka şiirinde de insanın sahip olduğu kontrolsüz istek ve arzularını ele almakta ve bu arzularla insan arasındaki ilişkiyi, efendi-köle ilişkisine benzetmekte ve bunu şu beyitlerle dile getirmektedir⁵³: (Vafır)

طلبتُ المُستقرَّ بِكُلِّ أَرْضٍ ، فلم أرَ لي ، بِأَرْضٍ ،
أطعتُ مطامعي فاستعبدتني مستقرًّا
ولو أني قَتَعْتُ لَكُنْتُ حُرًّا

Her yerde sürekli kalabileceğim bir yer aradım, fakat kendime kalacağım bir yer bulamadım

Arzularıma boyun eğdim, o da beni kendisine köle yaptı, eğer kanaat etseydim o zaman hür-bağımsız olurum.

İnsanın arzu ve istekleriyle mücadelesini şiirlerine konu olarak seçen Ebu'l-'Atâhiye, arzu istekleri insan karşına çıkmış müşahhas bir varlık, insana zarar veren bir düşman olarak tahayyül etmekte ve bunlarla mücadeleyi somut bir rakiple mücadele biçiminde tasavvur etmektedir⁵⁴: (Kâmil)

قَاتِلْ هَوَاكَ إِذَا دَعَاكَ لَفْتِنَةٌ قَاتِلْ هَوَاكَ هُنَاكَ كُلَّ قِتَالٍ
وَإِذَا عَقَلْتَ هَوَاكَ عَنْ هَقْوَاتِهِ أَطْلَقْتَهُ مِنْ شَيْنِ كُلِّ عِقَالٍ

Arzuların seni ayartmaya çalıştığında, onunla mücadele et, orada arzularınla adam akıllı savaş,

Arzularının yanlışlarına gem vurduğunda, onun tüm kusurlarına karşı savaş açmaktasın.

b) Şair edebî kurgunun bir diğer ögesi olan ima ve canlandırma yoluyla anlatımdan da istifade etmiş, duygu ve düşüncelerini başkalarına ulaştırma ve onlarla paylaşmada bir araç olarak ima ve canlandırmayı etkin biçimde kullanmıştır. Muhatabı üzerinde etkili olmayı amaçlamış ve bunda da kayda değer bir başarı sağlamıştır.

Kabirle konuşması bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır⁵⁵:(Kamil)

بَعْدِي وَجُوهٌ فَبِكِ مَنْعِفَةٌ إِنِّي سَأَلْتُ الْقَبْرَ مَا فَعَلْتُ
تُؤَدِّبُكَ بَعْدَ رَوَائِحِ عَطْرَةٍ فَأَجَابَنِي : صَبَّرْتُ رِيحَهُمْ
كَانَ النِّعِيمُ يَهْرَأُهَا نَضِيرَةٌ وَأَكَلْتُ أَجْسَاداً مُنْعَمَةً
بِيضٌ تَلُّ وَحُ وَأَعْظَمُ نَجْرَةٌ لَمْ أَبْقِ غَيْرَ جَمَاجِمِ عَرَبِيَّتْ

Benden sonra toprağa bulanmış yüzler ne yaptı diye sordum da mezara

Dedi ki: seni rahatsız eden kokularını değiştirdim, güzel kokularla

Bolluk içinde yaşamış cesetler yedim, refahın kendilerini sarstığı parlıtıyla,

FARUK ÇİFTÇİ

Bir şey bırakmadım geriye, parlayan, bembeyaz ve çatırdayan soyulmuş kafataslarından başka.

Burada mezarı canlı bir kişilik olarak kabul etmiş ve onunla soru cevap tarzında diyalogunu tasvir etmiştir. Yine mezarı, kokuyu değiştiren, cesetleri yiyen iskelet üzerinde et, deri ve saç bırakmayan bir varlık şeklinde canlandırılarak insan zihninde kalıcı bir etki bırakmayı başarmıştır.

Yine aynı yolla iyilik görmek için iyilik yapmanın gerekliliğini ifade için iyiliği veya kötülüğü ekilip biçilen ürüne benzeterek, hem dolaylama yoluyla hem de canlandırma yoluyla konu üzerine insanların dikkatini çekmiştir⁵⁶: (Münserih)

الحمد لله حيثما زرع الخير
امرؤ طاب زرعه وزكا
س يد كان غرسها الحسكا
لا تجتني الطيبات يوماً من الغر

Hamd olsun, kişi iyilik ektiğinde ekini serpilir ve büyür

Diken eken bir el, ektiğinden hiç bir gün iyilikleri hasat edemez

Özellikle ikinci beyitte, diken ekenin gül deremeyeceğini ifadeyle, ima yoluyla iyiliğin ancak iyilikle elde edilebileceğini belirtmiştir.

c) Şairin, edebî kurgunun öğelerinden mübalağa ve tevessu' olarak adlandırılan, konuyu abartarak ele alma sanatını da zaman zaman kullandığına şahit oluyoruz. Mübalağa sanatı beyan sanatları arasında yer almakta olup daha çok istiare sanatıyla ilişkilidir. Buradan amaç istiare yoluyla anlam genişliği sağlamaktır.

Ebu'l-'Atâhiye ise şiiirlerinde ölçülü bir mübalağa sanatı kullanmıştır. Şair, bir beytinde cehaleti, alçaklığı, zelim olmayı tasvir yoluyla ele alırken bu özellikleri temizlenilmesi gereken bir pislige benzetmiştir⁵⁷: (Tavîl)

إذا أنت لم تطهّر من الجهل
فلس على عوم الفرات بطاهر
والخنا

Sen cehalet ve ahlaksızlıktan temizlenmezsen, Fırat nehrine dalsan da temiz olamazsın

Ahlaksızlığı ve cehaleti insanın bulaştığı pislige benzetiyor. Mübalağa ve anlamı genişletme tekniğini kullanarak insanın dikkatini buna çeken şair, manevi kirlerden arınmanın Fırat'ta yıkanmakla sağlanamayacağını, ancak bunlardan kurtulma iradesini göstermek suretiyle olacağını öğütlemektedir

Yine dünyanın peşinden gidilmemesi gerektiğini, şayet dünyaya bel bağlanıp beklentiler içine girilirse geriye acı, ıstırap, hayal kırıklıkları ve hüzünden başka bir şeyin kalmayacağını biraz da karamsar bir bakış açısıyla ele almıştır.

Halife el-Mehdî'yi de cömertlik ve ihsanda bulunmada örnek ve ideal insan olarak sunarken de mübalağa ve anlamı genişletme yönteminden yararlandığı görülmektedir.

Ebu'l-'Atâhiye'nin mübalağayı seviyeli, aşırıya kaçmadan, akla yatkın

EBU'L-'ATÂHIYE'NİN ŞİİRLERİNDE ZÜHD ANLAYIŞI

olmayan ve imkânsız olan şeylere yer vermeden kullandığını görmekteyiz.

Şairin şiir üslubuyla ilgili bazı hususlar söyle ifade edilebilir:

Klasik şiir geleneğinin oluşturduğu katı kalıpların dışına çıkarak bazı lafız ve anlamları gereksiz tekrardan kaçınmıştır. Ele aldığı konuyu dolandırmadan söyleme yolunu seçmiş ve bu konuda da o zamana kadar gelen şairlerden ayrılmıştır. Ayrıca dili oldukça sade, kolay anlaşılabilen, tekellüf ve zorlamadan uzak bir şiir örgüsüne sahiptir. İfadeleri birbiriyle uyumlu, insan üzerinde etki bırakan, tatlı ve büyümlü musikiyi barındırmakta, doğal, coşkulu ve güçlü bir hayal kurgusuna sahiptir. Seçtiği lafızlar ve dilinin yalınlığı, şiirin dinleyenin ve okuyanın zihninde daha kolay kalmasına ve mesajının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Üslubunun öğretici özelliğe sahip oluşu ve zühd konularını insanın gönül telini titreten ve uzun süre yankı bırakan derin bir duygusallıkla mezcetmesi şairin ve üslubunun en önemli ayırt edici niteliği olarak karşımızda durmaktadır.

Ebu'l-'Atâhiye, şiiri, üslubu ve ele aldığı konular itibariyle başkalarına benzemek yerine kendisi olma yolunu seçmiştir. Bu konuyu, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap açıkça ortaya koymaktadır. Şaire “- *Nasıl şiir söylüyorsun?*” diye sorulduğunda, “- *Sadece kendim gibi olmak istiyorum. İstediğimde söylüyorum, istemediğimde söylemiyorum.*”⁵⁸ diyerek şiir anlayışını ve şiirden beklentisini açıkça ortaya koymuştur.

4. Sonuç

Bir şairin şiirinde ele aldığı konuları seçme nedenlerini doğru anlayıp isabetli biçimde yorumlayabilmek için, şairin fikri kökeni ve yetiştiği çevre arasında bir bağın olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu noktada Ebu'l-'Atâhiye'nin zühd anlayışıyla ilgili sonuç olarak tespitimizi ifade edeceğiz.

Şairin şiirlerinde işlediği düşünceleri, yaşadığı çağdaki lüks, israf ve ahlakî düşüğe karşı bir tepkidir ki, çağdaşı Ebû Nuvâs'ın dünyadan haz alma felsefesini savunup, mucûn denilen ayartma ve müstehcenliği şiirine konu edinirken Ebu'l-'Atâhiye, döneme damgasını vuran bu hayata ve yaygın anlayışa tepki göstermiştir. Şüphesiz bu konular kendisinden önce de bazı şairler tarafından ele alınmıştır. Ne var ki, hiçbir şair şiirlerinin büyük bir bölümünü Ebu'l-'Atâhiye kadar bu konulara hasretmemiş ve onun gibi zühdü şiirlerine ana tema olarak seçmemiştir.

Bir diğer nokta, şairin şiirlerinde ele alıp ortaya koyduğu bu fikirlerin arkasında durması hususiyetidir; onun bu tavrı, bir noktada zühdün felsefesini kurma girişimidir.

Üçüncü bir nokta, şairin hayata ilişkin karamsar bir düşünceye sahip olması, kimi zaman onu bu karamsarlıklarını şiirine yansıtmaya sevk etmiştir.

Dördüncü nokta, çağrısını şiirin tabiatında yer alan duygulara yönlendirmeden ziyade akıl ve mantığa yönlendirmesi ve bunu deliller eşliğinde sunmasıdır. Bu durum da onun içinde bulunduğu akıl, cedel ve tartışma döneminin yöntemini kullandığını göstermektedir. Zihin dünyasını

FARUK ÇİFTÇİ

oluştururken fikirlerini dini ve felsefî metinlerden beslemesinin yanı sıra tecrübî dünyadan da istifade etmiştir.

Beşinci nokta, Ebu'l-‘Atâhiye şairliğinin birinci evresinde, diğer şairler gibi, şiir söylemeyi kazanç ve statü elde etme aracı olarak seçmişken, hayat tarzının ve sanatçılığının ikinci evresinde toplumun eğitimi ve insanlara bir takım ahlaki prensiplerin öğretilmesinde araç olarak kullanmıştır.

Ebu'l-‘Atâhiye ile ilgili tespit ettiğimiz son nokta, o dönemde var olan her hangi bir fikrî ya da siyasî akımın içinde aktif biçimde yer almaması ve kendi başına bir kişilik olarak varlığını sürdürmeye çalışmasıdır.

¹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, nşr. Semîr, Câbir, Dâru'l-Fıkr, 2. baskı, Beyrut, Tsz. IV, 5

² Şişe vs. araçlarla insanlardan kan alma.

³ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, IV, 3, 6

⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 3.

⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 6; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî- el-Asru'l-'Abbâsî-*, s. 238.

⁶ Dayf, *a.g.e.*, s. 249

⁷ Ölüm tarihini kaynaklar h. 209, 211 ve 213 olarak belirten rivayetleri zikretmektedir. Bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 116

⁸ Kenan Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak yayınevi, Erzurum, 1998, s. 10; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti*, I-IV, Dâru'l-hilâl, Kahire, tsz, II, 49

⁹ Erol Ayyıldız, “Ebü'l-Atâhiye”, *DİA*, I-XXX, TDV yay., İstanbul, 1994, X, 294; ayrıca, Prof. Dr. Erol Ayyıldız'ın danışmanlığında Ebu'l-‘Atâhiye'nin hayatı, düşünce dünyası, edebi kişiliğini ve şiirleri hakkında akademik bir çalışma yaptırılmıştır. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Esen, Emine, *Ebu'l-‘Atâhiye, Hayatı ve Züht Şiirlerinin Tespit*, (Dnş. Erol Ayyıldız), Bursa, 1995. (Yüksek Lisans)

¹⁰ Ebu'l-‘Atâhiye, *Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye*, nşr. Mecîd Tarâd, Dâru'l-kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1995, s. 36; İbrahim b. Ali el-Husrî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, “el-Mektebetu's-Şâmile” Programı (Sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 133.

¹¹ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, İÜEF yay. İstanbul, 1996, s. 283

¹² Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, IV, 13.

¹³ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 14.

¹⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 15.

¹⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 15.

¹⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 17-18.

¹⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 74, 75; Furat, *a.g.e.*, s. 282

¹⁸ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, el-Mektebetu's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), II, 440

¹⁹ Oestrup, J. “Ebü'l-‘Atâhiye”, *İA.*, I-XIII, MEB Yay. İstanbul, 1993, IV, 74.

²⁰ Goldziher, I., *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara, 1993, s. 87.

²¹ Massignon, L., *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. M. Ali Ayni, Ataç yay. İstanbul, 2006. s. 109.

²² Furat, *a.g.e.*, s. 265.

²³ Demirayak, *a.g.e.*, s. 102

- ²⁴ Ebu'l-'Atâhiye, *a.g.e.*, s. 445; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, IV, 41, 357.
- ²⁵ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 112; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.e.*, IV, 39; İbn 'Abdilberr, *Behcetü'l-Mecâlis*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 246; el-Cerrâvî, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed, *el-Hamâsetü'l-Mağribiyye*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 137.
- ²⁶ Bak. Dayf, *a.g.e.*, s. 241 vd.
- ²⁷ Ebu'l-'Atâhiye, *a.g.e.*, s. 176
- ²⁸ el-Husrî, *a.g.e.*, I, 133.
- ²⁹ el-Husrî, *a.e.*, I, 343; İbn Hibbân el-Bustî, *Ravdatu'l-'Ukalâ' ve Nuzhetu'l-Fudalâ'*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 106.
- ³⁰ Ebu'l-'Atâhiye, *a.g.e.*, s. 71
- ³¹ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 164
- ³² Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 20.
- ³³ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 143.
- ³⁴ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 196.
- ³⁵ el-Cerrâvî, *a.g.e.*, I, 137; Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 145-146
- ³⁶ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 27.
- ³⁷ İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 234
- ³⁸ er-Râğîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-Udebâ'*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 239; Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 424.
- ³⁹ er-Râğîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 240; Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 147
- ⁴⁰ er-Râğîb el-İsfahânî, *a.e.*, I, 241
- ⁴¹ es-Suyûtî, *el-İzdihâr fî mâ 'Akadehu's-Şu'arâ' mine'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 18.
- ⁴² es-Se'âlibî, *et-Temsîl ve'l-Muhâdara*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 82
- ⁴³ Yûsuf el-Bedî'î, *es-Subhu'l-Mebnî 'an Haysiyyeti'l-Mütenebbî*, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), I, 63
- ⁴⁴ Ebu'l-'Atâhiye, *a.g.e.*, s. 117; Behcetü'l-mecâlis, I, 249
- ⁴⁵ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 414
- ⁴⁶ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 349
- ⁴⁷ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 4; İbn 'Asâkir, *Târihu Dimeşk*, I-LXX, el-Mektebetü's-Şâmile (sürüm 2.0, 26.01.2006), XII, 420,
- ⁴⁸ Zeydân, *a.g.e.*, II, 66
- ⁴⁹ Dayf, *a.g.e.*, s. 245
- ⁵⁰ Ebu'l-'Atâhiye, *a.g.e.*, s. 22.
- ⁵¹ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 118.
- ⁵² İsra 17/5
- ⁵³ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 147.
- ⁵⁴ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 289
- ⁵⁵ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 177.
- ⁵⁶ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 264.
- ⁵⁷ Ebu'l-'Atâhiye, *a.e.*, s. 153
- ⁵⁸ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 348.

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ*

Muhammed Sevâî

Çeviren: Doç. Dr. Mehmet Yavuz**

Özet: Bu makalede, Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın Almanya, Fransa ve İngiltere gibi Avrupa ülkelerine yaptığı seyahatlerde tanıştığı müsteşrikler ile eserlerinden tanıdığı şarkiyatçılar hakkındaki görüşleri ve onların yaptıkları çevirilerin güvenilirliği çerçevesinde çeviri problemleri hakkındaki düşünceleri anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Çeviri problemi, Müsteşrik.

Ahmad Faris al-Shidyaq's Opinions on some Orientalist and The Problems of Traslation

Summary: In this article it is tried to be given some knowledge about the thoughts of Ahmad Faris al-Shidyaq on some orientalists with whom he met individually or became acquainted through their Works during his journey to some European countries like as Germany, France and England and also given some sights of his approach to translations of orientalists and the translation problems occurred in their works.

Keywords: Ahmad Faris al-Shidyaq, The problems of translation, Orientalist.

* Bu makale, Dr. Muhammed Sevâî tarafından "Ahmed Fâris eş-Şidyâk ve Ra'yühû fi ba'zi'l-Müsteşrikîn" adıyla *Mecelletu Mecma'i'l-lügati'l-Arabiyyeti bi-Dimeşk* adlı dergide (yıl: 2003, sayı: 78, s. 21-56) yayımlanmıştır.

** İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

GİRİŞ¹:

Bu makalede, Ahmed Fâris eş-Şidyâk (1804?/1887)'ın ilk dönem müsteşriklerin Arapçadan kendi dillerine yaptıkları bazı kitap çevirileri üzerine yaptığı değerlendirmelerde dile getirdiği çeviri problemleri ile onun gerek İngiltere ve Fransa'daki ikameti sırasında şahsen tanıdığı, gerekse biyografilerinden veya eserlerinden ya da diğer kaynaklardan haklarında bilgi edindiği bazı müsteşrikler hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca burada Şidyâk'ın, "Hiristiyanlık öğretilerini yayma cemiyeti" (Church Missionary Society) adıyla bilinen kurumun "Kitâb-ı Mukkaddes" in Arapça çevirisinin tashih görevini kendisine veren Dr. Samuel Lee (1783-1852) ile olan alakasını ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şidyâk'ın çevirisini, asıl metinle karşılaştırma çalışmaları sırasında Dr. Samuel'in bu çeviriye itirazlarda bulunduğunu da burada hatırlatalım¹. Şidyâk, bazı müsteşriklerin dil konusundaki yetenekleri ve Arapçadaki yetkinlikleri hususundaki olumlu kanaatlerini, Dr. Lee ve diğer bazı müsteşriklerle olan sıkı ilişkileri neticesinde edindiği tecrübeye bağlamıştır.

Bir araştırmacının veya ciddi bir okuyucunun herhangi bir çeviriyi okurken -Şidyâk'ın yaptığı gibi- bazı sorular sorması gerekir. Bir dilden diğerine çeviri yapan bir çevirmende hangi özellikler bulunmalı? Yabancı bir dilden çeviride dile hakimiyet, çevirinin güvenilirliği için yeterli bir koşul mudur? Çevirisini yaptığı yabancı dili konuşan toplumun kültürünü bilmesi/tanması vazgeçilmez bir zorunluluk mudur? Eğer böyleyse, çevirmen bu iki konuda kendisini nasıl donanımlı bir duruma getirmeli? Bu soruları, Şidyâk'ın bakış açısına göre cevaplamadan önce aşağıdaki hususları dikkate almak gerekir:

1) Şidyâk'ın bu bakış açısının, tamamen onun, Arap dili ile ilgili olarak söylediği görüşlerine ve *Kesfü'l-muhabbâ 'an funûn-i Urubbâ*² adlı eserinde dile getirdiği İngiliz ve Fransız müsteşrikleri hakkındaki düşüncelerine dayanmaktadır. Şidyâk bu eserde bazı müsteşriklere göndermelerde bulunmuş ve çoğu zaman bunlar da iğneleyici olmuştur.

2) Şidyâk'ın, Arap kültürünün hakim olduğu bir ortamda çevirmen olarak çalışması, başta Fransızca ve İngilizce olmak üzere Avrupa dillerinden Arapçaya yapılan çevirilerin, XIX. asrın ilk yarısında Mısır ve Şam'da giderek artmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Mısır'da Mehmed Ali (Paşa)'nın kurduğu müesseselerde, batı ilimlerinden yapılan çevirilerden başka, batılı misyoner teşkilatları marifetiyle ve bazı Arap destekçilerin yardımlarıyla dini alandaki çeviri faaliyetleri, ayrıca ilk devir edebi ürenleri ile özellikle tiyatro ve şiir alanındaki eserlerin çevirilerinde de bir artış göze çarpmaktadır. Şidyâk'ın çeviri konusundaki görüşlerini tam anlamıyla kavrayabilmemiz için Arap dünyasında bu iki bölgedeki çevirinin tarihine kısaca bir göz atmamız gerekir.

3) Arap karakterli bu çeviri hareketine, bazı Avrupa özellikle de Hollanda'da Leiden Üniversitesi ile bazı Fransız ve İngiliz üniversitelerinin İslâmî ilimler programlarından mezun olan ilk dönem müsteşriklerinin gerçekleştirdikleri batı karakterli bir çeviri hareketi de eşzamanlı olarak eşlik

etmiştir. XIX. asırda yani emperyalist hevesler ve Arap ülkelerinde misyonerlik faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte fiili olarak Arapçanın önemi daha da artmıştır. Bu önem, Fransızca, İngilizce ve diğer bazı Avrupa dillerine Arapçadan yapılan çevirilerin ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olarak gelişmiştir. Bu nedenle, müsteşrik çevirmenlerin Arapçaya hakimiyetlerinin seviyesini bilebilmek için o dönemde Avrupa'da bilhassa İngiltere ve Fransa'daki İslâmî eğitim faaliyetlerine kısaca bir göz atacağız. Şidyâk'ın, gerek müsteşrikler, ve gerekse adı geçen eserinde batı, özellikle İngiliz üniversitelerindeki Arapça eğitimi ve bu dilin akademik programlarda işgal ettiği önemli yer hakkındaki söylediklerinin arkasında, müsteşriklerin Arapçayı ne kadar bilip bilmedikleri, yani dildeki seviyeleri meselesi vardır.

ARAP ÇEVİRMENLERİN MİSİR VE BİLÂD-İ ŞAM'DAKİ ÇALIŞMALARI

XIX. asrın ilk yarısındaki çeviri faaliyetlerinin ve çeviriye verilen önemin ayrı ayrı Mısır ve Bilâd-i Şam'daki birbirinden farklı iki ayrı ilginin neticesi olduğunu söylersek gerçeği dile getirmiş olmayız. Mesela XIX. asrın başında Mısır'da bu büyük çeviri faaliyetlerinin itici gücü, burada Mehmed Ali (Paşa)'nin düşünüp planladığı şekilde yeni bir devletin temellerinin atılması için batı ilimlerinin Arapçaya çevrilmesi düşüncesi olmuştur.

Ayrıca O dönemde Avrupa, özellikle Fransız devlet sistemine uygun yeni kurumlar oluşturmak, farklı bilim enstitüleri, askerinin idaresi, matbaa ve diğer alanlarda bu yeni kurumları yönetecek uzman kadrolara ihtiyaç olduğu bilinen bir husustur. Bu nedenle Mehmed Ali (Paşa), çağdaş bilimleri kaynağından elde etmeleri ve oraların okullarında, enstitülerinde, fabrikalarında edinecekleri bilgi ve becerileri, kendi kurduğu kurumlarda uygulansınlar diye bir çok ülke gencini heyetler halinde Avrupa'ya gönderdi. Mısır'dan Avrupa'ya gönderilen bu ilim heyetleri, özelde Mısır'ın, genelde de doğu Arap dünyasının çağdaş uyanışının en önemli etkenlerinden biri sayılır. Avrupa'ya giden bu heyetlerin Mısır'a dönüp görevlerine başladıklarında, özellikle de çağdaş Avrupa ilimlerini Arapça ile öğretme mecburiyeti konusunda karşılaştıkları zorlukları tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Diğer taraftan Mehmed Ali (Paşa)'nin Avrupa'dan getirilen hocalar nezdinde tıp ve ona yardımcı ilimlerin eğitimi için 1827 yılında Kahire'de "Ebû Za'bel" hastahanesini tıp okulu olarak açmasının, Mısır'da çeviri hareketinin gelişmesinde büyük rolü olmuştur. Zira bu hocalar Fransızca biliyor fakat Arapçayı yeterince bilmiyorlardı. Buna karşılık öğrenciler de hocalarının dili olan Fransızca'yı iyi bilmiyorlardı. Böyle bir durumda öğretene ile öğrenen arasındaki dille ilgili zorlukları tahmin edebiliriz. Bu problemi aşmak için tıp okulunun müdürü Clot Bey, tıp eğitimini hem hocaların, hem öğrencilerin dilini bilen tecrübeli çevirmenler (traducteurs erudits) aracılığıyla yapılmasını kararlaştırdı³. İlk başlarda bu çevirmenlerin çoğu Şam göçmenleri idi. Bunlar dersleri, hocaların dili olan Fransızcadan öğrencilerin dili olan Arapçaya çeviriyorlardı. Heyworth-Dunne, Clot Beyin, ilk zamanlarda bilimsel konuları çevirecek uzman çevirmenlerin

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

bulunmadığını söylediğini bizlere aktarır⁴. Şiddetle ihtiyaç duyulan bu nitelikteki çevirmenler yetiştirmek amacıyla Mehmed Ali (Paşa) tarafından 1835 yılının başlarında Çeviri Okulu (Medresetu't-terceme) açıldı. Bu okuldan aynı zamanda devlet dairelerinde çalışmak amacıyla yabancı dillerden, özellikle Fransızcadan Arapçaya çeviri yapabilecek Mısırlı gençler de mezun oluyordu. Daha sonraları bu okul, Diller Okulu (Medresetu'l-elsun) adıyla anılmış ve müdürlüğüne de, 1831 yılında Mısır'a gönderilen, gerek Paris'deki öğrenimi sırasında, gerekse Mısır'a döndükten sonra bilimsel ve tarihi konularda ve üstlendiği değişik görevleri sırasında Fransızcadan Arapçaya yaptığı çevirilerle tercüme konusunda uzmanlaşmış olan Rifâ'a Râfi' Tahtâvî getirilmiştir (1837).

Şam bölgesine gelince: Buradaki çeviri faaliyetlerine yönelişin sebebi, ya "Kitâb-ı Mukaddes" başta olmak üzere diğer bir takım dini yayınlarda ifadesini bulan dini bir amaç, ya da başta Halep, Trablus, Beyrut ve diğer Şam kentlerinde Avrupa ticaret merkezlerinin kurulmasından sonra batı ile gelişmeye başlayan ticari ilişkilerden yararlanmaya yönelik olmak üzere ekonomik amaçlıdır. Burada başka bir sebebi daha anmak gerekir ki o da Osmanlı hakimiyeti altında bulunan Arap eyaletlerindeki kentlerde bulunan yabancı konsolosluklarda çalışma isteğidir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki XIX asırda Şam bölgesinde yabancı dilleri öğrenmek ve çeviri işini bir meslek olarak edinmek yeni bir olgu değildir. Çünkü uzun asırlardan beri bu bölge, ticari müesseselerde ve kiliselerde çalışmak, ayrıca kutsal yerleri ziyaretleri sırasında batılı hiristiyan hacılara rehberlik yapmak gibi maksatlarla her zaman tercümanlara gereksinim duymuştur. İşte bu nedenlerle kiliseler ve misyonerlik okulları, bu bölge insanına çeşitli yabancı dilleri öğretmeyi önemli bir iş olarak görmüşlerdir. Bazı kiliselerin, bilhassa Lübnan'dakilerin Süryanice ve İbranice gibi doğu dillerini öğretmeyi üstlendiklerinde, XIX. asırda kurulan ve gelişen misyonerlik okulları, hiristiyan halka batı dillerini, özellikle de İtalyanca ve Latince'yi öğretmede büyük pay sahibi olmuşlardır. Bundan sonra bu okullar ve kiliseler yabancı dil eğitimi programlarına İngilizce ve Fransızca'yı da ilave ettiler. Bu dilleri öğrenmek, mezunlarına, eğitim ve çeviri alanında olduğu kadar, konsolosluk ve ticari kurumlarda da iş imkanları sağlamıştır. Mesela bu mütercimlerden burada Butros el-Bustânî (1819-1883), bunun oğlu Selim (1848-1884), Habîb el-Yâzicî (1833-1870), Ruşeyd ed-Dahdâh (1813-1889), Rizkullâh Hassûn (1825?-1880) ve bu makalemizin konusu olan Ahmed Fâris eş-Şidyâk (1804?-1887)'i sayabiliriz.

XIX. ASIRDA AVRUPA'DA İSLÂMİYET VE ARAP DİLİ İLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR

Batıda Arapçaya ve İslâma olan ilginin kaynağı, VIII. miladi asırda Endülüs'ün fethinden sonra Araplarla batı arasındaki ilk yakın temastır. Haçlı savaşları sırasındaki sıcak temasa rağmen A. Arberry'nin de dediği gibi hiristiyanlar, savaşçılık ve binicilikle ilgili birçok şeyi Araplardan öğrendikleri halde, bu savaşçı düşmanlarının dilini öğrenmeye yanaşmadılar ve ellerindeki fırsatları değerlendirmediler⁵. Dolayısıyla Arapçanın ve İslâmî ilimlerin, programlarında yer alan diğer eğitim ve araştırma konuları gibi

Avrupa üniversitelerinde bizzat okutulmaları ve akademik bağımsız birer disiplin haline gelmelerine kadar çok uzun bir zaman geçmiştir. Avrupa üniversitelerinin çoğunda Arapça öğretimi, İbranice ve Tevrat'la ilgili konulara bağlı olarak yürütüldüğü için bilimsel açıdan da dar bir çerçevede kalmış ve üniversitelerin temel akademik programlarında üretken bir düşünce düzeyinde olmaktan uzak kalmıştır.

İngiltere'de Arapça ve İslâmî ilimlerin eğitim seviyesi beklendiği şekilde değildi. Mesela Arberry'nin belirttiğine göre; İngiltere'de Arapça bilen ilk âlimin XII. asırda (takriben m. 1125) yıldızı parlayan ve kral II. Henry'in de hususi hocası olan Adelard of Bath idi⁶. Bu zat Endülüs ve Suriye'ye seyahatlerde bulundu ve Arapça bazı metinleri Latince'ye çevirdi. Arberry, XII. asırda Endülüs'e gidip orada öğrendiklerini kendi ülkesine getirmek için çaba sarfedenler arasında Daniel of Marley'i de zikreder. XIII. asırda da astronomi ve kimya âlimi ve Aristoteles'in eserlerini Arapçadan çeviren Mihail Scotus şöhret bulmuştur. Bu dönemlerde Arapça başlıbaşına bir ilim dalı olarak değil fakat önemli bir kısmı Arapça sayesinde korunmuş olan kadim Yunan bilimlerini tanımaya vesile/araç olduğu için okutuluyordu⁷.

Arapçanın bağımsız bir ilim olarak okutulmasının önemsenmesine ancak XVII. asırda yani Arapçanın bilinmesini zorunlu kılan Arap toplumlarındaki hıristiyanlık propagandalarına paralel olarak gelişen ticari faaliyetlerin hemen akabinde başlamıştır. Mesela kumaş ve tekstil tüccarı Sir Thomas Adams, 1632 yılında Cambridge Üniversitesi'nde Arapça öğretimi için ilk kürsüyü kurdu. Bundan birkaç yıl sonra da başpiskopos Laud 1636 yılında Oxford Üniversitesi'nde ilk Arapça kürsüsünü kurmuştur. Belki bu durum, yani kısa aralıklarla her iki üniversitede Arap dili kürsüsünün açılması, bu iki üniversite arasındaki geleneksel rekabetin bir neticesiydi⁸.

Bu şekilde İngiltere'de XVII. asrın başlarından itibaren Arapça eğitime önem verilmeye başlandı ve örneğin Cambridge Üniversitesi'nde olduğu gibi Arapça kürsüsünde Arap dili okutan bir çok hoca birbirini takibetti. Bunlara rağmen Arapça öğretime verilen önem ancak XIX. asrın sonlarına doğru tahsilini Leiden'de yapmış olan William Wright (1830-1889)'ın 1870 yılında bu üniversiteye Arapça hocası olarak tayin edilmesinden sonra başlamıştır⁹. Oxford Üniversitesi'nde de durum aynı olmuştur. Bu üniversitede başpiskopos Laud'un 1632'de kurduğu Arap dili kürsüsüne 1889 yılında D. S. Margoliouth (1858-1940) Arapça hocası olarak tayin edilmiştir. Margoliouth adı her ne kadar Arapça eğitimi ve bu sahadaki değerli çalışmalarıyla birlikte anılsa da onun esas çalışmaları genel anlamda sami dillerini de içine almış, Süryanice, İbranice ve Habeşçe dilleri sahasındaki çalışmalarıyla tanınmıştır¹⁰. Bu zat Arapçayı ve İslâmî ilimleri kendi kendine öğrenmiş ve bu konuların uzmanı herhangi bir hocaya talebelik yapmamıştır.

Fransa ve Hollanda'ya gelince: Paris'te ve Hollanda'da Leiden Üniversitesi'nde bulunan Fransız Koleji (College de France), Arap ve İslâm araştırmalarındaki başarıları ve Avrupa'nın farklı bölgelerinden bu konulara meraklı öğrencilerin rağbet ettikleri iki ünlü merkez olmuştur. Mesela 1784 yılında Jean-Jacques Caussin de Pervecal Pere (1759-1835) Fransız Koleji'ne

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

(College de France) Arapça hocası olarak tayin edilmiştir. Fransa'da bilhassa 30 Mayıs 1759 tarihinde Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'nun (Ecale Speciale das langues orientales vivantes) kurulmasından sonra İslâmi ilimler ve Arapça öğretiminin önemi büyük ölçüde artmıştır. Bu okulda Türkçe, Tatarca, Farsça, ve Malay dillerinden başka fasih Arapça ve lehçelerinin öğretimi için iki ayrı kürsü açılmıştır. Bütün bunlar, XVIII. asrın sonlarında başlayıp XIX. asrın başlarında Avrupa'nın, Arap ülkeleriyle olan ticari ve siyasi menfaatlerinin gelişmesi ve Arap ülkelerindeki nüfuzunun artmasıyla eşzamanlı olmuştur. Silvestre de Sacy (1757-1838), Yaşayan Diller Okulu (Medresetü'l-lugâti's-şerkiyyeti'l-hayye)'na Arapça hocası olarak tayin edilmiştir¹¹. Bu okuldaki Arap dili eğitiminin giderek devam edecek olan ilk gelişme döneminin, bu zatın atanmasıyla birlikte başladığı bilinmektedir¹². De Sacy, Arapça, Süryanice, Keldanice ve İbranice dillerini okumuştur. Ancak bunlar arasında onun şarkiyat araştırmalarının önünü açan esas dil Arapça olmuştur. De Sacy, Arap gramerine dair bazı ders kitapları yazmış ve XIX. asırda Avrupa'da Arapça ile ilgilenen hemen herkes onun bu eserlerinden yararlanmıştı. Fransa, İspanya, Norveç, İsviçre ve özellikle Danimarka'daki yüksek okullarda, de Sacy'nin öğrencisi olamamış ve onun Arapça eğitimiyle ilgili hazırladığı kitaplardan yararlanmamış bir kimse yoktur desek abartmış olmayız¹³. Şidyâk, de Sacy'nin, yaşadığı devirde Arapça ve Farsça'yı bilenlerin en iyisi olduğunu söylemiştir. Ancak Şidyâk'ın bu kanaatinin kaynağını bilmiyoruz. Şidyâk bu kanaate 1806 yılında de Sacy'nin Fransız koleji'nde (College de France) Fars dili kürsüsü başkanı olduğu dönemde görüştüğü bazı müsteşriklerden edindiği bilgiler sayesinde varmış olmalıdır¹⁴.

Arap dili ve İslâmi ilimler sahasındaki bu gelişmeler, bazı Avrupa üniversitelerinde ünlü hocaların varlığı, öğrencilerin bu sahalarda eğitim almak üzere buralara gelip kayıt yapturmaları ve eğitimlerine önem vermelerine rağmen Arap dili ve İslâmi ilimlerin eğitimi yine de belli bir seviyede ve çok az sayıdaki hocanın uğraşı alanı olarak kalmıştır. Leiden ve Paris gerek İslami ilimler, gerekse Arap dili meraklısı öğrenciler için iki önemli cazibe merkezi olmuştur.

ŞİDYAK VE ÇEVİRİ

Şidyâk, ilköğrenimine küçük yaşlarda, doğup büyüdüğü köy olan Hades'te başladı. Sonra Süryanice ve İbranice gibi doğu dillerinin okutulduğu meşhur Aynivaraka medresesine gönderildi. Mezun olmadan burayı terkedince tahsilini, içinde değişik konulara dair bir çok kitap bulunan babasının evinde devam ettirdi¹⁵. Ailevi sebeplerden eğitimini yarıda bırakınca kitap istinsahı ve yabancılarla hususi dersler vermekle meşgul oldu. Daha sonra 2 Aralık 1826 tarihinde geçimini sağlamak için Lübnan'dan ayrıldı ve İskenderiye üzerinden Kahire'ye gitti¹⁶.

Şidyâk Kahire'de el-Ezher'e devam ederek Arap dili üzerindeki bilgisini derinleştirmeyi sürdürdü¹⁷. Sonra da el-Vekâi'u'l- Mısıriyye gazetesinde çalıştı.

Kısa bir süre “Hiristiyanlık Öğretlerini Yayma Cemiyeti” onu Malta’ya gönderdi. Şidyâk burada yabancılara Arapça öğretmek ve misyoner teşkilatlarının Arapça yayınladıkları dini kitapların tashihlerini daha iyi yapabilmek için İngilizce öğrenmeye başladı. Malta’da ilk önce 1828’de Amerikan, sonra İngiliz misyoner teşkilatlarıyla tercüme işleri yaptı. Daha sonra da 1828 yılının sonları veya 1829 yılının başlarında Malta’dan Kahire’ye döndükten sonra yerel misyoner teşkilatlarıyla birlikte tercüme faaliyetlerinde bulundu¹⁸.

Şidyâk 1834 yılında Malta’daki “Hiristiyanlık Öğretlerini Yayma Cemiyet” i bünyesinde çevirmen, muharrir ve Arapça basmalarda musahhah olarak çalışmak üzere ikinci kez 1834 yılında Kahire’den ayrıldı. Şidyâk’ın bizzat kendisi de Malta’daki ikameti sırasında fen bilimleri ile yabancı dillerin okutulduğu bir okulda Arapça dersleri verdiğini ifade etmiştir¹⁹.

İngiliz müsteşrik Dr. Samuel Lee (1783-1852) ile birlikte Kıtâb-ı Mukaddes’in Arapçaya çeviri işinde çalışmak üzere 1848 yılında İngiltere’ye gelmesi için bir davet aldı²⁰. Cambridge, İngiltere, İskoçya ve Fransa’daki değişik yerlerdeki kısa ikametleri Şidyâk’a, İngiliz ve Fransız toplumlarını, bunların dillerini ve buralardaki fikri ve edebi cereyanları tanıma fırsatı verdi. Aynı zamanda onun çeviri çalışmaları, gerek bu toplumlarla gerekse düşünce ve eğitim alanındaki değişik kişilerle olan sıkı ilişkileri, onun dil ve düşünce alanındaki ufkunu oldukça geliştirmiştir. Bu da ona daha sonraları büyük bir itibar kazandırmış ve Osmanlı sultanı Abdülmecid Han (1839-1861) kendisini Bâbîâlî kaleminde çevirmen ve musahhah olarak çalışması için davet etmiş, Sultan Abdülaziz (1861-1876)’in saltanatı boyunca ve II. Abdülhamid (1876-1909)’in saltanatının ilk yıllarında İstanbul’da yaşamıştır.

Şidyâk İngiltere ve Fransa’daki ikameti ve buralardaki eğitim kurumlarını ziyareti sırasında üniversitelerdeki Arap dili eğitiminin durumunu öğrendiği gibi müsteşriklerin dil ve tercüme sahasındaki yeterlilikleri hususundaki görüşlerini de olgunlaştırdı. Şidyâk, batı üniversitelerinde Sami dillerin pramit şeklinde sıralandığını bunu da sadece dilin dil bilimlerindeki önemine göre değil, aynı zamanda bu dilleri okutan hocaların maaşları bakımından da dikkate alındığını gördü. Mesela Şidyâk’ın da vurguladığı gibi; Arap dili, İbranice ve Süryanice gibi diğer dillerden yararlanmak için bir araç olarak görülüyordu. Çünkü onlara göre bu iki dil Arapçadan daha önemli ve daha faydalıydı. Bu bakımdan mesela Cambridge’deki İbranice hocasının geliri yıllık bin lira iken, Arapça hocasınınki sadece yetmiş liradır²¹.

Şidyâk, bir çok batılı müsteşriki ya şahsen ya eserlerinden veya onlar hakkındaki kaynaklardan tanımıştır²². Eserinde onlar hakkında verdiği bilgilerden hareketle bu müsteşrikleri iki gruba ayırmak mümkündür:

Birinci grup: Şidyâk’ın hayranlık duyduğu ve kendilerinden stayişle söz ettiği müsteşriklerdir. Arapça ile ilgilenen ve Şidyâk’ın takdir ettiği İngiliz müsteşrikler arasında başta Dr. John Nicholson’ı zikredebiliriz. Nicholson, Arapçayı bu dili konuşanlardan hiç faydalanmadan öğrenmiştir. Öyleki Şidyâk kendisine Arapça bazı şiirler okuduğunda çok sevinir ve bundan hoşlanırdı. Bu müsteşrik, İngiltere’nin kuzeyindeki Penrith kentinde

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

yaşıyordu. Şidyâk onu bu kentte ziyaret etmiş ve o da Şidyâk'ın hayranlığını kazanacak şekilde ikram ve saygıda kusur etmemiştir²³. Şidyâk eserinde Cambridge Üniversitesi hocalarından Mr. Williams ile Harîrî'nin Makâmât'ından yirmi beş makâmeyi İngilizce'ye çeviren Mr. Preston'dan da söz etmiş ve Preston'un Şam bölgesinde yaşadığını ve halktan bazılarıyla dostluklar kurduğunu da ilave etmiştir. Arberry'e göre Emmanuel Fakültesi'nden Henry Griffin Williams ve Trinity Fakültesi'nden Thedaro Preston o dönemde boşta oldukları için 1854 yılında Cambridge Üniversitesi'nin Şarkiyat kürsüsüne tayin edildiler. O yıllarda bu üniversitenin Arapça eğitimindeki itibarı iyiyice azalmıştı. Ne yazık ki bunlar da bu üniversitenin bu konudaki itibar kaybını önleyememişlerdir²⁴. Şidyâk bu müsteşriker arasında Harîrî'nin *Makâmât*'ından bir kısmını kendisinden okuyan John Breton'u da saymıştır. Ayrıca Şidyâk bu şahsın, Cambridge'de bir yahudiden İbranice öğrendiğini de ilave etmiştir²⁵.

Şidyâk'ın övgü ve saygısını kazanan müsteşrikerden/mütercimlerden biri de Kur'an mütercimlerinden George Sale (1697-1736)'dir. Şidyâk, Voltaire'in, Sale'nin yirmibeş yıl kadar Araplar arasında yaşadığı ve bu sebepten Arapçayı iyi öğrendiği, bunun da onun günümüzde bile herkesin övgüsüne mazhar olan Kur'an çevirisindeki başarısına katkıda bulunduğu şeklindeki sözlerini ihtiyatla karşılamış, hatta Şidyâk, Sale'in biyografisine dayanarak onun hiçbir zaman Araplar arasında yaşamadığı kanaatine varmıştır²⁶. Nitekim Sale'nin henüz kırk yaşını doldurmadan 1736 yılında ölmesi, Şidyâk'ın bu görüşünü doğrulamaktadır²⁷. Ancak Şidyâk'ın, Sale'in, Araplar arasında yaşayıp yaşamadığı hususunundaki tereddüdü, onun ilmi kariyeri ve Kur'an çevirisindeki başarısını asla gölgelemez.

Şidyâk'ın eserinde yer verdiği müsteşrikerden bir diğeri de *elf leyle ve leyle* masalllarının mütercimi Edward William Lane (1801-1876) dir. Şidyâk bu şahsın uzun seneler Mısır'da yaşadığını ve oranın alim ve edipleriyle dostluklar kurup arkadaşlık yaptığını söylemiştir. Gerçekten Lane, 1825-1849 yılları arasında üç ayrı dönemde yaklaşık oniki sene kadar Mısır'da yaşamış ve bu zaman içerisinde Mısır'ın sosyal hayatına dair ünlü eseri ile Mısır'ı anlattığı bir eser kaleme almıştır. Ayrıca burda *Meddü'l-Kâmûs* adlı meşhur sözlüğü için de malzeme toplamıştır²⁸.

Şidyâk'ın Fransız müsteşrikerden eserinde yer verdiği ve takdir ettiği diğer bir kişi de daha önce de kendisinden söz edilen Baron de Sacy'dir. Şidyâk onu, Arap ve Fars dilleri sahasında Batı dünyasının en yetkin bilgini olarak nitelemiştir²⁹. Ayrıca Şidyâk, Dugat'ın da adını zikreder. Bu şahıs, Şidyâk'ın Tunus valisi Ahmed Paşa'yı methettiği kasidesini, valinin Fransa'yı ziyareti sırasında Fransızcaya çevirmiştir (1851)³⁰. Diğer bir müsteşrik de A. Desgranges'dir³¹. Bu şahıs sarayda tercüme bölümünün başkanı ve Luis Napolyon'u methettiği kasidesini Arapçaya çevirmek isteyen Şidyâk'a, zorluğundan dolayı bunu yapmamasını tavsiye etmiştir. Desgranges, Nukûlâ b. Yusuf et-Türk'ün³² kaleme aldığı ve 1839 yılında basılan *XVII. Luis'in Ölümünden Napolyon'un 1821 Yılındaki Vefatına Kadar İmparatorluk Tarihi* adlı eserini Fransızcadan Arapçaya çevirmiştir.

Mütercim(müsteşrik)lerden ikinci grup: Bunlar Şidyâk'ın eleştiri oklarını yönelttiği müsteşriklerdir. Burada Şidyâk'ın şiddetle eleştirdiği bazı isimlerden sözedeceğiz. Bunlar arasında ilk sırada Arapça ve Farsçayı İngilizce ile mukayese eden bir sözlük yazan Richardson'dur. Şidyâk, kendisinin bildiği İngilizce'nin yarısı kadar Richardson'nun Arapça bilmediğini vurgulayarak dilleri mukayeseye ve Arapçadan çeviri yapmaya kalkışmasını eleştirmiştir. Şidyâk, Richardson'un yaptığı çevirilerin dil hatalarıyla dolu olduğunu söyledikten sonra bunları üç başlık altında toplamıştır.

1) Bazı isim tamlamaları gibi bileşik ifadelerdeki dil hataları:

“ملك كسري، رأس أمان، قدح فضة، الغالب عجم، غالب عجم” örneklerinde olduğu gibi³³.

2) Yanlış okuma ve yazma hataları:

"حتى يقول جميع من حضر" , جلدتها yerine جلتها cümlesinde "لا أزال كذلك حتى تتم جلوتها" cümlesindeki حضر fiilini حظر şeklinde yazması gibi³⁴.

Bizce Şidyâk'ın, Arapçayı yabancı bir dil olarak öğrenmiş ve bu dili konuşanların arasında kalmamış bir müsteşriki bu konularda eleştirmesi biraz insafsızlık gibi görünmektedir. Çünkü Şidyâk, *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs* adlı eserinde, kırâat bilginlerinin, hadisçilerin, ünlü yazar ve dilcilerin bu nevi hatalar yaptıklarını bizzat kendisi dile getirmiş ve bunları örneklerle göstermiştir. Nitekim adı geçen eserinin XXIII. bölümünü de bu nevi dil hatalarına ayırmıştır³⁵.

3) Bir dilin medeni ve kültürel geçmişi hakkındaki bilgisizlikten veya bu geçmişi yanlış yorumlamaktan kaynaklanan kötü çeviri.

Mesela Richardson'un "لا أعطي الحرية لنفسى أى ولا أخلى روجى إلا فى موضعها" cümlesini "ليس لىس" Şidyâk buna, halkını savaşa teşvik eden bir kralın şu buyruğunun "لزوجتى إلا فى حجرتها" (eşime ancak odasında özgürlük veririm) şeklinde çevirmesi gibi. Şidyâk buna, halkını savaşa teşvik eden bir kralın şu buyruğunun "لعباد النبى من خلاص فى هذه الدنيا ولا فى الآخرة إلا بجهد الكفار" (Peygamberin kullarından hiç birinin, kafirlerle savaşmadıkları müddetçe kurtuluşları yoktur) şeklindeki çevirisini de örnek olarak vermiş ve arkasından haklı olarak "Acaba ne zamandan beri Müslümanlar, peygamberlerini ilah olarak kabul ediyorlar?" diye sormaktan kendini alamamıştır³⁶.

Şidyâk bu tür çevrileri hatalı bulmuş ve eleştirmiştir. Çünkü çevirmen aklına geleni yazmak hususunda kendini özgür kabul etmiş ve çoğu zaman da çevirisini, asıl metnin demek istediğini gözardı ederek kendi dilinin kalıplarıyla ifadeye çalışmıştır. Şidyâk buna, hiçbir kayıt tanımaksızın asıl dilin anlamlarını kendi dillerine aktaran ve bunu yaparken de hatalar yapan, ayrıca dilin teşkil/temsil ettiği kültürel geçmişini ve kavramlarını anlamadan bu işe girişen çevirmenleri de buna dahil etmiştir. Mesela küfürbazlardan biri bir diğere "بحرق دينه" (dinsiz, dinini ateşe atan) diye sövse muhtemelen çevirmen, küfürbazlar arasında kullanılan bu ibarenin toplumsal ve kültürel arka planını (küfürbazlar arasındaki anlamını) bilmediğinden bu ibareyi, öyle

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

olmadığı halde, sövülenin dini “ alevlenmiş yakıyor”, “...diğer bütün dinleri yakıyor ve onların hepsinden üstündür” şeklinde anlayacak ve çevirecektir³⁷.

Şidyâk, “medreseler” diye adlandırdığı batılı üniversiteleri, her ne kadar bireysel anlamda izin verseler de, kurumsal anlamda yabancı hocalara yani öğreteceği dilin kendi anadili olan kişilere görev vermedikleri için eleştirir. Çünkü Şidyâk, bu tür bir uygulamanın dil bölümü öğrencilerine zarar verdiğini ve tam anlamıyla hakları olan eğitimi alamadıklarını düşünür. Aynı şekilde Şidyâk sıkı sıkıya kuralcı oldukları gerekçesiyle “müstebitler” diye adlandırdığı üniversite hocalarını da eleştirir. Zira onlar, hakkını vererek dil öğretecek olan başkalarına fırsat vermezler. Şidyâk ayrıca Fransız üniversitelerindeki yaygın bir sorun olan, Arapça hocasının aynı zamanda Latince bilme zorunluluğu uygulamasına da dikkat çekmiş ve eleştirmiştir. Bu uygulamaya göre Arapça hocası bu dili gereği gibi bilmese de bildiği Latince güya Arapçanın yerine sayılmaktadır³⁸.

ŞİDYAK VE DR. SAMUEL LEE

Daha önce söylediğimiz gibi Şidyâk, Kitâb-ı mukaddes'in çevirisinin asıl metinle karşılaştırması için Hıristiyan Öğretilerini Yayma Cemiyeti tarafından Cambridge'de Arapça hocalarından Dr. Samuel Lee ile birlikte çalışmak üzere Malta'dan İngiltere'ye geldi³⁹. Dr. Lee'nin, iyi bir ilahiyatçı olması, Cambridge Üniversitesi'ndeki önemli ve saygın konumu, Arapça bilmesi, ayrıca bu cemiyetin onun çalışmalarını takdir etmesi gibi sebepler, Şidyâk'ın, kendi çevirisinin karşılaştırma çalışmaları sırasında bu ünlü müsteşrikin yanında olması için İngiltere'ye gelmesinde etkili oldu⁴⁰. Burada şunu da belirtmeliyiz ki Şidyâk, Malta'dan ancak oranın yöneticisinden izin aldıktan sonra ayrılabilirdi. Bu da Şidyâk'ın Malta'daki İngiliz ve Amerikan misyoner teşkilatlarında bir çevirmen olarak yaptığı işin önemini göstermektedir.

Şidyâk'ın ifadesine göre Dr. Samuel Lee, ilk gençlik yıllarında marangozlukla meşgul oluyordu. Ancak otuzundan sonra Tevrat ve doğu dillerine ilgi duymaya başladı. Yine Şidyâk'ın belirttiğine göre Dr. Samuel Lee, doğu dillerini bildiği için İngiltere'de büyük bir üne sahipti. Halbuki doğru dürüst tek bir cümle bile Arapça kanuşamazdı⁴¹. Şidyâk bu acı eleştirisine rağmen Lee'nin işine son derece düşkün ve çalışkan, asla yorgunluk nedir bilmeyen ve odasından hiç çıkmadan dört saat boyunca oturarak çalıştığını söyleyerek hakkını da teslim etmiştir.

Arberry'e göre Dr. Lee, marangozluk yaparken aylığından bir kısmını Latince, İbranice, Keldanice, Süryanice, Sümerce, Arapça, Farsça ve Hintçe gibi dilleri öğrenmek için bu dillerle ilgili kitaplar satın almak üzere ayırırdı. Farsça ve Hintçe özel dersler verirdi. Pek normal olmayan bu tahsil durumuna rağmen “Hıristiyan Öğretilerini Yayma Cemiyeti” ona 1813 yılında Cambridge Üniversitesi Queens College fakültesinde hocalık verdi. Dr. Lee burada 1819-1831 yılları arasında Arap dili kürsüsü başkanlığını yürüttü. 1831 yılından sonra da İbranice kürsüsü başkanlığına getirildi. Bu görevleri esnasında çalışarak 1833 yılında da aynı üniversitede ilahiyat

sahasında doktora yaptı. Arberry'e göre Dr. Lee, diğer sahalardan ziyade İbranice sahasındaki uzmanlığıyla meşhur olmuştur⁴².

Buna göre, Arapçayı her yönüyle bilen, ilmine ve diline güvenen, övgü ve yergi konusunda şiir söyleyen, dil tartışmalarında geniş bilgi birikimi ve tecrübeye sahip bir dilci ile, yabancı bir ortamda dilin edebi ve kültürel ortamından uzak bir şekilde hasbelkader Arapça ile meşgul olmuş dolayısıyla Arapça bildiğine inanan hatta bu dille şiir nazmedebileceğini sanan batılı bir bilgin arasındaki ilişkinin seviyesini ve şeklini tahmin edebiliriz. Nitekim bir defasında birlikte çalıştıkları sırada bu ikisi arasında dille ilgili özellikle de Arapça şiir nazmıyla ilgili bir tartışmada Şidyâk, Avusturyalı bir müsteşrikin yazdığı Arapça bir beyti okumuş ve beyitteki hataları bir bir dile getirdikten sonra, Arapça şiir yazacak bir kişinin, nazım tekniklerini hem bilmesinin ve hem de bunları Araplardan öğrenmesinin vazgeçilmez bir husus olduğunu vurgulamıştır. Hatta Şidyâk bu görüşünde daha da ileri giderek batlıların Arapça şiir söylemelerinin zor olduğunu söylemiştir. Fakat Dr. Lee bu konuda Şidyâk'la aynı görüşte değildir. Buna delil olarak da kendisinin ve İngilizlerden başkalarının Yunan ve Latin halklarıyla iç içe yaşamadıkları halde bu dillerde şiir söyleyebildiklerini ileri sürmüştür. Şidyâk ise bu iki dille şiir söylemekle Arapça şiir söylemek arasında fark olduğunu, zira Yunanca ve Latince'nin İngilizce'nin temeli ve ayrıca İngilizlerin, kendi dilleriyle hiçbir bağlantısı olmayan Arapçanın aksine kendi dillerini küçük yaşlardan itibaren okullarında okuyup öğrendikleri halde Arapça ile böyle bir ilişkilerinin olmadığını söylemiştir. Her iki tarafın kendi görüşlerinde ısrar etmeleri üzerine Şidyâk, Arapça olarak nazım tekniğine uygun doğru dürüst iki beyit nazmedebilecek bir yabancı çıkarsa bütün kitaplarını ona hediye olarak verebileceğine dair bahse girişti. İkinci gün Lee, nazmettiği üç beyti Şidyâk'a takdim etti. Ancak Şidyâk beyitlere bakar bakmaz şiirdeki vezin ve dil hatalarını bir bir saymaya başladı. Şidyâk'ın ifadesine göre Dr. Lee susmaktan başka bir şey yapamadı. Şidyâk bunun sebebini, dilin kendi yapısal karakteri içinde gizli olduğunu, zira Avrupa dillerinin aksine Arapçanın zor ve çok kurallı bir dil oluşuna bağlamıştır⁴³.

Bu ikili Şidyâk'ın Kitâb-ı mukaddes çevirisinin tashihi sırasında dille ilgili bir çok meselede birbirlerine muhalefet etmişlerdir. Şidyâk Lee'yi, Arapçada daha önce kullanılmış ve alışılmış kavramlar yerine kendi kafasından Arap dilinin üslubuna aykırı ifade biçimleri icat edip kullanmakla eleştirmiştir. Mesela Dr. Lee, sırf Tevrat'daki kullanımı koruma isteğiyle تَكَلَّمَ ibaresinin yerine قال قائلًا ifadesini kullanmada ısrar etmiştir. Yine aynı şekilde ضرب لهم مثلا yerine قال لهم مثلا şeklini kullanmayı tercih etmiştir. Şidyâk biraz da şaka yollu olarak Dr. Lee'nin ısrarla ضرب لهم مثلا ibaresini kullanmaktan kaçınmasının sebebini, herhalde ضَرَبَ fiilinin vurmak/dövmek anlamında dolayısıyla da neticede acı ve üzüntüye sebep olan bir kelime olduğunu düşünüp bunu kullanmaktan kaçınmak istediği şeklinde yorumlamıştır⁴⁴. Ayrıca Dr. Lee, bazı kullanım biçimlerini değiştirdiği için dil hatalarına düşmüştür. Mesela وما أولئك بعابرين من هناك إلينا ibaresinde عابرين

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

kelimesi Dr. Lee'nin hoşuna gitmediği için bunun yerine يعبرون kelimesini kullanmış dolayısıyla ibare ما أولئك يعبرون من هناك إلينا şeklinde olmuş ve bunu da Şidyâk bir önceki ibareye nazaran makbul bir kullanım saymamıştır⁴⁵.

Şidyâk Dr. Lee'nin Allah kelamında sec'in bulunmaması gerektiği şeklindeki inancı gereği elinden geldiği kadar seciden kaçınmasını da eleştirmiştir. Mesela Tevrat çevirisindeki و كان هناك قطع من الخنازير كبير وخرجتم إلى وخرجتم إلى ibarelerinde kesinlikle kaçınılması gereken seci bulunduğunu söylemiştir⁴⁶. Aynı şekilde Dr. Lee, Şidyâk'ın ifadesine göre, Tevrat çevirisinde sonu "vâv-nûn" veya "yâ-nûn" la biten kelimeleri sırf Kur'an kelimelerine benziyor endişesiyle kaldırıp yerlerine başkalarını kullanmıştır⁴⁷. Hatta Dr. Lee bu hususu o kadar abartmıştır ki Kur'an'ın duraklarına benziyor düşüncesiyle Tevrat çevirisinde bu duraklardan da kaçınmıştır. Mesela Şidyâk bizzat onun, و أنتم علي ذلك شهود و أنتم علي ذلك شهود ayet sonu durağına benzememesi için و أنتم علي ذلك شهود şeklinde değiştirdiğini söyler⁴⁸.

Belki İngilizce'nin kısa ifade şekilleri bu müsteşriki, içinde fazlalık olduğunu düşündüğü Arapça cümleleri kısaltmaya yönlendirmiştir. Lee'nin bu tavrı, Şidyâk'ın, Arapçada en iyi ifade şeklinin uzun ifade şekli olduğu yönündeki görüşüyle çelişmektedir. Mesela Şidyâk, Dr. Lee'nin و كان رجل اسمه فلان و كان رجل اسمه فلان cümlesini, و كان رجل اسمه فلانا cümlesinden daha kısa olarak kabul ettiğini belirtir. Bazan da bunun aksi yönde hareket etmiş ve çok kelimeli bir cümle okuduğu zaman, fazlalık gibi görünen kelimelerin aslında anlamı güçlendiren birer unsur olduğu görüşünü dile getirmiştir⁴⁹.

Dr. Lee Şidyâk'la anlaşmazlığa düştüğü konulara açıklık getirmek için daima İbranice ve diğer dillere başvurur ve bu da Şidyâk'ı öfkelenendirirdi. İmru'l-Kays'ın muallakasının başındaki "فقا" kelimesindeki elifle ilgili Dr. Lee'nin bir sorusuna Şidyâk, bu elifin şairin iki kişiye hitab ettiği için tesniye elifi veya pekiştirme nûnundan dönüştürülmüştür şeklindeki kaynaklarda yer alan geleneksel açıklamalarla cevap vermiş, ancak Dr. Lee bu açıklama şeklini kendisine göre problemlili bulmuş ve kabul etmemiştir. Lee'ye göre bu elif, hâ (ها) harfinden munkaliptir. Çünkü yine Lee'ye göre İbranice'de olumlu emir ve nehiy fiillerinin sonuna istek bildirmesi için hâ eklenir⁵⁰. Şidyâk, Dr. Lee'nin sami dillere ait köklere dayandırdığı başka Arapça kelimelerden de örnekler vermiştir. Mesela Dr. Lee, و أمم fiilindeki uzatmayı Süryanice'deki elif'e, aynı şekilde arapların و أمم إلى يومنا هذا sözündeki يومنا kelimesinin elifini de Süryanice bir kelime olan و أمم deki elif'e irca etmiştir. Ayrıca yine و أمم kelimesinin aslının İbranice'de و أمم (sattı) anlamındaki و أمم fiili olduğunu söylemiştir⁵¹. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Şidyâk Aynivaraka okulunda Süryanice ve İbranice öğrenmiş özellikle en azından sözcükler seviyesinde de olsa sami diller arasındaki ortak yönleri bilmekteydi. Ancak Dr. Lee'nin yaptığı gibi bunları mukayeseli bir şekilde okumamıştı. Belki de bunun sebebi, dilin sözcüklerini mukayese ve

Arapçanın kardeş dillerle olan ilişkisini gözardı ederek sadece sözcüklerin öğrenilmesini amaç edinen geleneksel eğitim metoduydu.

Burada şuna da işaret edelim ki, bu tür dil yanlışları sadece Dr. Lee'nin çevirilerinde görülen bir husus değildir. Şidyâk'ın bizzat kendisi, Oxford Üniversitesi Kütüphanesi'ni ziyaretinde rastgele elini uzattığında eline küfi hatla yazılmış bir kitap gelir ve ismini vermediği fakat Arapçanın piri 'Şeyhu'l-'Arabiyye' diye adlandırdığı Oxfordlu profesörün, bu kitabın ilk sayfasının ilk kelimesi olan لا 'yı الله diye okuduğunu nakleder⁵². Hatta Şidyâk bu hususta ilginç bir anekdot da nakleder. Şöyleki: 1851 yılında Londra'da açılan bir fuarın düzenleyicileri ile Mısır'daki resmi görevliler arasındaki bir yazışmada her iki dilde birbirine benzeyen iki kelimedeki yapılan hata trajikomik bir şekilde sonuçlanmıştır. Şidyâk Londra'daki fuarda Mısır departmanını ziyareti sırasında bu hatayı farketmiştir⁵³. Şöyleki: Fuarda teşhir edilmek üzere Prens Albert iştirakçi ülkelerden, ülkelerinin en güzel ürünlerinden örnekler (من بدائع صنائع) göndermelerini istemiş, ancak oradaki görevlilerden biri, 'arts' (أرتس) anlamındaki صنائع kelimesini, söyleyiş ve yazım bakımından "earth" (أرض < ارت) kelimesine benzediği için "yer, toprak" diye çevirmiştir. Bu nedenle mesajın içeriği tam anlaşılammış ve Mısır, tarım ürünü olan bir takım pamuklu mamüller ile sanat değeri olmayan diğer bazı eşyalar göndermekle yetinmiştir⁵⁴.

Şidyâk, bir kimsenin bir dilden diğerine iki dilde de aynı olan bazı kelime ve kavramları kullanarak çeviri yapmasını ahmaklık olarak görür. Çünkü bir kavramın her iki dilde tam tamına aynı şeyi ifade etmesi mümkün değildir. Çevirmen bir dilde kullanılan bir ifadenin çeviri yaptığı dilde de aynı anlamda bir ifadenin ve sözcüklerin bulanabileceğini beklememelidir.

Şidyâk bu hususa İbranice ve Yunanca'dan şu örneği verir: Birincide خرج الدخان من مناخر الله ikincide de خرج الدخان من أحشاء الله şeklindeki ibareleri kullanmak uygundur. Ancak aynı anlamı ifade etmek için bunları وجه الله، عين الله ve وجه الله gibi ifadelerle kıyas ederek/benzeterek Arapçada kullanmak doğru değildir. Çünkü Allah hakkında bu tür ifadelerin kullanılması uygun değildir⁵⁵.

Sonuç:

Şidyâk uzun yıllar dil meseleleriyle uğraştı ve neredeyse hayatının büyük bir kısmını burada dile getirdiğimiz örneklerde de gördüğümüz gibi gerek Arap ve gerekse yabancılarla dile ilgili her konuda bir çok tartışmalar yaptı ve yeri gelince de kendilerini eleştirdi. Ayrıca bazı müsteşrikler ve onların dil ve çevirideki yetkinlikleri hakkında görüşler ileri sürdü. Şidyâk'ın dil meselelerine verdiği önemi ve gösterdiği dikkati anlamak için genel dil konularında Yazıcı (Nâsîf), dil ve sözlük konusunda da Butros el-Bustânî ile aralarında cereyan eden hararetili tartışmaları ve fikir alışverişlerini okuyucuya hatırlatmak sanırım yeterli olacaktır.

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Bu makalenin başında iyi bir çevirmende bulunması gereken özellikler ve bir dilden diğerine çeviride dilsel donanımın boyutları, çevirisi yapılan dili konuşan toplumun kültürel yapısını tanıma gerekliliği ile bunların nasıl elde edileceği hakkında bazı sorular yönelttik. Şidyâk'ın Arapçayı ders programlarına alan İngiltere ve Fransa'daki bazı eğitim kurumlarındaki Arapça tedrisatı, bizzat kendileriyle görüşmek suretiyle veya başka kaynaklardan tanıma imkanı bulduğu bazı müsteşrikler ve onların dilsel yetenekleri hakkındaki görüşlerine de kısaca temas ettik. Bütün bunlardan hareketle onun şu görüşlerine ulaşmak mümkündür.

I. Bir kişi, herhangi bir dil ve onun kültürel boyutları ile dilin sözcükleri hakkında bilgi sahibi olabilir ve hatta o dilde üstün nitelikli yazılar kaleme alabilir. Bununla birlikte bu kişilerden çoğunun, dilin kültürel boyutuyla ilgili ifade biçimlerinin anlam inceliklerini ve kavramlarını hakıyla bilmesi/tanması olanak dışıdır.

II. Herhangi bir dili, onun kültürel gelişimi ve temsil ettiği uygarlık ortamında yaşayarak öğrenen kişi, dili kendi memleketinde ve böyle bir ortamdan uzak bir şekilde öğrenenen kişiye nazaran çeviride o dilin anlamlarını ve inceliklerini aktarmada daha başarılıdır. Yine Şidyâk'ın beyanlarından, bir dili öğrenmek üzere o dilin konuşulduğu yere gidip her yönüyle dilin inceliklerini öğrenmek ve araştırmak maksadıyla orada bir müddet kalan/yaşayan kişiyi takdir ettiğini anlıyoruz.

III. Bir kişinin öğrenmek istediği dilin sözcük ve gramer yapısını en iyi şekilde öğrenmesi gerekir. Ayrıca dile, kültür ve gelenekten yoksun içi boş bir nesne muamelesi yapmamalıdır. Bilakis ona, edebi ve hayati kullanımları olan canlı bir varlık muamelesi yapılmalı ve dili bu perspektiften okunmalıdır.

IV. Dilin bir takım kavramları vardır. Bunların anlamlarının, tek tek onları oluşturan sözcüklerin anlamlarından hareketle bilinmesi/anlaşılması mümkün değildir. Bundan dolayı Şidyâk, ibarenin bütününe gözönüne almadan kelimesi kelimesine yapılan çevirinin (et-Tercemetü'l-harfiyye) fahiş hatalara sebep olacağını ifade etmiştir.

Şidyâk'ın burada aktarılan bazı müsteşriklerle ilgili görüşlerinde, onlarla olan şahsi ilişkileri neticesinde oluşmuş kanaatlerinin de payı olduğunu gözardı etmemeliyiz. Zira onlar arasında Şidyâk'ın sevdiklerinin olduğu kadar kendilerinden hoşlanmadığı kişiler de vardır. Yine onun bu görüşlerinde Fransa ve İngiltere'nin değişik kentlerindeki ikameti sırasında edindiği kültürel ve sosyal tecrübelerle, Arap ve İslâmi ilimler sahasında çalışan alimlerle olan ilişkilerinin etkileri vardır. Sonuç olarak Şidyâk'ın bu görüşlerinde, oryantalizmin, Arap toplumlarıyla ilgili çalışmalarına ve onların dili olan Arapçayla olan ilişkilerine yönelik eleştirilerinde orijinal bir yaklaşım/çaba tarzı bulunduğunu söylersek abartmış olmayız.

Dil meselelerindeki katı ve ve tavizsiz tutumuna rağmen Şidyâk'ı, kafasının dinç ve dingin olduğu bazı zamanlarda nahivcilerin dil meselelerindeki fantezilerini, kıyaslarını, itirazlarını, tecviz ve tercihlerini bir tarafa bırakıp, batıda bulunduğu zamanlarda, önemini, günlük hayatta yaşayarak anladığı/öğrendiği tabii ilimlerin öncelikli olarak okutulmasını ve

hatta kendi ifadesiyle bunların “dîni ilimler” kategorisine alınması gerektiğini söylerken görüyoruz. Ondaki bu değişiklik, bir keresinde Viyana’daki Telgraf Dairesi’ni ziyareti sırasında olmuştur. Şidyâk orada haberlerin nasıl şaşırtıcı bir hızla karşı tarafa iletilindiğini ve bir ibrenin hareketiyle iki iğnenin, insanın on kelime söylemesinden daha kısa bir sürede harekete geçip bir haberi Viyana’dan İngiltere’nin Liverpool kentine nasıl ulaştırdığını ve haberin ulaştığını bildiren cevabın nasıl alındığını bizzat görmüştü.

Şidyâk, bunun gibi bilimsel buluşları ve batılıların okullarında öğrendikleri kimya ilminin yararlarını, nahivcilerin, sıfat-ı müşebbehe’nin onaltı farklı şekilde okunmasının mümkün, iki şeklin mümkün olmadığı ve bir şeklin de dilciler arasında ihtilafı olduğu şeklindeki açıklamaları ile mukayese ediyor ve Arapların, ömürlerini tükettikleri bu ve benzeri ihtilafı dil meselelerine dalmak yerine, insan için daha önemli ve daha faydalı ilimlerle meşgul olmaları gerektiğini savunmuştur. Bu inancını açıkça şu sözleriyle de somutlaştırmıştır: “...Bir haberin Avusturya’nın başkentinden Liverpool’a bir saniyeden daha kısa bir zamanda ulaşması, herhangi bir dil meselesinde yirmi farklı şeklin caiz olup olmadığını tartışmaktan daha iyi ve daha yararlıdır...”⁵⁶.

Şidyâk’ın Arapçaya olan taassup derecesindeki düşkünlüğüne rağmen dilcileri ve –ona göre içinde hiçbir yarar bulunmayan- bazı dil meselelerindeki aşırı tutumlarını eleştirmesinden, onun, Arapça öğrenmek isteyen bir kişinin sıkıntı çekmeden ve zorlanmadan şevkle dile eğilebilmesi için istisnai dil kurallarının kolaylaştırılmasını istediğini anlamaktayız. Şidyâk’ın bu iki farklı duruşu; yani bir taraftan Arapçayı hatalı ve özensiz kullanan müsteşriklere karşı tavizsiz bir şekilde dili savunması, diğer taraftan da Arapçanın öğrenilmesi için dil bilgisi kurallarının kolaylaştırılmasına yönelik teklifleri, Şidyâk gibi bir kişinin dile dair düşünce dünyasında, bir taraftan eski ve geleneksel olanı korumaya yönelik tavrı, diğer taraftan insanoğlunun yaşamında büyük etkisi olan çağdaş gerçeklere yaptığı vurgu bir ikileme işaret etmektedir. Ancak Şidyâk’ın biraz önce sözü edilen telgrafla yapılan haberleşmeye tanık olması onu, kesin olarak batıyla işbirliğine gidilmesini ve Arap toplmunu, o devirdeki gelişmiş batılı toplumların seviyesine çıkaracak ilimlere önem vermeleri yönünde çağrılar yapmaya sevketmiştir.

I. Bu konuyla ilgili olarak, Ocak 2001 yılında Şam’da Fransız Şarkiyat Enstitüsü’nde, aynı yılın Nisan ayında da Tunus Yüksek Diller Enstitüsü’nde bir konuşma yaptım ve buralarda dinleyicilerden gelen konuyla ilgili öneri ve sorulara gerekli cevapları verdim. Açıklama, öneri ve sorularıyla katkıda bulunan herkese şükranlarımı sunarım. Burada ayrıca özellikle Şam Fransız Şarkiyat Enstitüsü’nden Süheyl Şabbât ve Virginia Üniversitesi’nden Vaddâh el-Hatîb’i katkılarından dolayı anmak isterim.

¹ . *Keşfu’l-muhabbâ*, s. 72, 75.

² . Kitabın adı, birinci cildin sonunda “ *Keşfu’l-muhabbâ ‘an temeddün-i ûrubbâ* (bk. s. 66), 67. sayfada ise “ *el-Vâsıta fî ma’rifeti Ahvâli Malta ve Keşfu’l-muhabbâ ‘an Funûni Urubbâ*” şeklindedir. (bk. İkinci baskı, 1299 /1881, Matba’atü’l-cevâ’ib, İstanbul.

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

- ³ . Clot Bey ve başkalarının yazılarından, o zamanda bu işi yapacak gerekli donanımına sahip çevirmenlerin yok denecek kadar az oldukları anlaşılmaktadır.
- ⁴ . Bk. Heyworth-Dunne, *An introduction to the history of Education in modern Egypt*, s. 127, 4. not., 1968. Heyworth-Dunne, Clot Bey'e ait bu bilginin yer aldığı kitabının sayfa numarasını vermemiştir.
- ⁵ . A. (Arthur) Arberry, *British Orientalists*, s. 14.
- ⁶ . *A. e.* ayn. yer.
- ⁷ . *A. e.*, s. 13-14.
- ⁸ . *A. e.*, s. 16; Aynı müellif *Oriental Essays*, s. 12.
- ⁹ . Bk. A. Arberry, *The Cambridge School of Arabic*, s. 25-27. Arberry, William Wright'ın doğum tarihinde Bernard Luis ile çelişmektedir. Arberry (*a. g. e.* s.25), Wright'ın doğum yılını 1830 olarak verirken, Bernard Luis (*British Contributions to Arabic Studies*, s. 25), 1840 olarak verir. Burada Thomas Adams'ın 1632 yılında Cambridge Üniversitesinde kurduğu Arap dili kürsüsünün ilk başkanı olduğunu söylememiz gerekir. Bk. Arberry, *Oriental Essays*, s. 236; Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikûn*, II, 62.
- ¹⁰ . Bk. Arberry, *British Orientalists*, s. 25.
- ¹¹ . Fck, *Die Arabischen Studien* (1955), s. 148; Reig, *Homo Orientaliste*, 1988, s. 85 (not 67).
- ¹² . *A. e.*, s. 142.
- ¹³ . Edward Said, *Orientalism*, s. 123-129.
- ¹⁴ . Bk. Reig, *Homa Orientaliste*, s. 105-110.
- ¹⁵ . Şidyâk, *es-Sâk ale's-sâk*, s. 91.
- ¹⁶ . Tanûs eş-Şidyâk, *Ahbâru'l-a'yân fî cebel-i Lübnan* (I,120) adlı eserinde Faris eş-Şidyâk'ın 1825 yılında Amerikalı muhabirlere Arapça öğretmek için Mısır'a gönderildiğini söyler. Ayrıca bk. Bolis Mes'ad, *Faris eş-Şidyâk* (1934), s. 17.
- ¹⁷ . Burada özellikle nahiv, sarf, mantık, fıkıh ve kelam ilimlerini okumuştur. Bolis Mes'ad (*a. g. e.* s. 23), Şidyâk'ın kendilerinden ders aldığı hocaları arasında Şihâbeddîn el-Hafâcî ile Nasrullâh et-Trablûsî el-Halebî'yi sayar. Daha geniş bilgi için bk. eş-Şidyâk, *es-Sâk ale's-sâk* (1855), s. 359-361; Ayrıca bk. Tan'us eş-Şidyâk, *a. g. e.* s. 120.
- ¹⁸ . Bk. Muhammed Bakir Alwan, *Ahmad Faris ash-Shidyag and teh west* (Doktora tezi, 1970), s. 40, not 127.
- ¹⁹ . eş-Şidyâk, *el-Vâsita fî ma'rifet-i ahvâl-i Malta*, s. 25.
- ²⁰ . Bk. Arberry, *The Cambridge school of Arabic*, 22-23.
- ²¹ . eş-Şidyâk, *Keşfu'l-muhabbâ*, s. 122.
- ²² . *A. e.* s. 120, 122, 125, 197, 198 ve diğer yerler.
- ²³ . *A. e.* s. 197, 199. Dr. John Nicholson, toplumun ileri gelen biri olup babası Mark Nicholson'ın yolunda giderek Oxford Üniversitesinin Quins Fakültesine girmiş, Tevrat araştırmalarında meşhur olmuş ve Arapça öğrenmiştir. Bir miktar da Arapça yazma toplamıştır. 1840 yılında *Te'sisü'l-'usratü'l-Fâtümiyye fî Afrika* (*An Account of the Establishment of the in AfricFatemiste Dynasty in Africa*) adlı eserini yayınlamıştır. Ayrıca Nicholson, Arap-Fars dilleri, İslâmi ilimler ve özellikle tasavvuf sahasında uzman olan ünlü müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson'nun dedesidir. Bunun *Literary History of the Arabs* adlı eseri, Arap edebiyatı öğrencileri için vazgeçilmez bir kaynaktır. Daha fazla bilgi için bk. Arberry, *Oriental Essays*, VI. bölüm; ayrıca bk. s. 197-198.
- ²⁴ . Bk. Arberry, *The Cambridge School of Arabic*, s. 25.
- ²⁵ . eş-Şidyâk, *Keşfu'l-muhabbâ*, s. 198.

²⁶ . A. e. s. 121. Wolter'in, Sale'nin Araplar arasında yirmibeş yıl kadar oturduğu hakkındaki sözleri için bk. Philosophical Dictionary, I, 68 (Kur'an md. I. kısım). Şidyâk bu tür bilgileri okuduğu eserlerde, Fransa ve İngiltere'deki ikametı sırasında müsteşriklerin konuşmalarından öğrenmiş olması garib değildir. Çünkü müsteşrikler kendi aralarında özeldede Kur'an, genelde de İslamla ilgili konuşmalar ve değerlendirmeler yaparlardı. Bernard Lewis'e göre (a. g. e. s. 17), Sale'nin çevirisi Avrupa dillerindeki ilk mükemmel Kur'an çevirisi olduğu gibi, Fransızca, Almanca, ve Polonyaca gibi dillere çevirisi de tamamen bu çeviriye dayanmaktadır.

²⁷ . Bk. R. A. Davenport, *The Koran "A sketch of the life of George Sale"*, X1-1V.

²⁸ . Edward William Lane (1876-1801) , 1863 ve 1893 yılları arasında Londra'da basılan meşhur *Meddu'l-Kâmûs (An Arabic-English Lexcion)* adlı sözlüğün yazarıdır. Bu sözlük, günümüz de dahi özellikle müsteşrikler arasında iyi bir şörete sahiptir. Lane'nin diğer eserleri arasında, 1836 yılında Londra'da yayınlanan *Âdâtu'l-Misriyyîn ve tekâlidihim (An Account of the Manners Customs of the Modern Egyptians)*, 1839-1841 yılları arasında yayınlanan *Elf Leyle ve Leyle* çevirisi ile Kahire Amerikan Üniversitesi'nin 2000 yılında yayınladığı *Kitâbu Vasfi Mısra (Description Egypt)* vardır. Lane'nin kendisi hakkında da bir çok kitap yazılmıştır. Bunların en önemlisi Leyla Ahmed'in kaleme aldığı ve 1978 yılında Londra'da basılan *Edward W. Lane, A Study of His Life and Works and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century* adlı eseridir. Ayrıca bk. Arberry, *Oriental Essays*, s. 87-121 (III. Bölüm).

²⁹ . eş-Şidyâk, *Keşfu'l-muhabbâ*, s. 271; Ed-ward Said, *Orientalism*, s. 123-129.

³⁰ . eş-Şidyâk, a. g. e. s. 283. Bu şahıs Gustave Dugat (1824-1894)'tır. *Keşfu'l-muhabbâ*'da bu ismin sonundaki "ta" harfi yerine "nun" harfiyle yazılması matbaa hatası olmalıdır. Şidyâk Fransız yazı sisteminden etkilenmiştir. Çünkü yazıda olsa bile Fransızcadada bu "ta" harfi telaffuz edilmez. Gustave Dugat, Dođu Dilleri Okululu'nda (Ecole des langues orientales) Arapça dersleri okutmuş ve 1894 yılında ölmüştür. *Târîhu'l-müsteşrikîn fi Ūrubâ mine'l-karni's-sânî aşara ile'l-karni't-tâsia aşara* (Gustave, *Histoire des orientales de l'Euorpe du XII siecle au XIX siecle*) adlı eserin yazarıdır. Bu eser, iki cilt olup konuyla ilgilenenlerin önemli kaynaklarıdır (bk. Fck, a. g. e. s. 183). Ayrıca Gustave, *Târîhu'l-felâsîfeti ve'l-fukahâi'l-Müslimîn min 632-1258 (Histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632-1258, (Amsterdam,1878, 1973)* adlı eserin de yazarıdır. el- Akikî, Gustave'nin eserleri arasında (*el-Müsteşrikün*, I, s. 193) 1855 yılında basılan ve yabancılar için yazılmış Fransızca bir dilbilgisinden sözetmişse de, bu eser Şidyâk'ın da katkılarıyla müşterek bir çalışmadır ve *La Grammaire française a l'usage des Arabes de l'Algerie, de Tunisie, du Marco, de l'Egypte et de la Syrie* adıyla el-Akikî'nin belirttiğine göre 1855 de değil 1854 yılında basılmıştır.

³¹ . eş-Şidyâk, a. g. e. s. 284. Bu ünlü müsteşrik Farsça hocalığı ve bir süre de Türkçe kürsüsü başkanlığı yapan Alix Desgranges olmalıdır (Bk. Reig, a. g. e. s. 66-67 ve 26. not). Şidyâk, *es-Sâk 'ale's-sâk* adlı eserinde (s.648), devlet tercüme odasının başkanı A. Desranges ile tanıştığını ancak buradaki diğer çevirmenler, ilim adamları ve doğu dilleri hocaları ile pek ilgilenmediğini söylemiştir. Şidyâk aynı eserinde (s. 639), kendisini Caussin de Perceval ile tanıştıran ünlü müsteşrik Quatremere ile de tanıştığını belirtmiştir.

³² . Luis Şeyho, *el-Âdâbü'l-arabiyye*, I, 24.

³³ . eş-Şidyâk, *Keşfu'l-muhabbâ*, s. 121.

³⁴ . A. e. ayn. yer.

³⁵ . eş-Şidyâk, *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs*, s. 3, 5, 404,513.

³⁶ . eş-Şidyâk, *Keşfu'l-muhabbâ*, s. 121.

AHMED FÂRİS EŞ-ŞİDYÂK'IN BAZI MÜSTEŞRİKLER VE ÇEVİRİ PROBLEMLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

- ³⁷ . A. e. ayn. yer.
³⁸ . A. e. s. 125-127.
³⁹ . A. e. s. 72.
⁴⁰ . A. e. s. 124-125.
⁴¹ . A. e. s. 124.
⁴² . Arberry, *The Cambridge School of Arabic*, s. 22-23.
⁴³ . eş-Şidyâk, a. g. e. s. 122.
⁴⁴ . A. e. s. 123.
⁴⁵ . A. e. s. 124.
⁴⁶ . A. e. s. 123.
⁴⁷ . A. e. s. 124.
⁴⁸ . A. e. s. 124.
⁴⁹ . A. e. s. 124.
⁵⁰ . A. e. s. 122-123.
⁵¹ . A. e. s. 123.
⁵² . A. e. s. 125.
⁵³ . Şidyâk bu fuarı, Hediyeleş Fuar (Ma'radu't-tuhaf) diye adlandırır. Fransızlar buna.....derler. Bk. Şidyâk, a. g. e. s. 275-276.
⁵⁴ . Şidyâk, a. g. e. s. 275-276.
⁵⁵ . A. e. s. 124. Herhalde Şidyâk burada Kitâb-ı Mukaddes'in "Sıfır-ı Eyyüb"ün 41. bölümünün 20. ayeti olan " ... من مِّنْخَرِيهِ يُخْرَجُ دُخَانٌ كَأَنَّهُ مِنْ قَدْرِ مَنفُوحٍ أَوْ مِنْ مِرْجَلٍ " ibaresine işaret etmektedir. Şidyâk'ın çevirisinde ise bu ayet (el-Kütübü'l-mukaddese, I, 756) şu şekildedir: "... Burada دخان ve أنف (Sıfır-ı eş'iyâ, altmış beşinci bölüm, beşinci ayet) kelimelerine de bir işaret vardır. Zira bunlar adı geçen ayette şu şekildedir: " هوَلاءُ دُخَانٌ فِي أَنْفِي نَارٌ مُتَّقَدَةٌ كُلِّ النَّهَارِ " Bu ayet Şidyâk'ın çevirisinde (el-Kütübü'l-mukaddese, II, 971) şu şekildedir: إنما هوَلاءُ دخان " "... في أَنْفِي وَنَارٌ مُتَّقَدَةٌ النَّهَارِ كُلَّهُ . Burada Kitâb-ı Mukaddes'in diğer bazı Arapça çevirilerinde bu ayetlerdeki bazı kelimelerin farklı verildiğine de işaret edelim. Mesela مُتَّقَدَةٌ yerine مُشْتَغَلَةٌ , يُنْبِغِثُ yerine يُخْرَجُ kelimeleri kullanıldığı gibi başka yerlerde de aynı durum sözkonusudur.
⁵⁶ . eş-Şidyâk, a. g. e. s. 208.

Arapça Kaynaklar:

- el-Bustânî (Butros, 1860), *Kissatu Es'ad eş-Şidyâk*, Beyrut, 1992.
- Post (George), 1994, *Fihrisu'l-kitâbi'l-mukaddes*, Dâru's-sekâfe, Kahire (VIII. Baskı).
- Dâğir (Şerbel), 1998, eş-Şidyâk/el-Fâryâk, *el-'Arabiyye ve't-temeddun (fi'l-Arabiyyeti fi Lubnân)*, s. 89-148, Balamand Üniversitesi Yayını.
- Sevâ'î (Muhammed, 1999), *Ezmetu'l-mustalahi'l-Arabî fi'l-karni't-tâsi'a aşara*, (genel tarihi bir giriştir), el-Ma'hedu'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-'Arabiyye bi Dimeşk ve Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- eş-Şidyâk (Ahmed Fâris, 1299 h.), *el-Visâta fi ma'rifeti ahvâli Malta ve Keşfi'l-muhabbâ 'an funûni ûrubba*, (II. Baskı), İstanbul, Matbaatü'l-cevâ'ib.
- es-Sâk 'ale's-sâk, Dâru Mektebetü'l-hayat, Beyrut 1966.
- eş-Şidyâk (Tanûs), 1859, *Ahbâru'l-a'yân fi cebeli Lübnân* (I. cüz, Tahk. Fuad Efrâm el-Bustânî), Lübnan Üniversitesi yayını (sayı 19), 1970.
- Şeyho (Luis, 1991), *Târîhu'l-edebi'l-Arabiyye* (III. Baskı), Dâru'l-meşrik, Beyrut.
- es- Sulh ('Îmâd), 1987, *Ahmed Fâris eş-Şidyâk ve âsâruhû ve asruhu*, Şirketü'l-matbû'ât li't-tevzi'i ve'n-neşr, Beyrut.
- Tırâzî (Tarrâzî), *Târîhu's-sihâfeti'l-Arabiyye*, Dâru Sâdir, Beyrut.

-
- el- 'Akikî (Necîb), 1980, *el-Musteşrikûn*, (I. ve II. Ciltler, IV. Baskı), Dâru'l-ma'ârif, Kahire.
- *el-Kitâbu'l-mukaddes (el- Ahdu'l-kadîm-el-Ahdu'l-cedîd)*, Cambridge, Mossachusetts, 1867, el-Matbaatu'l-Câmi'yye. Ayrıca bk. *el-Kutubul-mukaddese (Ahd-i kadîm ve Ahdi cedîd)*, Mektebetu's-Sâ'ih, Trablus/Lübnan 1983, Tıpkı basım.
- Mes'ad (Bolis), 1934, *Fâris eş-Şidyâk*, Matbaatu'l-ihâ, Kahire.
- el-Matvî (Muhammed el-Hâdî), 1989, *Ahmed Fâris eş-Şidyâk 1881-1887*, (iki bölüm), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut.
- el-Mikdâd (Mahmûd), 1992, *Târîhu'd-dirâsâti'l-Arabiyye fî Fransa*, el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfeti ve'l-funûn ve'l-âdâb, âlemu'l-Ma'rife, sayı, 167.
- Yabancı Dildeki Kaynaklar:**
- Agius, Dionisius A. 1989. "Arabic Under Shidyâq in Malta 1833-48". *Journal of Maltese Studies*, Vol. 19/20,52-57.
- Alwan, Mohammed Bakir, 1970, *Ahmad Faris ash-Shidyâq and the west*. Ph. D. Dissertation, İndiana University. Bloomington, İndiana...
- Arberry (Arthur J. 1943, *British Orientalists*, London, William Collins...
- _____, 1948, *The Cambridge School of Arabic*,... Cambridge University Press.
- _____, 1960, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. London, George Allen-Unvin Ltd.
- Bechaoui, Mohamed-Fadhel, 2001, "La Grammaire française. al'usage des Arabes (1854) de Gustave Dugat et Fares Echchidiak". *Histoire Epistemologie Langage* 23/1 (in Press).
- Davenport, R. A. 1906. A Sketch of the life of George Sale: The Koran, George Sale (translator), 8th ed., Philadelphia: J.P. Lippincott Company.
- Fück, Johann. 1955, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig: Otto Harraraowitz.
- Hadidi, Djawad, 1974, *Voltaire et L'İslam, Paris...L' Association Lanfues et Civilisations*.
- Heyworth-Dunne, J. 1968, *An İntroduşion to the History of Education in Modern Egypt*, London: Frank Cass-Co. (new impr.).
- Haurani, Albert. 1991, *Islam in European Thought*: Cambridge University Press.
- Lewis, Bernard. 1941, *British Contributions to Arabic Studies*, London, Longmans, Green-Co.
- Reig, Daniel. 1988, *Homo orientaliste: la langue arabe en France depuis le XIX siecle*, Paris/Edition Maisonneuve-Larose.
- Said, Edward W. 1978, *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Vomtaire, M. De. 1824, *Philosophical Dictionary*, (English Translation), Vol. I, 2nd ed., London, J-H. Hunt.

FATMA BETÜL HOŞGÖR

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK

Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şāriū'l-Emīrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Fatıma Betül Hoşgör*

Özet: Modern Arap Edebiyatındaki otobiyografilerin, Klasik Arap Edebiyatındaki otobiyografik malzeme içeren eserlerden farklı olduğu görülür. Modern anlayışla kaleme alınan bu otobiyografiler, batılı örneklerinde olduğu gibi yazarın iç benliğine ve kişiliğine ışık tutmayı hedeflemektedir. Peki bunu ne ölçüde gerçekleştirirler? Bu çalışmada Cebrā İbrāhīm Cebrā (1920-1994)'nin *Şāriū'l-Emīrāt* adlı otobiyografisi incelenmiş ve eser kapsamında bu soruya cevap aranmıştır. 20. yüzyıl Arap edebiyatının önde gelen Filistinli sanatçılarından biri olan Cebrā, roman yazarı, şair, eleştirmen ve çevirmen kimliğiyle tanınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Otobiyografi, Cebrā İbrahim Cebrā, *Şāriū'l-Emirat*, Modern Arap Edebiyatı

An Example of Authobiography in Modern Arabic Literature A Study on Jabra Ibrahim Jabra's Authobiography named *Shāriū'l Amīrāt*

Summary: It seems that the Autobiographies in Modern Arabic Literature are different than the texts which contain autobiographical writings in Classical Arabic Literature. These autobiographies which written in a modern understanding aim to enlighten their writers' inner self and personality like their western examples. But, to what extent they realize this? The present study aims to search Jabra Ibrahim Jabra (1920-1994)'s autobiography which named *Shāriū'l-Amīrāt* and to find a reply for this question. Jabra was one of the most prominent Palestinian writers in the 20th century's Arabic Literature and known as a novelist, poet, critic and translator at the same time.

Keywords: Autobiography, Jabra Ibrahim Jabra, *Shāriū'l-Amirat*, Modern Arabic Literature

* Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şārīlu'l-Emrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Giriş

Batılı edebiyat araştırmacılarından bazıları, otobiyografiyi batı kültür, düşünce ve hayat tarzının bir ürünü olarak değerlendirip diğer kültürlerde bu alanda ortaya konulan çalışmaları yadsırlar.¹ Batılı modern anlayışa göre, otobiyografi yazarın iç benliğinin ifşa edildiği bir alandır. Bu türde ortaya konan çalışmalar, kökleri Hristiyanlıktaki günah çıkarmaya kadar uzanan ve itiraf tarzında yazılmış eserlerle devam eden bir sürecin edebî yansıması olarak değerlendirilebilir. Doğu ve Arap edebiyat geleneğinde, yazarın kendi hayatını ortaya koymaktaki amacı, Batıdaki gibi hatalarını itiraf ederek başkalarının ders almasını sağlamak değil, yaptığı doğruları sunarak örnek olmaktır. Bu bağlamda yazarın “ben”i ve kişiliği, açıkça sergilenmez, anlattığı nesnel olaylarla adeta perdelenir.

Arap Edebiyatında otobiyografik eserlerin kaleme alınışı İslam'ın doğuşundan sonradır. Hadis ilminin gelişmesiyle birlikte râvîlerin güvenilirliğini tespit etme ihtiyacı belirmiş ve bu ihtiyaçtan *ilmu'r-ricāl* adlı bilimsel bir disiplin ortaya çıkmıştır. Bu alanda yazılan tabakat kitapları, Klasik Arap Edebiyatında erken dönem biyografi hatta otobiyografi örnekleri olarak değerlendirilebilir. Selmān el-Fārisī'nin (ö.36/606) kendi hakkında anlattıkları,² el-Ġazālī'nin (ö.505/1111) manevî yolculuğundan bahsettiği *el-Munķiz mine'd-Dalāl*'i,³ veya Usāme b. Munķiz'in (ö.584/1188) *Kitābu'l-İttibar*'ı⁴ Arap Edebiyatında otobiyografik eserlerin hazırlayıcısı olarak kabul edilebilir. Ebu'l Ferec el-İsfehānī'nin (ö.356/967) *el-Eġānī* adlı ansiklopedik çalışmasında yer verdiği çeşitli otobiyografik hayat hikâyeleri⁵, İbn Ebī İUseybiā'nın (ö.668/1270) *İUyūnu'l-Enbā fī Ṭabaķāti'l-Eḫibbā* adlı eserindekiler ve Yāķut el-Hamevī'nin (ö.626/1229) *Mulcemu'l-Udebā*'sındaki birçok otobiyografik hayat hikâyesi bugün anladığımız çerçevede otobiyografi olarak değerlendirilmese bile, özellikle bazılarında görülen canlı edebî üslûbun Arap Edebiyatında otobiyografi türünün oluşumunda önemli rol oynadığını söylemek yanlış olmaz.⁶

Batı dünyasında, Saint Augustine (354-430)'in itirafları en eski otobiyografi olarak kabul edilmiştir.⁷ Bunun yanı sıra, Samuel Pepys (1633-1703)'in günlüklerini ve anılarını bu alandaki çalışmaların ilk ciddî adımı olarak değerlendirenler,⁸ ya da Saint Augustine'den on dört yüzyıl sonra yaşayan Jean Jacques Rousseau (1712-1778)'nun itiraflarını bu edebî türün tarihi başlangıcı olarak görenler de vardır.⁹

Arap Edebiyatındaki otobiyografi geleneğini inceleyen Franz Rosenthal ve Georg Misch gibi oryantalist eleştirmenler, Klasik Arap Edebiyatındaki otobiyografik malzeme içeren metinleri ve eserleri gerçek otobiyografi olarak kabul etmemişlerdir. Onların bu tezleri pek çok çevrede otoriter görüşler olarak benimsenmiş ve eleştirilmeksizin tekrar edilmiştir. Sonuçta, klasik Arapça'daki otobiyografilerde yazarın kişiliği ve kişisel hayatı ile ilgili tasvirlerin yapılmadığı, sadece tür ve sınıflandırmalarla ilgili bilgilerin verildiği şeklinde bir anlayış ortaya çıkmış ve yaygın kabul görmüştür.¹⁰

FATMA BETÜL HOŞGÖR

Bununla birlikte yapılan bu batılı araştırmalardan, klasik Arapça'da otobiyografinin var olmadığı ya da çok az olduğu, var olan örneklerin de değersiz olduğu yönünde çıkarılacak bir sonuç hatalı olacaktır.

Bugün kabul gören anlamıyla otobiyografi, yazarın iç benliğine ve kişiliğine eğilen bir türdür ve elbette modern burjuva toplumunun bireyi ön plana çıkaran anlayışının bir ürünüdür. Bu bağlamda tam olarak ortaya çıkışı 18. yy'ın sonlarında batıda olmuştur. Daha öncesindeki, kişinin kendi hayatına dair bazı dokümanları ortaya koyduğu mektup, anı, gezi yazısı, itiraflar ve hatta hatırat kitapları, otobiyografiyi hazırlayan türler ve bu türe en yakın eserler olmakla birlikte tam anlamıyla otobiyografi olarak kabul görmemiştir ve bu da doğaldır. Nitekim hatırat kitapları yazarın toplumsal rolü üzerine yoğunlaşırken, otobiyografiler yazarının ferdi gelişimi üzerine vurgu yapan eserlerdir.¹¹

Klasik Arap Edebiyatında otobiyografik öğeler içeren eserlerin, batı dünyasına kıyasla daha erken başladığı söylenebilirse de, bu eserlerde yazarın kendi bağımsız kişiliğini öne çıkararak, siyasal, ekonomik, toplumsal, duygusal hayatını ele aldığı, kendi dışında meydana gelen olayların, ruhundaki, duygularındaki ve hayatındaki tesirlerinden bahsettiği örnekler rastlamak pek mümkün değildir. Klasik yazarlar otobiyografik çalışmalarında örnek olma, eğitime amacı güderler ve kendi hatalarından, topluma ters düşen fikirlerinden bahsetmekten çekinirler.¹² Muhammed Arkoun'a göre bunun sebebi, İslam toplumunda kişinin değerinin, ümmete sunduğu salih amellerde ve ilahî emirleri uygulamasında aranmasıdır. Bu salih amel de ancak ilmin insanlar arasında yayılması ölçüsünde ortaya çıkacaktır. Bu yüzden de eski yazarlar, kitaplarında kendilerinden fazla bahsetmemeyi tercih ederler, bahsederlerse de bunu gayet az ve "Emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-munker" (İyiliği emretmek, kötülükten menetmek) ölçüsünde yaparlar.¹³ Geleneksel yazarların çalışmaları, her ne kadar kendi kişilikleri üzerinde yoğunlaşmasa da, sonuçta bunların otobiyografik eserler olduğunu ve modern otobiyografilerin temelini oluşturduğunu kabul etmek gerekir.

Modernite, Arap Edebiyatında da etkili olmuş, değişen toplumsal ve siyasal şartlar yazarların kendi bireysel dünyalarına yönelmelerini sağlamış ve bu dünyalarını dışa vuran, batılı modern anlamda otobiyografiler kaleme almalarına yol açmıştır. Peki Klasik Arap Edebiyatındaki yazarın kişiliğini gölgeleyen, sübjeyi değil objeyi öne çıkaran bu geleneksel anlatım modernizm sonrası ne ölçüde değişmiş ve batılılaşmıştır?

Arap Edebiyatında modern otobiyografinin başlangıcı, Curcī Zeydān, Ṭāhā Huseyn, Ābbās Maḥmūd el-Ākḫād, İbrāhīm el-Māzinī, Tefīk el-Hakīm ve Muhammed Huseyn Heykel, Aḥmed Emīn ve Selāme Mūsā ile olmuştur. Adı geçen yazarların her biri modern anlamda otobiyografi olarak kabul edilebilecek çalışmalar ortaya koymuşlardır.¹⁴ Bu çalışmada *Şarī'ū'l-Emīrāt* adlı eserini inceleyeceğimiz Cebrā İbrāhīm Cebrā da otobiyografi kaleme alan ikinci kuşak modern Arap edebiyatçılarından öncüleridir.

Otobiyografiler, yazarının iç dünyasını, kişiliğini yansıtanın yanında, çağın değişimlerini, gelişmelerini kaydetmesi sebebiyle de önemli eserlerdir.

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şāriū'l-Emīrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Cebrā bu öneme binaen, çağdaşı olan Arap edebiyatçılarından anılarını kaleme almalarını defalarca istemiş, kendisi de tüm hayatını kapsayan bir otobiyografi yazmaya niyetlenmiştir. Sonunda 1987 yılında Beytlahim ve Kudüs'te geçirdiği çocukluk yıllarını konu alan otobiyografisi *el-Bi'ru'l-Ūlā-Fuṣūl min Sīre Žātiyye* (İlk Kuyu–Otobiyografiden Bölümler)'yi yayımlamıştır.¹⁵ *el-Bi'ru'l-Ūlā*, hayatı boyunca Cebrā'ya ilham ve malzeme vermeye devam eden saf, temiz ancak türlü çilelerle örülmüş çocukluk yıllarının bir sunumudur. Edebiyat çevrelerinde hayli ses getirmiş ve devamını da kaleme alması beklenmiştir. Yazarın ikinci otobiyografisi olan *Şāriū'l-Emīrāt* ise, genç bir sanatçının ülkesinden ilk ayrılışı, yeni ufuklara yelken açışı, hayatının yönünü değiştirecek olan büyük aşkıyla karşılaşması üzerine yaşadıklarının ifadesidir.

Şāriū'l-Emīrāt, hem Arap toplumlarının yaşadığı çalkantılar, hem de yazarının kendi özel hayatındaki köklü değişimler dolayısıyla 50'li yılların daha baskın anlatıldığı bir çalışma olarak ortaya çıkar. Cebrā'nın dönemin edebiyat ve sanat hayatına dair anlattığı olaylara ve etkinliklere, verdiği isimlere ve bilgilere dikkat edilecek olursa, özellikle Irak'ta daha sonraki dönemleri doğru anlayabilmek adına bu eserin ne kadar önemli bir kaynak olduğu gözlerden kaçmaz.

Şāriū'l-Emīrāt-Fuṣūl min Sīre Žātiyye (Prenseler Caddesi Otobiyografiden Bölümler)

Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın 90'lı yıllarda¹⁶ kaleme aldığı bu otobiyografi, genel olarak hayatının 1939 ile 1952 yılları arasındaki dönemini içermektedir. İlk baskısı 1994 yılında yapılan eser, sanatçının yarım asır önce yaşadığı olaylara geri dönerek, içlerinden anlatmaya değer, ilginç bulduklarını seçmesiyle meydana gelmiştir. Yazar, doğal olarak bazı olaylara hiç değinmemiş, bazılarını da unutarak atlamıştır.

Cebrā, içinde bulunduğu siyasî ve sosyal şartları ima ederek, insanın olgunluk yıllarını anlattığı bir otobiyografi kaleme almasının güçlüklerinden yakındır. Bir taraftan ardı arkası kesilmeyen yasaklar, diğer taraftan açık açık yazmasını engelleyen sakıncalar, sanatçının elini kolunu bağlamaktadır.¹⁷

Şāriū'l-Emīrāt'ı yazma sebebi, Cebrā'nın ilk otobiyografisini kaleme alma sebebinden oldukça farklıdır. Bir dostunun¹⁸ ricasıyla, popüler bir haftalık dergide basılmak üzere bazı anılarını yazmaya başlar. Bir dizi makalenin her birinde ayrı bir tecrübesinden bahsedecektir. Edebiyatçı bu arada, anılarını tekrar bir elemeyen geçirecek şekilde anlatmaya değer bulduğu kısa veya uzun hikâyelerin bir listesini çıkarır. Hayatına dair önemli gördüğü bu hikâyeler, aralarında bağlantı kurulabilecek şekildedir ve sonuçta bir tür otobiyografi oluşturacaktır.¹⁹

Cebrā İbrāhīm'in ikinci otobiyografisine ad olarak kitabın beşinci bölümünün başlığını seçmesi, okuyucuda bu adın tüm eseri kapsamadığı gibi bir düşünce uyandırabilir; ancak bu tercihin bir tesadüf olmadığı da açıktır. Bazı araştırmacılar, bir esere ad olarak, içindeki bölümlerden birinin başlığını seçilmesinde, üstü kapalı felsefî bir niyet sezerler. *Şāriū'l-Emīrāt* başlığı, söz konusu caddenin, Cebrā'nın hayatında, fikirlerinin, eserlerinin

FATMA BETÜL HOŞGÖR

oluşumunda ve olgunlaşmasında tuttuğu önemli yere binaen kitabın kapağına taşınmış olmalıdır.²⁰ Yayımcısı Mâhir el-Keyyālî ile yaptığı yazışmalardan da anladığımız üzere, Cebrâ, bu kitabın adına layık güzel bir eser olacağını ummaktadır.²¹

Özet:

Şâriû'l-Emîrât, bir mukaddime ve altı bölümden oluşur. Eser, yazarın 1939 yılında İngiltere'ye giderken Port Said limanında yaşadıklarının anlatılmasıyla başlar ve 1950'li yılların Bağdat'ında son bulur. "İlk Yolculuk" başlığını taşıyan birinci bölümde, Cebrâ'nın evinden ayrılıp üniversite öğrenimi görmek için İngiltere'ye gitmek üzere Mısır'a gelişi, Port Said limanında kendilerini İngiltere'ye götürecek gemiyi arkadaşlarıyla bekleyişi ve bu esnada başlarından geçen olaylar anlatılır. (s.25-35) "Ben, Hamlet ve Ofelya" başlıklı ikinci bölümde ise, Exeter'e varışı, bu farklı çevre ve doğal güzellikler içinde, tarih ve kültürle dolu yeni bir hayata adım atışı, entelektüel ve duygusal anlamda yaşadığı açılım, bir İngiliz kıızıyla arasındaki gönül ilişkisi konu edilir. Bu bölümde ayrıca genç Cebrâ'nın Shakespeare'e ve eserlerine olan hayranlığı, onun doğduğu kente gidişi ve buradaki tiyatro festivalini izleyişi de anlatılır.(s.39-52) Üçüncü bölüm "Göller Hanımefendisi" başlığını taşır. Bir dönem İngiltere'deki romantik şairlerin ilham kaynağı olan meşhur göller bölgesinde tatile çıkan Cebrâ, bir yandan bir gezisi esnasında karşılaştığı esrarengiz bir hanımdan bahsederken, öte yandan da o yıllarda çok sevdiği ve etkilendiği Göller Bölgesi Şairleri diye bilinen William Wordsworth, Samuel Coleridge'den söz eder. (s.55-66)

Dördüncü bölümden itibaren Cebrâ'nın 1948'in Eylül ayı sonlarında Bağdat'a gelişi ve burada hayatının akışında meydana gelen değişimler ele alınır. Üniversitede hocalık yapmaya başlayışı, daha sonra yavaş yavaş ortama alışması ve nihayet Irak ve Iraklılara kaynaşması bu bölümün ana temalarıdır. Ayrıca Irak'ta Mrs. Mallowan ile tanışması ve daha sonra bu kendi halinde hanımın meşhur polisiye roman yazarı Agatha Christie olduğunu öğrenmesi konu edilir. Bölümün adını da bu sürpriz belirlemiştir, "Agatha Christie ile Hikâyem". (s.69-74)

Beşinci bölüm ise tamamen Şâriû'l-Emîrât'a tahsis edilmiştir. Cebrâ'nın kitaba da ismini veren ve "Prenseler Caddesi" anlamına gelen Şâriû'l-Emîrât'ı çok sevdiği anlaşılmaktadır.

"Mansur semtinde bulunan Şâriû'l-Emîrât ile aramda, canlılığından ve ilhamlarından hâla keyif aldığım derin bir sevgi bağı oluşmuştu." (s.91)

Kitabın altıncı bölümü, on iki parçadan meydana gelmektedir. Bu bölüm kitabın odağını oluşturur. İlk beş bölüm birbirinden bağımsız makaleler halinde olsa da altıncı bölümü oluşturan on iki parça birbiriyle ilintilidir. İleride eşi olacak Lemîâ Hanım ile 1951 ve 1952 yılları boyunca aralarında gelişen ilişki etrafında kurgulanan bu bölümde, Cebrâ'nın o yıllarda Irak'taki kültür ve sanat hayatına katılımı da ele alınmaktadır. "Lemîâ ve Mucizeler Yılı" başlığı altında yazar, hayatı boyunca kalbine en yakın kalacak insanı anlatmaktadır. Bölüme ölümünün ardından Lemîâ Hanıma seslendiği bir

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şārīlū'l-Emīrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

şiiirle başlar. Burada esas olarak eşiyile tanışması, zamanla gelişen arkadaşlıkları, ortak dostları, evlilikleri, çektikleri çileler, mutlulukları konu edilmiştir. Ancak bir taraftan da Cebrā'nın Bağdat'taki sosyal, kültürel ve sanatsal anlamda hareketli hayatı, üniversite dünyası, öğrencileri, dostları, dönemin fikir hareketleri, Fransa'ya yaptığı kültür yolculuğu, Lemīla ile Amerika'ya gidişleri, orada akademik çalışma için geçirdiği yıllar, üniversiteden ayrılışı ve Irak Petrol şirketine geçişi de anlatılmaktadır.(s.107-267)

Çalışmasında sıradan olaylardan ziyade orijinal, şaşırtıcı ve ilginç olaylar üzerinde duran yazar, eserin en önemli bölümüne de mucizeler yılı ismini vererek okuyucunun dikkatini çekmeyi hedeflemiştir.

İnceleme

Cebrā'nın bu ikinci otobiyografisi, yazarın hayatına ışık tutmakla birlikte, okuyuculara toplumsal bir görüntü sunmaktan da geri kalmaz. Yazar kendini anlatırken, bir taraftan da söz gelimi Mısır'da Port Said'de girdikleri bir sahil güvenlik binasında karşılarına çıkan yorgun ve düşkün insan manzaralarını, (s.33) Bağdat'taki farklı toplum tabakalarını ya da üniversite öğrencileri arasındaki derin sosyal uçurumu tasvir eder. O yıllarda Bağdat Üniversitesindeki erkek öğrencilerin çoğunun fakir alt tabakadan gelirken, kız öğrencilerin zengin aristokrat ailelerin çocukları olduğunu öğreniriz.(s.125-126)

Yine İngiltere ile ilgili yaptığı değerlendirmeler, oradaki toplumsal yapının bir görüntüsü olarak karşımıza çıkar. Savaşa rağmen tüm renkliliği ve canlılığı ile devam eden kültürel ve akademik hayat dikkat çekici hatta övgüye değerdir. Aynı şekilde 50'li yıllarda Bağdat'taki kültürel ve fikrî hayatın da bir fotoğrafı sergilenmektedir. Üniversitelerde yapılan kültürel etkinlikler, konferanslar, sanat faaliyetleri, sergiler, sanatçılar arasındaki fikrî tartışmalar eserin sayfaları arasında okuyucuyu bilgilendirir.

Şārīlū'l-Emīrāt'ta siyasî konulara hemen hemen hiç girilmez. Herhangi bir siyasî içeriğe değinmesi gerektiğinde, Cebrā olayı hızlıca geçer. Nitekim o, ruhî tecrübenin, siyasî tecrübenin alternatifi olacağına inanmış bir sanatçıdır, aynı zamanda bir Filistinli olarak Bağdat'taki hassas konumu da onu her türlü siyasî söylem ve akımdan uzak tutmaktadır.²²

Esere genel bir şekilde bakılacak olursa, otobiyografinin omurgasını teşkil eden "ben" ifadesinin; anlatılan değişik ortamların çeşitliliği uyarınca kimi zaman dikkatli bir gözlemci havasına büründüğü, kimi zaman da olayların tam odağında etkin rol üstlenmiş halde ortaya çıktığı görülür.²³

Cebrā, *Şārīlū'l-Emīrāt*'ta *el-Bi'ru'l-Ūlā'* da kullandığı anlatım üslubundan daha farklı bir üslubu tercih eder. Bu eserde, *el-Bi'ru'l-Ūlā'*'daki hikâye anlatım tekniğini bir tarafa bırakarak, hayalden uzak, mantık silsilesi içinde bir makale dilinde yazmaya çalışır. Ancak yine de tamamıyla hikâye üslubundan uzaklaştığını söylemek güçtür.

"Yafa şehrinden trenle yapılan uzun bir gece yolculuğunun ardından Port Said'e vardığım gün on dokuz yaşındaydım. Bu,

FATMA BETÜL HOŞGÖR

gözümü ve zihnimi uyaran her şey karşısında içim heyecanla dopdolu bir halde vatanımdan dünyanın geniş ufuklarına doğru ilk çıkışımı.

İngiltere ve Fransa, 3 Eylül 1939 günü Almanya'ya savaş ilan etmiş ve böylece Birinci Dünya Savaşının bitiminden sadece yirmi bir yıl sonra İkinci Dünya Savaşı başlamıştı.

Savaşın ilan edildiği gün İAlî Kemâl (daha sonra psikiyatr olacaktır) ile birlikte Kudüs'teydim. Radyodan haberleri dinliyorduk. Bir ya da iki hafta içinde alevlerin Avrupa'nın her tarafını saracağı gözümde canlandı, böylece öğrenim bursuyla İngiltere'ye gitme fırsatımı da birdenbire yitirdiğimi anladım. Yaklaşık bir yıldır kendimi bu yolculuğa hazırlıyordum, sıkıcı bir ilkokulda ders veriyor, öte yandan kalan zamanımı okuyup, yazarak, çeviriler yaparak geçiriyordum, bundan bir yıl önceki yolculuğuma engel olan trohomadan kurtulmak için, gözlerimi acı veren bir metotla tedavi ettirmiş ve iyileşmişim. (s.25)

Yazarın İngiltere yolculuğunun anlatıldığı birinci bölümde, Mısır'a vardıklarında, üç arkadaşı ile birlikte Süveyş kanalının yapımını yöneten Ferdinand de Lesseps'in heykelini ziyaret edişleri ve bu sırada başlarından geçen maceralar edebî bir üslûpla hikâye edilirken, araya tasvirler ve diyaloglar da eklenerek romansı bir anlatım sergilenir, bölüm adeta okuyucunun sonunu merakla beklediği bir öykü havasına bürünür. Benzer şekilde yazar, o dönemde İngiltere'de yaşadığı gönül ilişkilerinden bahsederken eserin anlatımına bir parça roman üslûbu katar, hatta "Göller Hanımefendisi" bölümünde, karşılaştığı ilginç hanımdan söz ederken açıkça şiirsel bir üslûptan faydalanır. Parçada geçen diyaloglar ve tasvirler, romanlarından alınmış havası uyandırır. Agahta Christie ile olan hikâyesini anlattığı bölümde de kuru bir otobiyografik anlatımdan uzaklaşarak romansı bir teknik kullandığını söylemek mümkündür.²⁴

"Kadın bana, ben de ona doğru yaklaştım. Güneş ve rüzgarla dopdolu bu geniş arazideki tek canlılar bizdik bununla beraber ona selam vermeye çalışacak da değildim. Ama o benden daha cesurdu. Yürüyüş yönünü tam bana doğru çevirdi, hatta bakışlarını da bana yöneltti, sonunda ona çarpmamak ya da onun bana çarpmasını önlemek için yolundan çekilmek istedim.

Ancak, hangi yabancı böyle yabancı bir yerde başka bir yabancıyı selamlamaz? Özellikle de diğer yabancı, siyah saçlarını uzun beyaz bir elbisenin üzerine salmış, gözlerime parıltılarını bir ışık huzmesi gibi gönderen yemyeşil gözleri pembe yüzünde parıldayan bir kadınsa! Önümde yüzüme bakarak durduğunda ona "Merhaba, günaydın" demekten başka ne yapabilirdim." (s.59)

Şâriû'l-Emîrât'ı diğer otobiyografilerden şiirsel üslûbu yüzünden ayırarak romana benzetenler vardır.²⁵ Fakat karakterlerin detaylı tahlil

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şārīlu'l-Emīrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

edilmediği, toplumsal ve geleneksel sakıncalar yüzünden çoğu zaman imalar ve kısa açıklamalarla sunulduğu düşünülecek olursa, böyle bir benzetmenin yerinde olmadığı açıktır.

Yazarın otobiyografisinde, Filistin politikalarını eleştirmesine rağmen İngilizlere karşı düşmanca bir tavır sergilemediği, İngiliz dostlarından sevgiyle bahsettiği ve onlarla olan ilişkisine objektif bir tarzda bakabildiği fark edilir. Bu da eṭ-Ṭayyib Šālīh'in bazı eleştirmenlerce hayat hikâyesi olarak tanımlanan ünlü romanı *Mevsimu'l-Hicra ila 'ş-Şimāl*'de ister yönetici sınıftan, isterse halktan olsun İngilizlere karşı takındığı düşmanca tavrın veya Ṭāhā Huseyn'in meşhur otobiyografisi *el-Eyyām*'da babası ve kardeşi dahil insanlara karşı takındığı olumsuz tavrın tam tersidir.²⁶ Cebrā'nın gerek İngilizlere ve gerek kendi toplumuna ve ülkesine zarar veren diğer milletlere karşı sergilediği bu objektif bakış, onun kendisine siyasetten uzak, fikir ve sanatla dolu bir yol çizmesinin yanında, iyimser bir karaktere sahip olmasından da kaynaklanmaktadır. Tüm insanlara olabildiğince önyargısız yaklaşan Cebrā, kendi tecrübesinden yola çıkarak ortaya koyduğu sanatıyla, ferdiden hareketle insanî olanı yakalamaya çalışır.

Yazar bu eserinde, kendi bazı özel ilişkileri söz konusu olduğunda da fazla açık sözlü olmamayı tercih eder. Hayatının bazı dönemlerinden bahsederken, bir takım olaylar her ne kadar önemli ayrıntılar taşısas dahi, bunlar hakkında kasıtlı olarak yüzeysel bilgiler vermekle yetinir. Söz gelimi, yaptığı evlilikle ilgili olarak annesinin görüşlerinden hiç bahsetmez, sadece evlendikten sonra Lemīla'yı Beyrut'ta bırakıp Beytlahim'e yalnız gidişini anlatır ki, belki de bu şekilde okuyucuya bir sonuca varıp boşlukları doldurma özgürlüğü tanır.²⁷

Romanlarında, kadın-erkek ilişkilerini anlatırken takındığı cesur tavra rağmen, otobiyografisinde kendi gönül ilişkilerinden bahsederken son derece dikkatli davranır. Arap olmayanların isimlerini vermekte bir sakınca görmediği halde, geleneklere ve Arap toplumunun hassasiyetlerine saygıyla yaklaşarak hem Irak'ta öğrencisi olan kızın, hem de Paris'te tanıştığı Iraklı hanımın isimlerini gizli tutar.

Şārīlu'l-Emīrāt'ta sanatçının ele aldığı karakterlerin sayısı hiç de az değildir. Hatta eserin sonunda özel isimler için bir fihrist bile mevcuttur. Ancak bu şahıslar, isimleri bir iki bölümde geçen yalınkat tiplerdir. Otobiyografi boyunca baştan sona ele alınan bir tip yoktur, sadece Lemīla altıncı bölümden itibaren önemli bir karakter olarak işlenir. Fakat yine de Cebrā, Lemīla'yı da çoğunlukla dış görünüşüyle anlatmayı tercih eder. (Bkz. s.119, 226, 264-265) Lemīla, *Şārīlu'l-Emīrāt*'ta adeta bir sanat eseri, bir tablodur. Çok az yerde konuşup kendisini ve duygularını ifade eder. Onun karakteri ve özellikleri, Cebrā'nın rapor üslûbuyla verdiği tanımlamalardan öğrenilir.²⁸ Eserdeki diğer karakterler, yazarın entelektüel arkadaşları veya onunla olan ilişkilerinde yönetici konumundaki kişilerdir. Cebrā, Filistin'deki ailesinden ise, ilk otobiyografisinin aksine bu çalışmasında çok az bahsetmektedir.

FATMA BETÜL HOŞGÖR

Yazar, bu otobiyografisinde genel olarak hayatının 1939 ile 1952 yılları arasındaki dönemini anlatıyor olsa da, tecrübe ve anılarla dolu bu yılları yazarken seçici davranmak zorunda kalmış, bu durum olayları anlattığı bölümler arasında zaman boşlukları doğmasına yol açmıştır.²⁹ Örnek vermek gerekirse, İngiltere'den Kudüs'e döndükten sonra orada 1948 yılına kadar geçirdiği yılları ayrı bir bölümde ele almamış, sadece yeri geldikçe o günlere kısa kısa geri dönüşlerle temas etmeyi tercih etmiştir. Aynı şekilde Bağdat'a yerleşmesini takip eden ilk üç yıl da otobiyografide ayrıca ele alınmış değildir. Hayatına dair pek çok ayrıntıyı diğer eserlerinde verdiği için burada tekrar etme gereği hissetmemiş olmalıdır. Zira onun Bağdat'a gelişini izleyen ilk yılları, *Şayyādūn fī Şārīl Dayyīk* romanında, roman kahramanı Cemil Ferrān'ın kimliği altında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.³⁰

Şārīlū'l-Emīrāt'ta olayların sunumunda belli bir zamansal tertip izlenmemiştir. Söz gelimi, yazar önce 1962'de yaşamaya başladığı evi ve evin bulunduğu caddeyi anlatırken, (s.87-103) bir sonraki bölümde 1950'li yıllara geri dönerek o yıllardaki yaşamını ve Lemīla Hanımla olan ilişkisini anlatır. (s.105 vd.) Eserde olayları birbirine bağlayan ana unsur zamansal süreç olmaktan ziyade konudur.³¹

Geri dönüşler (flash-back), yazarın bu otobiyografide kullandığı başlıca anlatım tekniklerindedir. Cebrā, özellikle dostlarından bahsederken, eski günlere geri dönerek onları nasıl ve ne zaman tanıdığına dair okuyucusuna bilgi verir. Bu geri dönüşlerden bazıları uzun bazıları ise kısa solukludur. Örnek olarak, yakın dostu psikiyatrist İAlī Kemāl'in 1951 yılında çalışmak için Bağdat'a geldiğini anlatırken, 1930'lu yıllara geri dönerek onunla olan tanışmasını ve aralarında doğan dostluğu hatırlaması verilebilir. (s.182) Özellikle de hayatının 1933-1939 arasında Kudüs'te geçen yıllarını ayrıca ele almadığı için bu dönemi sadece geri dönüşlerle hatırlatmaktadır.³²

Zamanda geri gitmenin yanı sıra ileriye atlamalar da hemen hemen her bölümde okuyucunun karşısına çıkar. *Şārīlū'l-Emīrāt*'ı anlatırken sanatçı zamanı adeta ileri alır ve körfez savaşında bu caddenin nasıl değiştiğini vurgular, bir taraftan seksenli yıllarda bu caddede torunları ile nasıl yürüdüğünü, öte yandan doksanlı yıllardaki savaş günlerini hatırlar. (s.96-97) Bir başka örnek ise üniversitede öğrencisi olan bir kızdan bahsederken kullandığı üsluptur. Burada yazar, "*bu dikkat çekici kızın kısa bir süre sonra Rifāt el-Cādircī ile evleneceğini ne Lemīla ne de ben biliyorduk -bizim evliliğimiz ise gerçekleşmesi neredeyse imkansız, belirsiz bir dilekten öteye geçememişti henüz -*" diyerek zamanda iki kez ileri atlar. (s.185)

Rüyalar da, edebiyatçının çalışmada yararlandığı bir anlatım tekniği olarak kabul edilebilir. Hayatının önemli bir dönüm noktasında tekrar tekrar gördüğü ve bir seçimin arifesinde olduğunu ima eden rüyayı, evleneceği kişiyi seçtikten sonra tekrar görmemesi ilginçtir. (s.133-134)

Otobiyografide diğer bir anlatım tekniği de alıntılanan mektuplardır. Ancak sanatçının bu çalışmada yazışma üslubunu direk olarak kullandığı ve mektupları olduğu gibi esere eklediği söylenemez. Cebrā kendisine gelen mektupları kısaltarak eserinde kullanmış hatta bu durum eleştiri oklarına

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın *Şāriū'l-Emīrāt* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

hedef olmasına sebebiyet vermiştir. Diğer sanatçıları mektuplarını yayınlamaya teşvik ederken, kendisinin bu konuda tutucu davrandığı iddia edilmiştir.³³ Fakat böyle bir eleştiriye hak vermek pek mümkün görünmemektedir, sonuçta bir sanatçının özel hayatını ilgilendiren bazı ayrıntıları içeren mektuplarını açıklayıp açıklamama özgürlüğü vardır.

Sanatçının hayatında önemli yeri olan bir caddenin kitaba isim verışı, otobiyografide mekana atfedilen önemin en açık göstergesidir. Cebrā'nın mekanın boyutlarını, canlılığını dile getirme hususunda müthiş bir gücü olduğu fark edilir. Onun, Filistin'den Mısır yoluyla İngiltere'ye gidişinden, İngiltere'deki değişik bölgelere yaptığı gezilerinden, Fransa ve Amerika gezisinden, Bağdat'ın en işlek caddelerinden, edebiyatçıların ve gençlerin bir araya geldikleri mekanlardan, Bağdat'taki ilk zamanlarında kaldığı otel odası ve pansiyondan bahsederken bu gücünü başarıyla sergilediği görülür.

Mekan, *Şāriū'l-Emīrāt*'ta olayların geçtiği bir boyut olmanın ötesindedir. Sanatçı, mekanı hareket eden, olaylara katılan bir karakter kadar etkili kılmıştır. Mekan sessiz bir arka plan değil, adeta şahısların karakterlerine etki eden bir unsur haline gelmiştir.³⁴

Peki Cebrā, mekana neden bu kadar önem vermiştir? Bu sorunun cevabı, sanatçının hayatı içinde gizlidir. Fakirlik içinde geçen çocukluk ve ilk gençlik yılları boyunca sık sık değiştirdikleri kira evleri, geçici İngiltere ikameti, Kudüs'e döndükten sonra orada fazla kalamayıp sürgün hayatına başlaması, sürekli vatanına özlem duyarak Irak'ta yeni bir hayat kurmaya çalışması hatırlanacak olursa, yazarın mekanda istikrara bir türlü ulaşamadığı anlaşılır. Bir eve sahip olup yerleşmesi 1962 yılını bulmuştur. *Şāriū'l-Emīrāt*'ın paralel caddesinde bulunan bu ev, hem yürüyüş yapmasına müsait olan konumu, hem de ona sonunda aradığı istikrarı duyumsatan manevî havasıyla, hayatında ve sanatında gerçekten önemli bir yer tutmuştur.

Diyaloglar otobiyografiye hareket ve canlılık veren bir anlatım üslubu oluşturur. Cebrā'nın bu diyaloglarda kullandığı dil, şahısların sosyal ve kültürel statüleri uyarınca değişiklik gösterir. Eğitilmiş kişiler "fasih" dille konuşurken, halktan gelenler "ammice" kullanırlar. Diyolaglarda, Beytlahim'den bir kimsenin o yörenin lehçesiyle, (s.176) Mısırlının Mısır lehçesi (s.32, 34) ya da Iraklının Irak lehçesiyle konuştuğu fark edilir. Bununla birlikte halk lehçesi, yazarın birinci otobiyografisinde olduğu kadar sık kullanılmamıştır.

İç monolog az olmakla birlikte kullanılan tekniklerden biridir. *Şāriū'l-Emīrāt*'ta iç monoloğa örnek olarak şu cümleleri verebiliriz:

*"Müzik nerede? Geçen asırların müziği cehenneme gitsin.
Burada daha güçlü ve daha harika bir müzik var! Böyle dedim."* (s.148)³⁵

Eser boyunca zaman zaman yer verdiği dizelerin dışında, Cebrā, metnine iki de uzun şiir ekler. Bunlardan birincisi, eşi Lemīla öldükten sonra yazdığı, acısını ve ona olan özlemini dile getirdiği hazin şiirdir, (s.107-108) ikincisi ise öğrencisi için kaleme aldığı bir aşk şiiridir. (s.116-117) Ana metnine eklenen bu şiirler metinlerarasılık bağlamında değerlendirilebilir.

FATMA BETÜL HOŞGÖR

Yazar Shakespeare'in ünlü eseri Hamlet'ten bazı cümleleri de otobiyografisinde kullanarak metinlerarasılıktan faydalanır. (s.45-46)

Cebrā otobiyografisinde kimi zaman psikolojik tahlil üslûbuna da yer verir. Paris gezisinden sonra Bağdat'a dönüşünü, yıllar sonra adeta tekrar gözden geçirerek yorumlamakta ve Lemî'a ile olan ilişkisinin bu ayrılıkla sınıandığını söyleyerek, bu tatil sonunda hislerinden kesinlikle emin hale geldiğini ima etmektedir. (s.184)

Sonuç

Şārī'u'l-Emīrāt, Cebrā'nın sanatçı kişiliği hakkında önemli ipuçları verirken, ruhunun derinliklerinde yatan duygu ve düşünceleri, yaşadığı farklı sosyal ve fizikî çevreleri ortaya koyar. Yazarın, hayatının son döneminde olabildiğince içten davranarak, kişiliğini ve anılarını sergilemeye çalıştığı görülür. Bununla beraber çocukluğunun anlatıldığı ilk otobiyografideki açık anlatımın, gençlik döneminin anlatıldığı bu ikincide bir hayli gölgelendiği fark edilir. Nitekim eserde, gönül ilişkisi yaşadığı Arap hanım arkadaşlarının adları verilmez, aileyle ilgili bazı konular üstü kapalı geçilir, Müslüman olan Lemî'a ile evlenebilmek için din değiştiren Cebrā'nın bu dönemde yaşamış olması muhtemel duygusal ve ruhsal fırtınalar üzerinde hiç durulmaz. Özellikle de birinci otobiyografisi *el-Bi'ru'l-Ülā'*da anlatılanlardan, onun dindar bir Hristiyan çevrede büyüdüğü hatırlanacak olursa bu örtülü üslûp daha iyi anlaşılır. Yazar, eseri kaleme alırken elini kolunu bağlayan siyasî ve sosyal baskılardan, sakınca ve zorluklardan yakınmıştır. Cebrā gibi batılı modern düşünce ve edebî üslûpları benimsemiş bir sanatçının dahi, eserlerini modern bir anlayışla ortaya koymaya çalışmasına rağmen, otobiyografisinde batılı sanatçılar kadar açık sözlü olmadığı ortadadır. Bu durum ise, doğu kültürünün, düşünme biçimin, sosyal ve siyasî hayatının hatta edebiyat tarihinin çağdaş edebî esere yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

¹ George Gusdorf 1956'da yayımlanan "Conditions et limites de l'autobiographie" (Conditions and Limits of Autobiography 1980) adlı makalesinde, otobiyografinin Batı kültürünün bir ürünü olduğunu ve Batı dünyasında doğduğunu savunur. Gusdorf'a göre otobiyografi bu kültürel coğrafyanın dışında bulunmaz ve modern insana özgü sorunların kültürel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden Batı dünyasında dahi Ortaçağlarda bu türe rastlamak mümkün değildir. Bkz. Thomas Philipp, "The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture", *Poetics Today* 14: 3 (Fall 1993), s.576. Bu görüşe karşı çıkan Batılı araştırmacılar da çoktur. Söz gelimi, Susanne Enderwitz bu bağlamda el-Ğazālī, el-Şaīrānī, Usāme b. Munķīz, Huneyn b. İshāķ ve İbn Sīnā'yı hatırlatarak Gusdorf'a karşı bir duruş sergiler. Bununla birlikte otobiyografinin kelimenin tam anlamıyla burjuva toplumunda, bu toplumun bireyi ön plana çıkaran dünya görüşünün bir neticesi olarak ortaya çıktığını ifade edip, bir anlamda Gusdorf'a hak vermekten de kaçınmaz. Bkz. Susanne Enderwitz, "Public Role and Private Self", *Writing the Self-Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Ed. Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild, Saqi Books, London, 1998, s.76 vd.

² el-Ĥaīb el-Bağdādī'nin *Tārīhu Bağdād* adlı eserinde İbn İAbbās'a dayandırılan bu metinde, Selmān el-Fārisī kendi soyunu, babasının ona düşkünlüğünü, Mecusiliği bırakıp Hristiyan oluşunu, bir Hristiyan piskoposun kendisine yeni bir nebinin

MODERN ARAP EDEBİYATINDA OTOBİYOGRAFİYE BİR ÖRNEK
Cebrā İbrāhīm Cebrā'nın Şārīlu'l-Emīrāt Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

zamanına yetişeceğini müjdelediğini ve bu nebinin sıfatlarından bahsettiğini, bunun üzerine kendisinin son Peygamberi bulduğunu anlatır. Tehānī Ābdufettāh Şākīr, *es-Siretu'z-Zātiyye fi'l-Edebi'l-Ārabiyyi, Fedvā Tūkān ve Cebrā İbrāhīm Cebrā ve İhsān Ābbās Numūzecen*, Beyrut-Amman, 2002, s.38-39.

³ Hilary Kilpatrick, "Autobiography and Classical Arabic Literature", *Journal of Arabic Literature*, vol.22, 1991, s.2.

⁴ Ābduġlāzīz Şeref, *Edebu's-Sireti'z-Zātiyye*, I. Baskı, Mısır, 1992, s.39.

⁵ Abbasī halifesi Muġtaşım'ın danışmanlarından ve Mutezile öğretisinin bağlılarından biri olan Ahmed b. Ebī Duād'ın (ö. 240/854) anlattığı ve *Kitābu'l-Eġānī*'de yer alan anılarında, sadece bir nakledici olmadığı, olaylara bizzat katıldığı, aktör olduğu hatta kahraman rolü oynadığı görülür. Bunun ötesinde okuyucularının ya da belki dinleyicilerinin olayları yaşarkenki düşüncelerini gözlemlemelerini sağladığı fark edilir. Bkz. Kilpatrick, a.g.m., s.1-2. Kilpatrick, *Kitābu'l-Eġānī* ve diğer bazı eserlerin Arap otobiyografisi bilmesinin eksik bir parçasını tamamlayabileceği görülmüştür. Kilpatrick, a.g.m., s.3.

⁶ Bkz. Şākīr, a.g.e., s.40-45.

⁷ *Encyclopædia Britannica*, Volume 2, William Benton, Publisher, 1970, s.855.

⁸ Şeref, a.g.e., s.47.

⁹ Şukrī el-Mebhūt, *Siretu'l-Gāib Siretu'l-Āti-es-Siretu'z-Zātiyye fi Kitābi'l-Eyyām li Taħa Huseyn, Dāru'l-Cenūb li'n-Neşr*, Tunus, 1992, s.18-19.

¹⁰ *Interpreting the Self –Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Ed. Dwight F. Reynolds, Berkeley: University of California Press, 2001, s.28, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2c6004x0/>.

¹¹ Susanne Enderwitz, "Public Role and Private Self", *Writing the Self*, s.76.

¹² Şākīr, a.g.e., s.63.

¹³ *el-Mebhūt, a.g.e., s.26-27*.

¹⁴ el-Mebhūt, a.g.e., s.28; Enderwitz, a.g.m., s.76

¹⁵ Bkz. Cebrā İbrāhīm Cebrā, *el-Bi'ru'l-Ūlā-Fusūl min Sīre Zātiyye*, Riad er-Rayyes Books, I.Baskı, Londra, 1987.

¹⁶ Eserde Körfez savaşından bahsediliyor olması ve eserin 1994'te basılmış olması, Cebrā'nın bu çalışmayı 90'larda kaleme aldığı gösteriyor. İīsā Bullāta'ya 1993 yılının Kasım ayında yazdığı mektupta, son zamanlarda bu kitabı yazmakla meşgul olduğunu ifade eder. Bkz. Cebrā İbrāhīm Cebrā, *et-Tecrubetu'l-Cemīle - Resāil Cebrā İbrāhīm Cebrā ilā İīsā Bullāta*, I. Baskı, Amman-Beyrut, 2001, s.102.

¹⁷ Cebrā, *et-Tecrubetu'l-Cemīle*, s.102.

¹⁸ Bu dost Irak'taki *el-Aklām* dergisinin o yıllarda yayın yönetmeni olan Mācid es-Sāmerrāi'dir. Hatta daha sonra otobiyografiye *Şārīlu'l-Emīrāt* isminin verilmesini teklif eden de aynı kişidir. Bkz. Mācid es-Sāmerrāi, "Cebrā İbrāhīm Cebrā fi Şārīli'l-Emīrāt: Zemenu'z-Zākira ve Zemenu's-Şekāfe", *el-Aklām*, sayı:6, Bağdad, 1999, s.83'den naklen Hālīl Şukrī Heyyās, *Siretu Cebrā ez-Zātiyye fi'l-Bi'ru'l-Ūlā ve Şārīlu'l-Emīrāt, Menşūrāt İtiḥādi'l-Kuttābi'l-Ārab*, Şam, 2001, www.awu-dam.org/book/01/study01/103-h-s.book01-sd007.htm, (25.10.2003). Arkadaşı er-Rayyis'e yazdığı bir mektupta Cebrā bu eserin ilk dört bölümünü, ilk olarak Fuād Maḫar'ın *et-Tedāmun* adlı dergisinde yayımladığını, daha sonra bunları diğer dergilerin de neşrettiğini ve büyük bir ilgi gördüğünü belirtir. Bkz. Riyād Necib er-Rayyis, *Şelāşe Şulārā ve Şahaftī*, I. Baskı, Londra-Beyrut, 1996, s.162.

¹⁹ Cebrā İbrāhīm Cebrā, *Şārīlu'l-Emīrāt-Fusūl min Sīre Zātiyye*, II. Baskı, Beyrut, 1999, s.21. Bundan sonra parantez içinde sayfa numaraları verilerek yapılacak olan alıntı ve göndermeler eserin bu baskısına aittir.

- ²⁰ Heyyās, a.g.e., www.awu-dam.org/book/01/study01/103-h-s/book01-sd004.htm, (25.10.2003).
- ²¹ Cebrā İbrāhīm Cebrā, *Erā Kitāb Cemīl- Resāil Cebrā ilā Māhir Keyyālī 1981-1994*, Beyrut-Amman, 1996, s.86.
- ²² İbrāhīm el-Feyyūmī, *Dirāsāt fi'r-Rivāye ve'l-Ķiśṣati'l-Ķaśīra*, Amman, 1997, s.89; Ālī el-Fezzālī, *Cebrā İbrāhīm Cebrā- Dirāse fi Fennihi'l-Ķiśṣatī*, Amman, 1985, s.17.
- ²³ el-Feyyūmī, a.g.e., s.89.
- ²⁴ İbrāhīm Hālīl, *Cebrā İbrāhīm Cebrā-el-Edūbu'n-Nākid*, I. Baskı, Amman, 2001, s.98, 100, 101-102.
- ²⁵ Ābdulvāhid Lu'lue, "Şüretu Cebrā fi Şebābihī", *el-Adāb*, sayı:3-4, Mart-Nisan, Beyrut, 1998, s.51-52. Hatta Lu'lue, otobiyografinin gerçekçi bir romana dönüştüğünü iddia eder: "*Cebrā'nın en son yazdığı eser olan Şāriū'l-Emīrāt'ta otobiyografinin gerçekçi ve otobiyografik bir romana dönüştüğünü görürüz.*" Bkz. Lu'lue, a.g.m., s.52.
- ²⁶ el-Feyyūmī, a.g.e., s.100-101.
- ²⁷ el-Feyyūmī, a.g.e., s.101.
- ²⁸ Şākīr, a.g.e., s.265.
- ²⁹ Heyyās, a.g.e., www.awu-dam.org/book/01/study01/103-h-s/book01-sd024.htm, (25.10.2003).
- ³⁰ Cemīl Ferrān da Cebrā gibi 1948'de Bağdat'a çalışmaya gelmiş bir Filistinlidir. Burada Müslüman bir kıza aşık olur. Bkz. Cebrā İbrāhīm Cebrā, *Şayyādūn fi Şāriū' Dayyīk*, çev. Muhammed Āşfūr, III. Baskı, Beyrut, 1988.
- ³¹ Şākīr, a.g.e., s.284.
- ³² Heyyās, a.g.e., www.awu-dam.org/book/01/study01/103-h-s/book01-sd026.htm, (25.10.2003).
- ³³ el-Feyyūmī, a.g.e., s.109.
- ³⁴ Şākīr, a.g.e., s. 285. el-Feyyūmī, bu otobiyografide mekanın Cebrā'nın kişiliğinin değişik yönlerini birbirine bağladığını düşünür. Beytlahim ve Kudüs gibi Filistin'e ait mekanlar, uzak geçmişin, unutulmayan çocukluk yıllarının mekanlarıdır; Paris, resim sevgisinin ortaya çıkarıcı ve onu coşkulu bir mutluluğa sürükleyen şehirdir; denizine, birbirine vuran dalgalarına, adeta yağlı boya tablolarına benzeyen manzaralarına tutkun olduğu Beyrut ise onu dünyanın diğer bölgelerine bağlayan köprüsüdür. Bkz. el-Feyyūmī, a.g.e., s.106-107.
- ³⁵ Bu sözler, sanatçının, daha önceleri olduğu gibi İngilizce değil bu defa Arapça ilham gelmesi üzerine yazdığı beyitlerdeki müzik hakkında kendi kendine söylediği sözlerdir. Cebrā, *Şāriū'l-Emīrāt*, s.148.

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ
IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

Mehmet Yalar*

Özet: Bu çalışmada cahiliyenin, kavramsal ve tarihsel mahiyeti ışığında şiirinin sosyal arka planını gün yüzüne çıkarmak üzere, önce **cahiliye** terimi, kavram ve tarihsel süreç olarak irdelendikten sonra bunun ışığında dönemin sosyal arka planı ele alınmıştır. Kavramsal ve tarihsel mahiyeti bağlamında **cahiliye**, önce sözcük ve terim anlamları bakımından incelenmiş, ardından da somut veriler ve örneklemelerden hareketle, ayrıldığı tarihsel dönemleri üzerinde durulmuştur. Sosyal arka planı bağlamında ise, önce dönemin sosyal yapılanmasının özünü oluşturan kabile faktörü, ardından da sırayla kadının toplumsal konumu ve cahiliye şiirindeki yeri ile yoksulluk faktörü ve cahiliye şiirindeki yeri incelenerek her biri için belli başlı bazı örneklerle yer vermek suretiyle konu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Cahiliyye devri şiiri, sosyal arka plan, kabile faktörü, kadının sosyal durumu

**The Social Background of The Pre-Islamic Period's (Cahiliyye's) Poem
in the Light of its Conceptual and Historical Essence**

Abstract: This study is intended to spotlight the social background of the pre-islamic period's (Cahiliyye's) poem. For this purpose, first, the term Cahiliyye was examined both as a concept and as a historical period, and then the social background of the period was dealt with. In the context of its conceptual and historical essence, the term **Cahiliyye** was analyzed both in word and term meanings; and also judging from the concrete data and examples, its historical periods which was classified. As for the social background, first, tribe fact which constitutes the major characteristic of that period, and then successively, woman's social status and her place in Cahiliyye's poem, and destitution fact and its place in Cahiliyye's poem were analyzed, by providing illuminating examples.

Keywords: Pre-islamic period's (cahiliyye's) poem, tribe fact, social background, woman's social status.

* Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ İŞİĞİNDE ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

Şiir, her milletin olduğu gibi, Arapların da uzun bir geçmişe sahip olan tarihlerinde ilk ortaya koydukları çok boyutlu entelektüel ürünlerin başında gelmektedir. Sözü edilen entelektüel ürünün ortaya konuluşunda kuşkusuz toplumun yaşadığı tarihsel süreç ve bu süreçte sahip olduğu sosyal yapı, belirleyici bir nitelik taşır. İşte bu olgudan hareketle, Arap cahiliye şiirinin dayandığı sosyal arka planın derli toplu bir şekilde ortaya konulmasının, bu şiire daha isabetli bir perspektiften bakmayı, dolayısıyla onu daha sağlıklı anlayıp değerlendirmeyi mümkün kılacağı kanısına varılmış ve konu bir makale hacminde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda önce *cahiliye* kavramı ile ilgili görüşler ve dönemlere özetle yer verildikten sonra, dönemin hayat telakkisi; başlıca sosyal kurumlar olan kabileler ve kabileler arası dostane ve hasmane ilişkiler, kadının toplumsal konumu ve yoksulluk gibi hususların, etki faktörü ve konu olarak şiire olan yansımaları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Böylece çalışma, cahiliyenin kavramsal ve tarihsel mahiyeti ile bu tarihsel sürecin sosyal arka planının, aynı sürecin şiirindeki tezahürleri şeklinde iki alt başlıktan oluşmuş bulunmaktadır.

I- CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ

A) Cahiliye Kavramı

Gerek konumuz olan döneme *cahiliye* adının verilmiş olmasının nedenini yeterince vuzuha kavuşturabilmek, gerekse de bu adlandırmanın, damgasını vurduğu ve arka planını konu olarak seçtiğimiz devrin sosyal yapısıyla ne ölçüde uyumlu olduğunu ortaya koyabilmek için *cahiliye* sözcüğünün, hem sözlük hem de Arap edebiyatı tarihinin terminolojisi açısından irdelenmesi gerekir.

1. Sözlük Bakımından

Cahiliye lafzı, etimolojisi bakımından Arapça **c-h-l** kök harflerinden oluşan جهل (cehl) ve جهالة (cehalet) şeklindeki tabii mastardan türetilen sınaî - yapma- bir mastar olup tabii mastarın ifade ettiği sözlük anlamların her birini yaşama durumu demektir. Adı geçen iki mastarın ise birlikte kullanıldıkları cer harfi ve içinde yer aldıkları cümlenin bağlamına göre sözlük bakımından birden fazla anlam ifade ettiği görülmektedir. Bu anlamlara oluştukları kullanım biçimlerine göre Arapça örnekleriyle birlikte yer vermek yararlı olacaktır:

a) bilgisizlik¹

Bu, konumuz olan mastarların en yaygın anlamı olup örneklerinden biri şöyledir:

بِالشَّكِّ جَهْلًا³ “*Falanca, o şeyi bilmedi.*” Bu arada: كَفَى كُفَى² “*Kuşku bilgisizlik olarak yeter*” şeklindeki Arap atasözü de, bu anlamı teyit eder mahiyettedir.

b) Kabalık ve akılsızlık

Örneğin, جَهْلًا عَلَى غَيْرِهِ⁴ “*Başkasına karşı kabalık ve akılsızlık yaptı*” denir.

MEHMET YALAR

c) Haksızlık

Bu anlam şu ifadeyle dile getirilir : جَوْلَ حَقُّ فُلَانٍ ٥ “Falancanın hakkını zayı etti.”

d) Yanlışlık

Muallaka sahiplerinden ‘Amr b. Kulsûm et-Tağlebî (ö.600)’nin, Muallaka’sında yer alan şu beyti, **cehl** kelimesinin yanlışlık anlamında kullanıldığını göstermektedir:

أَلَا لَا يَجْهَلُنُّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ⁶

Uyarıyorum, hiç kimse bize karşı yanlışlık yapmasın

Yoksa biz de, yanlış yapanların yanlışının daha büyüğünü yaparız

e) Tencere şiddetle kaynamak

Zemahşerî, Arapların bu anlamı ifade etmek üzere: جَهَلَتِ الْقِدْرُ “Tencere şiddetle kaynadı” dediklerini kaydetmektedir.⁷

Râgib el-İsfehânî (502/1108) ise **cehl** mastarına, **cahiliye** kelimesinin terminolojik anlamına da ışık tutacak şu üç anlamı yüklemektedir⁸:

- Kelimenin asıl anlamı olan bilgiden yoksunluk
- Bir şeye olduğundan farklı inanmak
- Bir şeyi olması gerekenden farklı uygulamak

Bu anlamlar göz önüne alındığında **cahiliye** sözcüğü, sözlük bakımından bağlamlarına uygun olarak bunlardan her birini yaşama durumu anlamına gelmiş olur.

2. Terim Olarak

Arapların tarihte ortaya çıkışlarından miladi 622’de gerçekleşen hicret olayına kadar geçen İslam öncesi tarihleri, Kur’an’da **cahiliye** olarak adlandırılmıştır.⁹ Kur’an’daki bu adlandırmanın nedeni ve terminolojik anlamları konusunda ise, ilim adamları ve tarihçiler arasında şu farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir:

a) O dönemde putperestlik ve bilgisizliğin yaygın oluşu

b) O dönemde kabileler arasında düşmanlıklar ve kanlı olayların yaygın oluşu¹⁰

c) Bilginin zıddı olan cehalet demek olmayıp Allah’ın yasakladığı intikam, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek ve İslam’a aykırı benzeri insanlık ve ahlak dışı davranışların yaygın oluşu.¹¹

d) İslam’dan önce Arap ülkelerinde yaşanan putperestlik¹²

e) İnançlar ve değerler manzumesinde yer alan hatalı durumlar.¹³

f) Allah’ın emrettiği şekilde hidayete ermeyi reddeden psikolojik durum ve Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyi reddeden sistematik durum¹⁴

Vakıa, **cahiliye** tabirinin yer aldığı ayetlere bakıldığında da bu tabire yüklenen anlamın, mahza bilgisizlikten ziyade inanç ve değerlerle ilgili çarpıklıklar olduğu söylenebilir. Ancak dönemin temel niteliklerini ve

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

muhtemel bütün anlamlarını kapsamayı açısından, *cahiliye* adlandırmasının nedenini bu görüşlerin toplamında aramak daha uygun olsa gerektir.

B) Tarihsel Süreci Oluşturan Dönemler

Sebeb ne olursa olsun, önce Kur'an'da yer alan ve daha sonra hem genel Arap tarihi hem de Arap edebiyatı tarihi açısından kavramsal bir nitelik kazanan *cahiliye* tabiri, İslam öncesi Arap tarihinin adı olarak genel bir kabule mahzar olmuş gözükmemekte ve mahiyeti itibarıyla iki döneme ayrılmış bulunmaktadır:

1. Birinci Cahiliye

Konuyla ilgili gerek klasik gerekse de çağdaş araştırmalara bakıldığında bu dönemin, tarih öncesi evreden başladığı ve miladi beşinci yüz yıl başlarına kadar devam ettiği şeklinde yaygın bir kanının mevcut olduğu görülmektedir. Dönemin en önemli özelliği ise, genelde edebi ürünleri, özelde de şiiri ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanamamasıdır. Ancak bu durum, söz konusu dönemde hiçbir şiirin söylenmediği anlamına gelmemektedir. Zira ikinci cahiliye dönemine ait oldukları kabul edilen şiir örneklerinin hem biçim hem de içerik bakımından gayet mükemmel oluşlarından, bu seviyeye gelinceye dek birinci cahiliye döneminde ortaya konulmuş olması gereken, ancak ulaşılamayan ara örneklerle bir evrimleşme sürecinden geçtikleri tahmin edilebilir. Nitekim ünlü İtalyan müsteşrik ve Arap edebiyatı tarihçisi Carlo Nallino (1872-1938)'ya göre de, Câhız (255/869) ve benzeri eski Arap alimlerinin, Arap şiirinin başlangıcının İslam'ın gelişinden en fazla 150 ila 200 yıl önceye kadar gidebileceği şeklindeki tezlerinin de, ancak olgunlaşmış mevcut örneklerden hareketle değerlendirilmesi halinde isabetli kabul edilebilecektir.¹⁵ Ne var ki, Şevkî Dayf (1910-2005)'ın da dediği gibi, Arap şiirinin, birinci cahiliye dönemindeki şeklini alıncaya kadar geçirdiği aşamalar karanlık olup yegane nedeni, bu aşamaları tasvir edecek olan şiir örneklerinin elde bulunmamasıdır.¹⁶

Bu döneme ait olarak varlığından söz edilen en önemli yazılı örneğin, Lübnan'daki Dürzü Dağı'nın doğusunda Romalılara ait bir sarayın adı olan *Nemâre*'de, devlet sahibi Arap hanedanlarından Lahmîlerin İmruulkays b. 'Amr el-Lahmî adındaki ünlü hükümdarlarının mezarı başına miladi 328 yılında dikilen ve dili Arapçanın eski Adnanice lehçesinden ibaret olan anıt kitabe olduğu ileri sürülmüştür.¹⁷ Nabatî yazıyla yazılan ve Curcî Zeydân'ın saptamasına göre Aramca bir ton taşıyan bu kitabenin, yazıldığı döneme ait :

- 1- تى نفس مر القيس بن عمرو ملك العرب كلّه ذ و اسر التاج
- 2- و ملك الأسدین و نزر و ملوكهم و هرب مذحجو عكدی و جاء
- 3- یزجو فی جبج نجران مدینه شمر و ملك معدو و نزل بنیه
- 4- الشعوب و وکله لفرس و لروم فلم یبلغ ملك مبلغه
- 5- عكدی هلك سنة 223 يوم 17 بكسلول بلسعد نو ولده

şeklindeki beş satırlık asıl Arapçasının günümüz Arapçasına uyarlanmış şekli satır satır ve aynı sırayla şöyledir:

- 1- هذا قبر امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذى تقلد التاج

MEHMET YALAR

- 2- و أخضع قبيلتي أسد و نزار و ملوكهم و هزم مذحج إلى اليوم و قاد
- 3- الظفر إلى إسوار نجران مدينة شمر و أخضع معدًا و استعمل بنيه
- 4- على القبائل و أنابهم عنه لدى الفرس و الروم فلم يبلغ ملك مبلغه
- 5- إلى اليوم . تُوْفِّي سنة 223 في يوم 17 أيلول وُفِّقَ بنوه للسعادة¹⁸

“1- *Bu, bütün Arapların hükümdarı olup taç giyen İmruulkays b. ‘Amr’in mezarıdır.*

2- *Ve bu güne dek Esed ve Nizâr kabilelerini ve hükümdarlarını emir altına aldı, Mezhac’ı yendi ve sürdü*

3- *Zaferi Şemer şehri olan Negrân’ın surlarına doğru, aldı emir altına Mu‘add’ı ve başına geçirdi oğullarını*

4- *Kabilelerin ve yerine temsilci kıldı onları Pers ve Romalılar nezdinde, ulaşmadı hiçbir hükümdar onun seviyesine*

5- *Bu güne kadar, öldü 17 Eylül 223 senesinde, muvaffak olsun çocukları mutluluğa!”*

Kitabede gösterilen tarih, miladi 105 yılında Romalıların yönetimine geçen Havran’ın başkenti Busra’ya nisbetle Busravî adı verilen ve aynı yıl başlayan takvime göredir. Bu itibarla söz konusu tarihe 105 eklendiğinde hükümdarın öldüğü tarih olan miladi 328 ortaya çıkmaktadır. Bu arada kitabenin konusu olan İmruulkays ile ünlü muallaka sahibi İmruulkays’in ayrı kişiler olduklarını hatırlatmak gerekir.

2. İkinci Cahiliye

Arapların, dil, din, edebiyat, ahlak, sosyal yaşam vesaire yönlerden birinci cahiliye Araplarından farklılaştıkları bu dönemde, şiiri kıvamlı hale getirdiğine, hatta ilk düzenli şiirler söylediğine inanıldığı için *Muhelhil* lakabıyla ünlü olan ‘Adî b. Rabî’a et-Tağlebî (ö.531)’nin, ardından da bu zatın yeğeni olan ünlü muallaka sahibi İmruulkays (ö.538) ve benzerlerinin ortaya koydukları örneklerle hem biçim hem de içerik bakımından iyice olgunlaşan şiir, dönemin sosyal yapılanmasının yansıtıcısı olarak değerlendirilmek durumundadır. Bu nedenle olsa gerektir ki şiir, Arapların bütün bilgilerini içine alan, bunların korunmasını sağlayan, sürekli başvurup yararlandıkları merci, daha özet bir ifadeyle “*Arapların bilgi ve kültür hazinesi*” anlamında olmak üzere *Dîvânu’l-‘Arab* olarak adlandırılmıştır.¹⁹

Kanaatimizce Ebû Hilâl el-‘Askerî (395/1005)’nin şu sözleri, bu durumu en güzel şekilde dile getiren izahların başında gelmektedir:

“*Sen, Arapların neseplerini, tarihlerini, önemli günlerini ve olaylarını ancak şiirlerinin genelinden öğrenebilirsin. Bu itibarla şiir, Arapların divanı, akli ürünlerinin hazinesi, edebiyatlarının kaynağı ve ilimlerinin deposudur.*”²⁰

Nitekim günümüzde bilimsel metotlarla yapılan bir istatistik çalışmanın verilerine göre, sadece konumuz olan ve maksimum üç asırlık bir süreyle sınırlı tutulan ikinci cahiliye dönemine ait olarak saptanabilen şair sayısı, ne Nallino’nun ileri sürdüğü gibi²¹ 80’nin biraz üzerinde ne de Curcî Zeydân’ın

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

kaydettiği gibi²² 125'tir. Aksine bu döneme ait şair sayısı 312, şiir sayısı 1882, bu şiirlerin kapsadığı beyit sayısı ise 16954 kadardır.²³

Ancak kaynaklarda konuyla ilgili olarak yer verilen rakamsal bilgiler, sayının söz konusu istatistikte yer alan meblağın da üzerinde olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, Hamâse sahibi Ebû Temmâm (231/806)'ın cihiliye şiirinden kasîde ve maktûalar dışında kalan, recez vezninde söylendiği için urcûze adı verilen 14 bin şiir,²⁴ aynı zamanda bu dönem şiirinin en büyük ravisi olarak kabul edilen Hammâd er-Râviye (156/773)'nin 27 bin kasîde,²⁵ Asma'î (216/831)'nin ise on altı bin urcûze²⁶ ezbere bildikleri rivayet edilmiştir. Hatta daha da ileri gidilerek Ebû Damdam adlı ravinin, hepsinin adı 'Amr olan seksen veya yüz kadar şairden şiirler rivayet ettiği kaydedilmiştir.²⁷

Bu tablo, kimi araştırmacıların da dikkat çektikleri gibi, ilk bakışta abartılı gözükmeyle birlikte,²⁸ aynı zamanda genel tarihi sürecin uzunluğuna kıyasla, ait olduğu kabul edilen zamanın bir hayli kısa olması dikkate alındığında şiirin, cahiliye Arap toplumundaki yaygınlığını²⁹ ve üstlendiği işlevin büyüklüğünü gözler önüne sermektedir.

II- CAHİLİYE ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

Cahiliye şiirinin sosyal arka planı kapsamında bu dönemde şu sosyal faktörlerin öne çıktığı görülmektedir:

A- Kabileye Dayalı Sosyal Yapı ve Cahiliye Şiirindeki Yeri

Arap toplumunun sosyal yapılanması, yaşanan sürecin sosyolojik niteliğine bağlı olarak birinci cahiliye döneminden itibaren kabile esaslı üzerine şekillenmiş ve bu yapı, şiirle iç içe bir durum ortaya çıkarmıştır. O kadar ki, Curcî Zeydân (...-1914)'ın da isabetle dikkat çektiği gibi, daha Abbasiler döneminde kabile-şiir ilişkisi çerçevesinde İbnu Sellâm (232/847) ve İbnu Kuteybe (272/889) ve İbnu Reşîk (456/1063) gibi önde gelen şiir araştırmacıları ve tenkitçileri tarafından yapılan değerlendirmelerde cahiliye şiirinin her defasında ayrı bir kabilede güç kazandığı ileri sürülmüştür. Bu değerlendirmeye göre cahiliye şiiri, önce Rabîa kabilesinde güçlü iken daha sonra sırayla Kays ve Temîm kabilelerinde güçlenerek pek çok şairin yetişmesine kaynaklık etmiştir.³⁰ El-Câhız (255/869) da, kabilelerin cahiliye şiirindeki yeri ve bu bakımdan sahip oldukları farklılıklar üzerinde durarak bu durumun alınan gıda, refah düzeyi veya zenginlikle değil, fakat yaratılıştan sahip olunan yetenekle izah edilebileceğini ileri sürmüştür.³¹

Şevkî Dayf (1910-2005) ise, şiir ve şair sayısı bakımından kabileler arasında farklılıklar olduğunu kabul etmekle bunun, üç kabileyle sınırlanacak ölçüde dar bir çerçevede ele alınmasının isabetli olmayacağını savunmaktadır. Ancak kendisi de, *el-Agânî*, *el-Mufaddaliyyât* ve *el-Asma'ıyyât*'ı referans göstererek Mudarî kabilelerin cahiliye şiirindeki paylarının Rabîa ve Kahtânî kabilelerin paylarından çok daha fazla olduğunu, kuşku götürmez bir gerçek olarak göstermektedir. Bu bağlamda Irak'a yerleşen kabileler, salt çoğunlukları itibarıyla Mudarî olduklarından şiirde Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e yerleşen ve büyük bölümü Kahtanî olan kabilerden üstün görülmüşlerdir.³²

MEHMET YALAR

Kabile faktörünün cahiliye şiirindeki rolüne daha geniş bir perspektiften bakıldığında çok eski devirlerden itibaren bu konunun ayrıntıları üzerinde durulduğu ve hemen her kabilenin şairlerini, şiirlerini ve diğer sosyokültürel birikimlerini kapsayan kendine özgü bir şiir divanının olduğu bilgisine yer verilerek uzun uzadıya tartışıldığı gözlenmektedir.³³ Bu bağlamda el-Âmidî (370/981), ravileri ve derleyicilerinden söz etmeksizin altmış kabilenin divanını zikretmiş, İbnu'n-Nedîm (385/995) ise, *el-Fihrist* adlı ünlü eserinde yirmi sekiz kabilenin divanından söz ederken derleyenlerinin adına da yer vermiş bulunmaktadır.³⁴ Ancak kabile divanlarının belirtilen bu sayılardan fazla olduğu anlaşılmaktadır. Zira yine *el-Fihrist*'te yer alan bilgiye göre, Ebû 'Amr eş-Şeybânî (206/821), her biri müstakil bir divandan ibaret olmak üzere, seksen küsur kabilenin şiirlerini derlemiştir.³⁵

Bu arada söz konusu kabile divanları, ana hatlarıyla, cahiliye şiirinin sosyal arka planına ışık tutan şu üç maddeyi içermektedir:

a) Kabile şairlerinin şiirleri

Bu kapsamda her kabiledede yetişen şairlere ve her şaire ait farklı sayıdaki şiirlere yer verilerek kabilenin, şair ve şiir kapasitesi bakımından hangi seviyede olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

b) Kabilenin yaşadığı olaylar, kıssalar ve kendisine ait atasözleri ile deyimler. Bu hususlara yer verilmesinin nedeni ise, şiirde değinilen bir tarihi olayı açıklamak, şiirin yazılmasına vesile olan münasebeti dile getirmek veya şiirdeki herhangi bir beytin açıklanmasına katkıda bulunmak şeklindeki sosyal arka planı izah edici amaçlarla açıklanabilir.

c) Kabilenin soyu. Soyun zikredilmesi de, tıpkı ikinci maddedeki hususlar gibi, şiirin sosyal ve kültürel arka planını izah etmeye yönelik olmuştur.³⁶

Bu yönüyle söz konusu şiir divanları, birer şiir antolojisi olmalarının yanı sıra, aynı zamanda her kabilenin, şiirinde dile getirilen sosyal birikiminin birer fezlekesi durumundadır.

Böylece cahiliye şiirinin gücü ve seviyesinin, büyük ölçüde kabile merkezli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kabile-şiir içiçeliğinin nedeni üzerinde de durmak yararlı olacaktır. Kabile yapılanmasında Arap insanının yegane hayat güvencesi, genellikle kabilesiyle olan kan birliğine dayalı aidiyet bağından ibarettir. Zaman zaman kabileler arasında bir takım ittifaklar kurulmakla birlikte temelde her kabile, diğer kabilelerin muhtemel maddi ve ma'nevi baskıları karşısında kendini savunabilecek güce şiddetle ihtiyaç duymaktadır. İşte bu denli ihtiyaç duyduğu gücün ana unsurlarından biri de, sahip olduğu cömertlik, kahramanlık, fedakarlık, dürüstlük gibi meziyetleri dile getirecek, diğer kabilelerin övünmelerini etkisiz kılacak, böylece sağlayacağı psikolojik etkiyle kendisine itibar kazandıracak olan şiirdir. Bir bakıma şiir, cahiliye toplumu için arşiv, enformasyon ve propaganda işlevi görmektedir. Bu sınırsız misyonundan ötürü kabilenin manevi önderi durumundaki cahiliye şairi, sanatını icra ederken salt objektif ve realist bir sanatsal ürün ortaya koymakla yetinememekte, aksine sanatını her şeyden önce kendisi için bir övünç, kabilesi için de onur ve güç vesilesi olarak hizmete sunmaktadır. Bu kapsamda karşı tarafa eleştiri okları yöneltirken

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

şürin hiciv sanatı, kabilesiyle övünürken *övünç sanatı*, kabilesinin reisini veya bir kahramanını överken de *övgü sanatı* ortaya çıkmış olmaktadır.³⁷

Bu tezahürün çarpıcı somut örneklerinden biri, Hıra hükümdarı ‘Amr b. Hind (ö.570)’in huzurunda, ikisi de muallaka sahibi olan Hâris b. Hillize (ö.570) el-Bekrî ve ‘Amr b. Kulsûm (ö.584) et-Tağlebî’nin, cahiliye şiirinin şaheserlerinden sayılan muallakalarını söylemelerini sağlayan şiddetli atışmalarıdır.³⁸ Bu olayda, ‘Amr hem hükümdarı hem de Hâris’in kabilesini, gücünü ve büyüklüğünü övdüğü kendi kabilesine karşı düşmanlık yapmamaları konusunda onurlu, gururlu ve kararlı bir eda ile uyarırken Hâris, rakibinin övünç ve kahramanlık ifadelerini aşırı bularak öfkelenmiş ve kabilesini düşmanların yönelttikleri ithamlara karşı savunmaya çalışmıştır.³⁹ ‘Amr ve Hâris’in bu atışmada söyledikleri şiirlerinden bazı örnekler sırayla şöyledir:

أبا هندٍ فلا تعجل علينا
و أنظرنا نُخَبِّرُكَ اليقيناً
بأننا نُورِدُ الرّاياتِ بيضا
و نُصدِرُهُنَّ حُمْراً قد رَوينا
و أيام لنا غرّاً طوالٍ
عصينا الملكَ فيها أن ردينا
بأيّ مشيئة عمرو بن هندٍ
تطيع بنا الوشاةَ و تزدرينا
تهدّدنا و أو عِدنا رويداً
متى كئنا لأمك مفتونيناً⁴⁰

Ey Ebâ Hind, aceleci davranma bize karşı

Bize zaman tanı ki, anlatalım sana gerçeğimizi

Şöyle ki biz savaşa beyaz olarak taşıdığımız bayrakları

Düşman kanyıyla doyasıya kızarmış olarak geri getiririz

Nice uzun süreli ünlü savaşlarımız var ki

Hükümdara başkaldırmışız boyun eğmemek için

Hangi iradeyle ey Hind’in oğlu ‘Amr

Aleyhimizde laf taşıyanları dinliyor ve küçümsüyorsun bizi

Yavaş ol, bize tehdit ve uyarılar savurmada

Ne zaman annenin hizmetçileri olduk

أبيها النّاطق المرّ قيشٌ عَنّا
لا تخَلنا على غرائك إننا
أبيها النّاطق المبلّغ عَنّا
مَنْ لنا عنده من الخير أيا
عند عمرو و هل لذاك بقاء
قبل ما قدّ وشى بنا الأعداء
عند عمرو و هل لذاك انتهاء
تُ ثلاث في كلهنّ القضاء⁴¹

Ey hakkımızda yalan yanlış konuşan kişi

Amr’in yanında, bunun kalıcılığı var mı?

Amr’ı tahrik ederken sanma ki bizi

Daha önce düşmanlar jurnal etmedi

Ey hakkımızda haber veren

Amr’in yanında, yok mu bunun bir sonu

Amr’in elinde iyiliğimizi gösteren delillerden

MEHMET YALAR

Üç tanesi vardır ki, hepsi lehimize hüküm sağlar

Ayrıca, cahiliye Arap'ı, kendisine eşit olana değil, sadece kendisinden güçlü olana bağlılık gösterir. Bu nedenle, kabilenin reisi olacak kişide bir takım saygın niteliklerin bulunması gerekir ki, başlıcaları zenginlik, cömertlik, hoşgörü, kahramanlık ve söz ustalığı gelmektedir.⁴² Kabile reisinde aranan ve her kabilede reisliğin sık sık el değiştirmesinde önemli rol oynayan bu niteliklerin taşıdığı önemin nedenini, kabileler arasındaki temel ilişkinin düşmanlık ilişkisi olmasında aramak gerekir. Nitekim bu nedenle savaşlar, hem kabilelerin hem de bireylerin hayatında en geniş yeri işgal etmiştir. Örneğin, Hicazlılar Yemenlilere şiddetle düşmanlık yaparken Temim ve Bekir b. Vâil kabilelerinin yanı sıra, Gatafân ve Hevâzin kabileleri arasında da neredeyse kesintisiz savaşlar meydana gelmiştir. İranlıların güdümündeki Hîre Emirliği ile Romalılara bağlı Gassân Emirliği arasındaki savaşlar ise, kuşaktan kuşağa tevarüs edilecek ölçüde geleneksel bir hal almıştır. Bu tablo, cahiliye şiirinin, savaş olaylarının anlatılması, intikam ve zaferle övünmek, başı dik durmak, güç gösterisi, onura düşkünlük, candan ve maldan fedakarlıkta bulunmak gibi konuların yanı sıra, mızrak, ok, kalkan, zırhlı yelek ve kılıç gibi savaş aletlerini dile getiren ifadelerle dolup taşmasına yol açmıştır.⁴³

Söz konusu savaşların kötü sonuçlarını dile getiren ve barışa çağrıda bulunan cahiliye şiirinin en güzel örneğini Zuheyr b. Ebî Sulmâ (530-627)'nin Muallaka'sınının 16 ila 47. beyitleri arasında bulmak mümkündür.⁴⁴

B- Kadının Sosyal Konumu ve Şiirdeki Yeri

Kadının Cahiliye Arap toplumundaki yerini irdelerken konuya hem sosyal yaşamdaki rolü hem de cahiliye şiiriyle olan tematik ilişkisi açısından bakmak gerekir.

1. Sosyal Yaşamdaki Rolü

Sosyal yaşamdaki rolü bakımından kadın, birinci derecede çocuk doğurma ve bu yolla aileye ve kabileye güç katmanın ve soyu sürdürmenin aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, alınacak kadının doğurganlığı ve doğuracağı çocukların erkek olması, ailenin oluşumu ve bekası için, cahiliye Arap'ının vazgeçemediği temel iki koşul olarak kabul edilmiştir. Nitekim çocuk doğurmamak, boşanmanın birinci nedeni iken doğan çocuğun kız olması da uğursuzluk sayılmış ve çocuğun diri diri toprağa gömülmesine yol açmıştır. Bu bağlamda kadının sahip olduğu hakların başında evleneceği kişiyi seçme hakkı gelmektedir. Boşama hakkı ise, nikah akdinde bunu şart koşmuş olmasıyla sınırlı tutulmuştur.⁴⁵ Öte yandan bu toplumda kadın-erkek birlikteliğinin günümüzde bilinen evlilik bağı dışında kalan bazı şekilleri olduğu da anlaşılmaktadır ki, başlıcaları şöyle özetlenebilir⁴⁶:

1) Kadının savaş ganimeti olarak alınması

Bu, kabileler arası savaşlarda galip gelen tarafa mensup erkeklerin diğer taraftan ele geçirdiği kadın ve kızlarla birlikte yaşamaları şeklinde olmuştur.

2) Cariye olarak satın alınması

3) Geçici evlilik

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

Mut'a adı verilen ve geçici bir süreyle sınırlı tutulan bu birliktelik, İslamî dönemde de belli bir süre meşru sayıldıktan sonra yasaklanmıştır.

4) *Anlaşmaya bağlı olarak kadının aynı anda en fazla dokuz erkekle birlikte olması*

Bu birliktelikte kadının rızası şart olduğu gibi, doğacak çocuğun hangi erkeğe ait olduğuna da kadın karar verir.

5) *Karı değişimi*

Bu, iki evli erkeğin, kendi rızalarıyla karılarını karşılıklı olarak değiştirmeleri demektir.

6) *Kız değişimi*

Bu durum, iki erkekten her birinin, karşılıklı değiş tokuş yaparak diğzerinin kızını almasıyla gerçekleşir.

7) *Dost hayatı*

8) *Evli bir erkeğin, karısından liderlik, kahramanlık ve cömertlik gibi vasıflardan birine sahip bir erkekle birlikte olup kendisinden çocuk doğurmasını istemesiyle gerçekleşen birliktelik*

9) *Ölen bir kimsenin erkek çocuklarının üvey anneleriyle kurdukları birliktelik*

10) *Hayat kadınlarıyla yaşanan birliktelik*

Cahiliye kadının önemli sosyal işlevlerinden biri de, savaflara katılarak erkekleri sabırlı olmaya teşvik etmesi, kaçmalarını engellemesi, yaralıları tedavi etmesi, su taşıması, ve atların bakımını yapmasıdır. Bu durum, Amr b. Kulsûm'un Muallaka'sındaki bir beytine şöyle yansımıştır:

بِقَاتِنَ جِيَادَنَا وَيَقَلَّلَ لِسْتِنَمُ بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْتَعُونَا⁴⁷

Bakımını yaparlar atlarımızın ve şöyle derler:

Kocalarımız değilsiniz, eğer bizi korumazsanız

Bazıları da cesaret, güzel konuşma, şairlik, uzak görüşlülük, hikmet ve geleceğe dönük öngörülerıyla tanınmışlardır. Buna rağmen cahiliye toplumunda genel olarak kadınlar, erkeklerce hor görülmüş, dünyaya gelişleri uğursuz sayılmış, ahlakları bakımından kötü zan altında tutularak sadakatsiz, dolandırıcı ve entrikacı olmakla itham edilmişlerdir.⁴⁸

2. Cahiliye Şiirindeki Yeri

Cahiliye şiirinin temalarıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı tasniflere yer verilmekle birlikte⁴⁹, kadın unsurunun bu temaların başında yer aldığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığına rastlanmamaktadır.⁵⁰ O kadar ki, neredeyse her kaside, kadını anmaya ve ona karşı beslenen aşk ve özlem duygularına ilişkin sözlerle başlamakta veya devam etmektedir.⁵¹ Cahiliye şiirinde kadın, genellikle aşk ve cinsellik iç güdülerıyla ele alınmakla birlikte bazen bir takım meziyetleriyle de anılabilmektedir. Bu arada kadına duyulan aşk ve cinsel arzuyu konu alan ve *gazel* adı verilen şiir, temiz ve erotik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

MEHMET YALAR

Bu bağlamda çoğunlukla bedevi şairlerin söyledikleri temiz gazelerde konu edilen kadının vücut tasvirlerine yer verilmemekte, kendisiyle bir takım cinsel maceraların yaşandığından söz edilmemekte, hatta bazen adı da göz ardı edilerek sadece ona karşı beslenen sevgi duyguları ve kavuşma özlemi dile getirilmekte, birlikte geçirilen zamanlar, mekânlar ve hatıralar anlatılmaktadır. Bu türün en güzel örneği, altıncı Muallaka'nın sahibi Antera (ö.601)'nin aşık olduğu, ancak başka biriyle evlenen amcasının kızı 'Able'yi konu alan Muallakası'nın başlangıcındaki beyitlerde görülmektedir ki, bazıları şöyledir:

يا دارَ عِبْلةَ بالجَواءِ تكلِّمي
وَعِمي صباحا دارَ عِبلَةَ واسألِمي
فوقفتُ فيها ناقتي و كأنَّها
فَدَنْ لَأَقْضِي حاجةَ المُتلَوِّمِ
حَيِّيتُ من طَلَلٍ تَقَادِمَ عَهْدُ هُ
أَقْتوى وَ أَقْتَرَ بَعْدَ أَمِّ الهَيْتِمِ⁵²

Konuş ey Able'nin Cevâ'daki evi

İyi sabahlar, huzurlu ol ey Able'nin evi

Bağladım onda saray gibi devemi

Karşulamak için özlem çeken insanın ihtiyacını

Selam sana ey Ummu Heysem (Able)'den sonra

Eskimiş ve ıssızlaşmış harabe

Gazelin erotik türüne ise daha çok kentli şairlerin şiirlerinde rastlanmaktadır. Bu türde kadının vücut yapısından, yapılan benzetme ve tasvirlerle detaylı bir biçimde söz edilmekte ve yaşanan cinsel serüvenler anlatılabilmektedir. Ancak ilginçtir ki, bu kapsamda şiire konu edilenler daha çok evli kadınlardan seçilmektedir. O kadar ki, bakire sevgilisinden adıyla söz eden şair, sevgiliyle evlenmekten alıkonulur ve kabileden kovulurdu. Bu nedenle şairler, bu tür sevgililerine isimleriyle hitap etmek istediklerinde kendileri için çocuk sahibi evli kadınlara özgü lakaplar uydurarak hitap ederlerdi. Yanı sıra bedevi şairler, daha çok kolay yoldan ulaşılabilen kadınları tercih ederlerken kentli cahiliye şairleri, ulaşılması zor\ evli ve koruma altındaki kadınlarla ilişki kurma yolunda serüven yaşamaktan hoşlanırlardı.⁵³

Bu türün önde gelen isimleri, daha önce de adından söz edilen Muhelhil, bir prens olan İmruulkays ve gerçek bir saray şairi olan Nâbiğa ez-Zubyânî (ö.604) olup⁵⁴ en tipik örnekleri de İmruulkays'in Muallaka'sında yer alan şu beyitlerinde görülmektedir:

فقلتُ لها سيري و أرخي زِمَامَه
ولا تُبْعِدِينِي مِن جَنَائِكَ الْمُعْتَلِ
فَمِتَالِكَ حُبِّي قَدِ طَرَقَتْ و مُرْضِعِ
فَالْكَهْنِيُّهَا عَن ذِي تَمَانِمَ مُخَوِّلِ
إِذَا مَا بَكَى مِن خَلْقِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ
بِثِيقٍ وَ تَحْتِي شَرِيفُهَا لَمْ تَحْوَلِ⁵⁵

Dedim ki Uneyze'ye: Yürü ve salıver devenin yularını

Ve uzaklaştırma beni tekrar tekrar seni koklayıp öpmekten

Senin gibi pek çok gebe ve çocuk emziren kadının gece yanına girdim

Ve onu bir yaşındaki muskalı bebeğinden alıkoydum

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

Ağladığında bebek arkasında, döndü kadın ona

Bir tarafıyla, diğer tarafı ise altımda olup döndürülmedi

C- Yoksulluk ve Şiire Olan Yansımaları

Bu kapsamda dönemin Arap coğrafyasının genel sosyoekonomik durumu ile yoksulluğun şiire yansımaları üzerinde durulacaktır.

1. Genel Sosyoekonomik Durum

Ekonomik hayatlarında da Arapların, çöl ve kent Arapları olmak üzere ikiye ayrıldıkları görülmektedir. Aralarından en büyük şairlerin yetiştiği çöl Araplarının geçim kaynağı büyük ölçüde hayvancılığa dayanmaktadır. Hayvanlarının et ve sütünden yiyeceklerini; deri, yün ve kıllarından ise giyecek ve barınaklarını sağlamaktadırlar. Sanat, ziraat ve ticaretten ise hoşlanmamakta ve bunları küçümsemektedirler. Hem kendi yaşamları hem de hayvanlarının yaşamları için tabiat varlıklarından yararlanmaktadırlar. Gerektiğinde kertenkele, çöl faresi ve Arap tavşanı gibi yaban hayvanlarının etlerini de yemektirler. Yanı sıra diğer giyecek ve yiyecek ihtiyaçlarını da kendi ürünleriyle takas yapmak suretiyle karşılamaktadırlar. Geçim kaynaklarından biri de, diğer kabilelerle yaptıkları savaşlardan ele geçirdikleri ganimetlerdir.⁵⁶ Çöl yaşamının bütün bu zorlukları ve serüvenleri cahiliye şiirlerindeki yerini fazlasıyla almıştır. Örneğin, cahiliye döneminin en maceraperest şairi olarak kabul edilen Teebbataşerran (ö.540)'in şu beyti durumu özetler mahiyettedir:

يَظُلُّ بِمَوْمَاءَ وَيُؤْسِي بِغَيْرِهَا جَدِيشًا وَيَعَزُّو رِي ظُهُورَ الْمَهَالِكِ⁵⁷

Gündüz bir çölde konaklar çöl Arabı, akşam da bir çölde

Tek başına ve biner tehlikelerin sırtına

Standart bir ekonomik yaşama sahip olmayan Arapların kentlileri ise, büyük ölçüde ziraat ve ticaretle uğraşmaktadır. Bu kapsamda tarım, daha çok güneyde, doğuda ve Hicaz'ın o günkü adıyla Yesrib (Medine), Hayber, Taif ve Vâdilkura gibi vahalarında yaygın iken, Mekkeliler Akdeniz ve Hint Okyanusu arasında ticaret yapmaktadırlar. Bu kapsamda altın madeninden baharat, fil dişi, değerli elbiseler ve Taif'ten götürdükleri kuru üzüm gibi gıdalara kadar hemen her malın ticareti yapılmaktadır. Bu yönüyle cahiliye döneminde Mekke büyük bir ticaret merkezi olmuştur. Nitekim yakınlarında kurulan Ukâz, Micenne ve Zulmecâz panayırıları da bunu göstermektedir.⁵⁸

2. Yoksulluğun Şiire Yansımaları

Arapların, çöl Arapları ve kentliler olarak ikiye ayrılmaları, aralarındaki refah düzeyi farkını da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ticaretle uğraşan kentliler zengin iken, hayvancılıkla uğraşan ve çetin tabiat şartlarıyla sürekli mücadele halinde olan bedevi Araplar ise yoksulluk çekmektedirler. Bu nedenle kentliler tarafından cahil ve ikinci sınıf insanlar olarak değerlendirilmekte ve alaya alınıp hor görülmektedirler.⁵⁹ Aradaki bu farklılık, kentlilerin yoksul çöl Araplarını faizle borç vermek suretiyle sömürmeye de sevk etmiş ve bu dengesiz ilişki, çöl Araplarının büsbütün yoksullaşmasına yol açmıştır.

MEHMET YALAR

Bu durumun cahiliye şiirine de etkili bir biçimde yansıdığı görülmektedir. Şöyle ki, Şenferâ lakabıyla ünlü Sâbit b. Evs el-Ezdi (ö. VI. Yüzyılın başları), Teebbataşerran olarak ün yapan Sâbit b. Câbir el-Fehmî ve ‘Urve b. el-Verd (ö. 596) gibi ileri derecede yoksulluk çeken ve bunu şiirlerinde ağırlıklı tema olarak işleyen pek çok şair ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Arap edebiyatı tarihinde *صعاليك* (*saalik*), yani **zügürtler** diye adlandırılan bu şairlerin en ünlülerinden biri olan ‘Urve b. el-Verd’in şu dizeleri konumuzun somut örneklerinden biri olsa gerektir:

ومن يك مثلي ذا عيالٍ و مُقْتَرًا
مِنَ المَالِ يَطْرَحُ نَفْسَهُ كُلَّ مَطْرَحٍ
لِيَلْبَغَ عَنَدَهَا أَوْ يُصِيبَ رَغِيْبَةً وَ مُلْبَغٌ نَفْسٍ
عِنْدَهَا مِثْلُ مُنْجِحٍ.⁶¹

Her kim benim gibi aile sahibi ve yoksun olursa

Maldan, atar kendini her tehlikeye

Bir mazerete ulaşmak veya bir arzuya kavuşmak için

Mazereti olan kimse de, başarılı kimse gibidir

Bu grupta yer alan şairlerin tamamında şiirin önde konusunun, yoksulluk ve yoksulluğu yenmek için yaşanan serüvenler olduğu görülmektedir. Bu yönüyle yoksulluk faktörü, cahiliye insanının başta gelen sosyal problemlerinden biri olarak bu dönem şiirinin en çok işlenen konuları arasında yer almış gözükmektedir.

SONUÇ

Ele alınan konuyla ilgili olarak, sonuç itibariyle kısaca şu hususlar söylenebilir:

1. Cahiliye, kavram ve süreç olarak Arap tarihinin, büyük bir kısmı karanlık, ancak en uzun ve o oranda da karmaşık bölümünü oluşturmaktadır. Bu yönüyle araştırmacılar arasında hala tartışmaların odağında yer alma özelliğini sürdürmektedir. Onun bu özelliği, üzerinde daha pek çok çalışmanın yapılmasını da zorunlu kılmaktadır.

1. Bu süreçle bağlantılı olarak genelde edebiyatın, özelde de şiirin insanlık tarihinin çok eski dönemlerinden itibaren yaşamın en güçlü yansıtıcısı olduğu, Arap cahiliye şiirinde de bariz bir şekilde görülmektedir.

2. Bu durum, şairin bireysel gerçeğinden ziyade toplumsal çelişkilerin şiire yansması ve o dönemin toplumsal dokusunun temel karakteristiğini ortaya koyması bakımından hayati önemde bir olgu olarak değerlendirilmek durumundadır.

3. O dönemdeki mevcut sosyal yapılanmanın değişmez statusünü ifade ettiği anlaşılan kabileciliğin, cahiliye şiirinin hem ana besleyicisi ve ilham kaynağı hem de koruyucusu ve kullanıcısı olduğu gözden kaçmamaktadır. Nitekim kahramanlık, övgü, övünme, taşlama ve ağıt gibi dönemin başlıca şiir temaları, söz konusu yapılanmanın doğal sonuçları olarak ortaya çıkmıştır.

4. Bir kıyaslama yapmak gerekirse, o dönemde aşk ve cinselliğin somutlaştığı, bu nedenle de şiirin başta gelen konularından biri haline gelen kadın unsurunun, günümüzde de şiirdeki yerini önemli ölçüde koruduğu

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ İŞİĞİNDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

söylenbilir. Bunun nedenini ise, aşk ve cinselliğin, zaman ve mekanla sınırlanması mümkün olmayan ve her kültürde etkinliğini hissettiren evrensel birer beşeri zorunluluk olmasında aramak gerekir. Ancak işaret edilmesi gereken çok önemli bir fark olarak günümüzde kadın, artık hayatın her alanında fonksiyonel ve söz sahibi olmaya başlamış, bu nedenle de sadece adı geçen iki yönüyle ele alınıp şiire konu teşkil etme konumundan büyük ölçüde çıkmış bulunmaktadır.

5. Bugün bile henüz çözülememiş ve çözülmesi en zor gözüken sosyal problemlerin başında yer almaya devam eden yoksulluğun, hala genelde edebiyata, özelde de şiire konu oluşturma özelliğini koruduğuna göre, cahiliye döneminin temel problemlerinden biri olarak şiire etkin bir biçimde yansımaları da kaçınılmaz olmuştur.

¹ el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk, Dîvânü'l-edeb, tertîb ve tahkîk, 'Adil 'Abdulcebbâr eş-Şâtî, Beyrut, 2003, madde: c-h-l, s. 117

² el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed, el-Misbâhu'l-munîr, Kahire, 1325, madde: c-h-l, c. I, s. 56

³ ez-Zemahşerî, Mamûd b. 'Umar, Esâsu'l-belâga, Beyrut, 1412/1992, madde: c-h-l, s. 107

⁴ el-Feyûmî, a.g.e. madde: c-h-l, c. I, s. 56

⁵ ez-Zemahşerî, a.g.e. madde: c-h-l, s. 107

⁶ ez-Zevzenî, Ebû 'Abdillâh Huseyn b. Ahmed, Şerhu'l-mu'allakâti's-sab', Beyrut, 1382/1963, s. 127

⁷ ez-Zemahşerî, a.g.e. madde: c-h-l, s. 107

⁸ el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsim el-Huseyn b. Muhammed, el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân, Kahire, 1381/1961, madde: c-h-l, s. 102

⁹ Mâide, 5/50; Ahzâb, 33/33

¹⁰ Fâhûrî, Hannâ, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, tarih ve yer yok, s. 52

¹¹ Vehbe, Mecdî- el-Muhendis, Kâmil, Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'rabiyye fi'luga ve'l-edeb, Beyrut, 1984, s. 132

¹² el-Muncid, s. 108

¹³ Altuncî, Muhammed, el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-edeb, Beyrut, 1419/1999, c. II, s. 632

¹⁴ Kutub, Muhammed, Câhiliyyetu'l-karni'l-'işrîn, Mektebetu Vehbe, 1384/1964, s. 11

¹⁵ Nallino, Carlo, Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye, Kahire, 1954, s. 53, 54

¹⁶ Dayf, Şevkî, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-câhilî, 15. baskı, Kahire, tarihsiz, s. 183

¹⁷ Brockelman, Carl, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire, tarihsiz, c. I, s. 63; Fâhûrî, a.g.e., s. 30

¹⁸ Zeydân, Curcî, Târîhu âdâbi'luga'l-'arabiyye, (I-IV), Kahire, tarihsiz, c. I, s. 28

¹⁹ el-Kayrevânî, el-Hasen b. Reşîk, el-'Umde fi Sina'ati's-şî'ri ve nakdihi, (I-II), Beyrut, 1401/1981, c. I, s. 30

²⁰ el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen, Kitâbu's-Sinâ'ateyn, Kahire, 1320, s. 104

²¹ Nallino, a.g.e., s. 55

²² Zeydân, a.g.e., c. I, s. 64

²³ 'Usmân, İbrâhîm 'Abdulazîz, el-İhsâ' fîmâ ketebuhu's-şu'arâ',

<http://www.ofouq.com>

- ²⁴ İbnu Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr, Vefeyâtü'l-a'yân, (I-VIII), tah. İhsan Abbâs, Beyrut, tarihsiz, c. II, s. 12
- ²⁵ İbnu Tağriberdî, Yûsuf, en-Nucûmu'z-zâhire, (I-VII), Kahire, tarihsiz, c. I, s. 420
- ²⁶ İbnu Hallikân, a.g.e., c. III, s. 171
- ²⁷ ed-Dîneverî, İbnu kuteybe 'Abdullah b. Muslim, eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ, Leiden, 1902, s. 4
- ²⁸ Zeydân, a.g.e., c. I, s. 66
- ²⁹ ed-Dîneverî, a.g.e., s. 3; İbnu Reşîk, a.g.e., c. I, s. 20
- ³⁰ El-Cumahî, Muhammed b. Selâm, Tabakâtu'ş-şu'arâ, Leiden, 1813, s. 13, 14; İbnu Reşîk, a.g.e., c. I, s. 86 vd.; Zeydân, a.g.e., c. I, s. 63
- ³¹ el-Câhîz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, Kitâbu'l-Hayevân, tah. Abdusselam Harun, 1938, c. IV, s. 380 vd.
- ³² Dayf, a.g.e., c. I, s. 186, 187
- ³³ el-Esed, Nâsiruddîn, Masâdiru'ş-şi'ri'l-câhilî ve kîmetuha't-târîhiyye, Beyrut, sekizinci baskı, 1996, s. 543 vd.
- ³⁴ el-Âmidî, Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr, el-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi esmâi'ş-şu'arâ, Kahire, 1354 s. 22, 23, 28, 68, 158, 163, 171; Ebu'l-Farec Muhammed b. İshak en-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut, 1415/1994, s. 193
- ³⁵ el-Fihrist, s. 93
- ³⁶ el-Esed, a.g.e., s. 552-554
- ³⁷ Brockelman, a.g.e., c. I, s. 56, 57
- ³⁸ ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah, eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ, Beyrut, 1985, s. 117 vd.; Ferrûh, 'Umar, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, (I-VI), Beyrut, 1984, c. I, s.142, 143
- ³⁹ Zevzenî, a.g.e., s. 117, 154; Zeyyât, Ahmed Hasen, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2001, s. 50, 52; Brockelman, a.g.e., c. I, s. 57
- ⁴⁰ Zevzenî, a.g.e., s. 122, 123, 128
- ⁴¹ Zevzenî, a.g.e., s. 158, 163
- ⁴² el-Bustânî, Butrus, Udebâu'l-'Arab fi'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm, (I-IV), Beyrut, 1989, c. I, s. 20
- ⁴³ el-İskenderî, Ahmed - Emîn, Ahmed - el-Cârim, Ali - el-Bişrî, Abdulazîz - Dayf, Ahmed, el-Mufassal fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî, Beyrut, 1414/1994, 37, 38
- ⁴⁴ Zevzenî, a.g.e., s. 78 vd.
- ⁴⁵ el-Bustânî, a.g.e., c. I, s. 21-23; el-İskenderî - Emîn - el-Cârim - el-Bişrî - Dayf, a.g.e., s. 39
- ⁴⁶ el-Âlûsî, Muhmûd Şukrî, Bulûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab, (I-III), şerh ve tashih: Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut, tarih yok, c. II, s. 3-5; Ferrûh, a.g.e., c. I, s. 60; el-'Alî, Salih Ahmed, Târîhu'l-'Arabî'l-kadîm, Beyrut, 2003, s. 177 vd.
- ⁴⁷ Zevzenî, a.g.e., s. 133
- ⁴⁸ el-Bustânî, a.g.e., c. I, s. 23
- ⁴⁹ Kudame b. Ca'fer, Nakdu'ş-şi'r, tahkik: Hafâcî, Beyrut, tarih yok, s. 91; İbnu Reşîk, a.g.e., c. I, s. 120, 121; Ferrûh, a.g.e., c.I, s. 80-83; Çetin, Nihat M., Eski Arap Şiiri, İstanbul, 1973, s. 79 vd.
- ⁵⁰ Fâhûrî, a.g.e., s. 61
- ⁵¹ el-İskenderî - Emîn - el-Cârim - el-Bişrî - Dayf, a.g.e., s. 39
- ⁵² el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed, Cemheretu eş'âri'l-'Arab, Beyrut, 1424/2003, s. 211 vd.; Zevzenî, a.g.e., s. 137 vd.
- ⁵³ Ferrûh, a.g.e., c. I, s. 82
- ⁵⁴ er-Râfîf, Mustafa Sadık, Târîhu âdâbi'l-'Arab, (I-III), Beyrut, 1421/2000, c. III, s. 85, 86

CAHİLİYENİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL MAHİYETİ IŞIĞINDA ŞİİRİNİN SOSYAL ARKA PLANI

⁵⁵ Zevzenî, a.g.e., s. 13, 14

⁵⁶ Emîn, Ahmed, Fecru'l-İslâm, Kahire, 1975, s. 9

⁵⁷ Dayf, a.g.e., c. I, s. 78

⁵⁸ Ferrûh, a.g.e., c. I, s. 65, 66; Zeyyât, a.g.e., s. 17; Dayf, a.g.e., c. I, s. 76 vd.

⁵⁹ 'Ali, Cevâd, el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm, (I-X), Kahire, 1413/1993, c. IV, s. 292

⁶⁰ Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-'Arabî ve târihih, (I-IV), Beyrut, 1411/1991, c. I, s. 114-128; Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, Dirâsât fî târihi'l-'Arab, İskenderiye, 1983, s. 71

⁶¹ el-Âlûsî, a.g.e., c. III, s. 126; Fâhûrî, a.g.e., c. I, s. 127

SAİT UYLAŞ

ERZURUMLU KADIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN KUR'ÂN'A
DAİR BİR RİSÂLESİ

Dr. Sait Uylaş*

Özet: Bu çalışmada Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve Kur'ân hakkındaki bir risâlesi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadızâde, Mehmed Efendi, Kur'ân, Muarreb, Münasebet.

A Book of Kadızâde Mehmed Efendi of Erzurum on Koran

Abstract: In this study it has been studied life of Kadızâde Mehmed Efendi of Erzurum and his scientific level beside that his article about Koran.

Keywords: Kadızâde, Mehmed Efendi, Koran, Moarrab, Harmony.

ERZURUMLU KADIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN KUR'ÂN'A DAİR BİR RİSÂLESİ

Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1173/1759):

Mehmed Ârif b. Mehmed Erzurumlu olup Erzurum müftülüğü yapmış önde gelen din bilginlerindendir. Erzurum müftüsü iken (1173) te irtihal etti.¹ Kabri Erzurum Çat yolu üzerindeki yine birçok önde gelen zevatin kabristanlarının bulunduğu bugün Tuzcu köyü² olarak bilinen yerde bulunmaktadır.

Annesi İspir kadısı ile evlendiği için babasına nispetle Kadızâde lakabıyla meşhur olmuştur. İspir'de büyüdüğü için "İspiri" diye de anılmıştır.³ İsmail Paşa el-Bağdâdî ise nispesini el-Erzurumî şeklinde vermektedir.⁴ Tahsilini Erzurum'da tamamlayıp Dersââdet'e gitmiş ve o sıralarda meşhur âlimlerden Kaazabâdî Hoca'nın⁵ dersine devam ederek ikinci bir icazet almaya muvaffak olmuştur.⁶

Sultan III. Mustafa (1171–1188/1757–1774) zamanında Kadızâde Mehmed Efendi'ye Sultaniye Medresesinin Eğitim Öğretim görevi verilmiştir.⁷ Mehmed Efendi Medrese-i Sultaniye'de tedris ile meşgul iken Erzurum müftülüğüne atanarak on beş yıl müddetince bu görevi sürdürmüştür.⁸

Sürekli resmi görevlerde bulunup tasavvuf erbabından olmayan Mehmed Efendi, tasavvuf önde gelenlerini ret ve inkârda oldukça ileri gitmiştir. Muhtemelen tasavvufa yaklaşımı konusunda hocası Kaazabâdî'den etkilenen Mehmed Efendi'nin bu övülmeyen ahlakına işaretlerle, Şeyh İbrahim Hakkı şu beyti söylemiştir.⁹

Birûnundan nümâyîşler heman ayn-ı derûnîdir

Ânınçün kâmet-i müftî efendî eğri büğridir

(Dış görünüşleri ile içi aynıdır. Bu yüzden Müftü Efendi'nin eğri yapılıdır.)¹⁰

Her ne kadar hakkında fazla bilgi edinemesek de, Erzurumlu Mehmet Efendi'nin döneminin büyük âlimlerinden biri olduğunu, bizim tespit edebildiğimiz ve aşağıda sıraladığımız eserleri dahi göstermektedir. Nitekim Mehmed Nusret onun ilmî şahsiyetinden bahsederken Kaazabâdî'nin ilim meclisinde geçen bir münazaranın akabinde bu mecliste bulunanlar tarafından ilmî hakkının teslim edildiğine ve ilim erbabı tarafından iltifat gördüğüne yer vermektedir.¹¹

Bu vesile ile ilim dünyasında geçmişte hizmetleri olan Kadızâde Mehmed Efendi'nin yeniden yâd edilmesi ve unutulmasının önlenmesini en büyük dileğimizdir. Zira bu gibi şahsiyetler ilim dünyasının gizli kalmış yapı taşlarını oluşturmaktadırlar. Onlara gereken değer ve saygının gösterilmesi, beraberinde ilim ve irfana olan ilgi ve hürmetin de artmasını sağlayacaktır.

Eserleri:

Kadızâde Mehmet Efendi, eserlerini hem Arapça hem de Osmanlıca yazmıştır. Eserlerinde işlemiş olduğu konular genelde kelam ve fıkıh üzerinedir. Zaman zaman dil, hadis ve güzel ahlak konulu risâlelerine de rastlanmaktadır. Kendi el yazısıyla torunlarının kütüphanesinde birinci dünya

SAİT UYLAŞ

savaşına kadar yirmi üç cilt eserinin bulunduğu zikredilmiştir.¹² Bu eserlerinin meşhurları arasında; *Şerhu Ravdâti'l-Cennât*, *Şerhu Kelime-i Tevhîd*, *Risâletu's-Sa'diye*, *Bahru'l-Fetâvâ*,¹³ *Risâle-i Ahvâl-ı Kabir*,¹⁴ sayılabilir.

Bu eserlerinin yanı sıra Süleymaniye kütüphanesinde tespit edilen eserleri şunlardır:

1. *Kilâdetu'l-Mercân fi Ahvâli'l-Cânn*/Esad Efendi– 001269, /Pisikoloji,114-121 vr./ Dil: Arapça.;
2. *Kâşifu Ahvâli'l-Mevtâ ve'l-Berzah*/Bağdatlı Vehbi Efendi – 000651, / Kelam, 29 vr./ Dil: Arapça.;
3. *Şerhu Risâleti't-Tahliliyye ve Kelimeti't-Tevhîd*/Esad Efendi – 003668, /Kelam, 106-111 vr./ Dil: Arapça.;
4. *Vasiyetnâme*, 53-67 vr. İslam Ahlakı/Şazeli Tekkesi, 000037 / Dil: osm.;
5. *Bahru'l-Fetâvâ*,/Fıkıh, 367 vr./H. Hüsnü Paşa, 000387, / Dil: osm.; *Bahru'l-Fetâvâ*,/Fıkıh, 358 vr. / Hamidiye, 000605, / Dil: osm.;
6. *İlmihal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265/1849, Dügümlü Baba, 000269 // Dil: osm.;
7. *er-Risâletu's-Selâmiyye*/Esad Efendi–001269,/Kelam, 107-114 vr./ Dil: Arapça.;
8. *İlm-i Hal Risâlesi*/Fıkıh, 64-71 vr./ Beşir Ağa (Eyüp) – 000397, // Yazma Bağışlar – 000399, 155 vr. // Dil: osm.;
9. *Risâle fi İhtilâfi'l-Ulemâ fi Vukûi'l-Mu'arrab fi'l-Kur'ân*/Esad Efendi – 001269,/Kur'ân İlimleri,143-144 vr./ Dil: Arapça.;
10. *Risâle fi Nevâkızı'l-Vudû'* /Cârullah – 000847, /Fıkıh, 136-137 vr./ Dil: Arapça.;
11. *Risâle fi Temyizi'l-Mezhebi'l-Mâturidiyye 'Ani'l-Mezâhib*/Kasidecizâde – 000672, /Kelam, 50-59 vr./ Dil: Arapça.;
12. *Risâle fi'l-Fark Beyne'l-Hadîsi'l-İlâhiyye ve'l-Kudbiyye*/Serez– 003832,/Hadis, 4-5 vr./Dil: Arapça.;
13. *Risâle fi'l-Vad'*/Esad Efendi – 001269, 141-142 vr./ Dil: Arapça.;
14. *Risâle-i Ahkâmi'l-Mukellefîn*/Yazma Bağışlar, 000886, /Fıkıh, 69-79 vr/ Dil: osm.;
15. *Şerhu Ravdâti'l-Cennât*/Esad Efendi–001269, /Kelam, 1-100 vr/ Dil: Arapça.;
16. *Risâle fi Reddi'l-Bid'a*/Fıkıh, 81-85 vr./İbrahim Efendi, 000190 // Dil: Arapça.

ERZURUMLU KADIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN KUR'ÂN'A DAİR BİR RİSÂLESİ

Kadızâde Mehmed Efendi el-İspirî'nin Kurân'ı Azîm ile Alakalı Risâlesinin Tematik Açıdan İncelenmesi

Bizim makalemize karşılaştırılmasını yaptığımız Kadızâde Mehmed Efendi el-İspirî'nin Kurân'ı Kerîm'le alakalı olan bu risâlesi iki varaktan ibaret olup tespit edebildiğimiz bir nüshasının fotokopisi Prof. Dr. Sadi Çöğenli'nin¹⁵ şahsî kütüphanesinde, bir diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Çöğenli'den elde ettiğimiz nüshanın yazısı talik ve müstensihî belli değildir. Bu nüshanın ilk sayfasının üst sol köşesinde *Risâletun Muta'alikatun bi'l-Kur'ân'il-'Azîm li Kâdizâde Mehmed Efendi İspirî* şeklinde risâlenin konusu zikredilmiştir. Süleymaniye kütüphanesinden elde ettiğimiz nüshada ise isim müstensih tarafından zikredilmemiş olup, kütüphane kayıtlarına *Risâle fi İhtilâfi'l-'Ulemâ fi Vukû'i'l-Mu'arrab fi'l-Kur'ân* adıyla geçmiştir.

Bizim de dikkatimizi çeken bu ada binaen risâlenin muarreb¹⁶ konusunu işlediği kanısına vardık. Daha sonra Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshayı da getirtip risâlenin tamamını incelediğimizde risâlenin kısa olmasına rağmen Kur'ân hakkında özlü de olsa birkaç konuya temas ettiğini gördük.

Mehmet Efendi risâlesine hamdele ve salve ile başlayıp hemen ardından risâlesini hayır duaya vesile olması için ele aldığını belirtir.

Bundan sonra Kur'ân'da muarreb konusuna giren Kadızâde, Kur'ân'da muarrebın var olup olmadığı konusunda âlimlerin görüşlerini belirtir ve bu konudaki ihtilaflara yer verir.

Daha sonra Kur'ân'daki münasebet¹⁷ ilmini ele alarak bu durumu özlü bir şekilde ortaya koyar. Münasebetin bulunmasının onun mucize oluşunun bir delili olduğunu bazı âlimlerin görüşleri etrafında açıklamaya çalışır ve müfessirlerin bu konuya yeterince yer vermemelerine Ma'arrî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz aşağıdaki beyitle cevap verir:

Yıldız ki, bakışlar görünüşünü küçük algılar

*Oysa küçük oluşunda kusur bakışındır, yıldızın değil*¹⁸

Risâle çok kısa olmasına rağmen Mehmed Efendi burada ayrıca Kur'ân'ın nüzul yerlerini de ele almış ve nerede inenlerin Mekkî, nerede inenlerin Medenî sayılacağını muhtelif görüşler çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.

Mehmed Efendi, Kur'ân hakkındaki bu risâlesinin sonunda, Ebû 'Isme el-Câmi'in Kur'ân'ın faziletleri hakkında bazı rivayetler aktarması konusuna yer vermiş ve Suyûtî'den naklen, Ebû 'Isme el-Câmi'in bunu insanların Kur'ân'ı bırakıp daha çok Ebu Hanife'nin fikhı ya da İbn İshak'ın *Meğâzî*'sine sarılmamalarını sağlamak amacıyla zikrettiğini aktarmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi'nden elde ettiğimiz nüsha yine Allah'a hamd ve Hz. Peygambere ve onun âl ve ashabına salat ve selam ile bitmektedir.

Bu arada risâleyi incelerken işlenen konuların neredeyse tamamının Suyûtî'nin *el-İtkân*'ından özetlenmiş olduğunu gördüğümüzü de burada ifade etmekte yarar var.¹⁹ Sanırız Mehmed Efendi, Suyûtî'nin *el-İtkân*'ının çeşitli

SAİT UYLAŞ

bölümlerinden derlemiş olduğu bu bilgileri muhtasar bir risâle halinde okuyucuya ya da öğrencilerine aktarmayı uygun bulmuş.

Sonuç olarak, bu çalışmayı yaparken, 26-28 Haziran 2006 tarihinde gerçekleştirilmiş olan, Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum konulu sempozyumda sunmuş olduğumuz *Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi ve Kur'ân'a Dair Bir Risâlesi'nin Tanıtımı*²⁰ adlı bildiriye bahis konusu olan risâlenin elimizdeki mevcut nüshalarının karşılaştırılmasını, farklılıklarının ortaya çıkarılmasını ve içinde muarreb ve münasebet gibi Kur'ân'ın dil ve üslup yönlerini de içeren elde ettiğimiz karşılaştırılmış metnin çevirisinin yapılmasını ve böylece söz konusu risâlenin gün yüzüne çıkarılmasını hedeflediğimizi belirtmeliyiz.

Risâlenin Türkçe'ye Çevirisi:

Kadızâde Mehmed Efendi el-İspirî'nin Kur'ân'ı Azîm ile Alakalı Bir Risâlesi

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir. Salât ve selâm kendisine Kur'ân indirilen ve bütün insanoğluna gönderilen, üzerine Hz Muhammed ve onun âl ve ashabının tümüne olsun.

Bundan sonra Kadızâde diye çağrılan el-Fakîr Mehmed el-İspirî der ki: *"Bu risâlede hayır duaya vesile olsun diye Kur'ân'ı Azîm'le alakalı bazı konuları zikretmek istedim."*

Bil ki, imamlar Kur'ân'da muarreb olması konusunda ihtilaf ettiler ve onlardan birçoğu, özellikle Şafi'î Kur'ân'da bunun olmadığı görüşünde olup, bunun olduğunu söyleyenlere şiddetli bir şekilde karşı çıktılar. Ve bunun olmayışını çeşitli yollarla açıkladılar. Diğerleri ise bunun Kur'ân'da var olduğunu ileri sürüp, Arapça olmayan az miktarda kelimelerin Kur'ân'ı Arapça olmaktan çıkarmayacağını söylediler. Buna nahivcilerin ittifakıyla İbrahim vb. kelimeleri özel isim ve yabancı ad olmaktan dolayı gayrı munsarif olarak saymalarını delil getirdiler.²¹ Bazı büyük ilim adamları Kur'ân'da her dilden bulunduğunu söylediler. İbnu'n-Nakîb, Kur'ân'ın Arap dillerinin tüm lehçelerini ve (الفسورة)²² gibi Fars, Rum ve Habeş halklarına ait başkalarının dillerinden birçok şeyi kapsamasının onun özelliklerinden olduğunu açıkladı.²³

Şunu da bil ki, âyet ve sûreler arasındaki münasebet ilmi, ilk defa Ebû Bekr en-Nişâbüri'nin ortaya çıkarmış olduğu bir ilimdir. O, Bağdat âlimlerini de bu konudaki bilgisizlikleri yüzünden ayıplıyordu. Bazı âlimler, sözün başı sonuna bağlı birlik içerisinde güzel bir insicamla ortaya konması şartıyla münasebet ilminin güzel olduğunu söylediler. Eğer söz farklı sebeplere dayanarak ortaya çıkarsa bu sözde irtibat olmaz ve kim de bunu bağlamaya kalkarsa, gücünün yetmeyeceği bir işe girişmiştir. Kur'ân bu tür şeylerden korunur. Zira Kur'ân, çeşitli sebepler için kanun olarak konulan muhtelif hükümler hakkında yirmi küsur senede indirilmiştir. Ve onun bir bölümünün diğerine irtibatının sağlanması öyle kolay değildir. Bazıları; *"çeşitli olaylara binaen indirildiği için Âyet-i Kerîmelerde uygunluk aranmaz diyenler yanılmıştır"* dediler. Zira Mushaf, Levh-i Mahfuz'dakine uyumlu bir şekilde

ERZURUMLU KADIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN KUR'ÂN'A DAİR BİR RİSÂLESİ

surelerinin tamamı ve ayetleri düzenli bir bütün olarak izzet evine indirilmiştir.²⁴

er-Râzî Bakara sûresi hakkında şöyle demektedir: “*Kim bu sûrenin nazmunun güzelliği, tertibinin mükemmelliği hakkında düşünürse, Kur’ân’ın, lafızlarının fesahati ve anlamlarının yüceliği bakımından mucize olduğu gibi, aynı şekilde tertibi ve ayetlerinin nazmı konusunda da bir mucize olduğunu anlar*”. Belki de onun üslubu nedeniyle mucize olduğunu söyleyenler bunu kastetmişlerdir. Ne var ki müfessirlerin tamamı bu sırları dikkate almadan bu güzelliklerden yüz çevirdiler. Oysa bu konuda durum şairin aşağıda söylediği söz gibidir:²⁵

Yıldız ki, bakışlar görünüşünü küçük algular

*Oysa küçük oluşunda kusur bakışındır, yıldızın değil.*²⁶

Dilde münasebet benzerlik ve yakınlıktır. Ayet ve benzerlerinde aralarında bir bağ bulunan manaya dayanması ise ya umumîdir, ya akli hususîdir, ya hissîdir, ya hayalîdir veya bunların dışında sebep-müsebbep, illet-ma'lul, benzer-karşıt gibi alaka, telâzum ve zihni türlerden biridir. Bunun faydası sözün bölümlerinden bir kısmını diğerlerine boyun eğdirmektir. Böylece bununla bağlar kuvvetlenir ve eser, yapısı sağlam, bölümleri birbirine uyumlu bir şekle dönüşür.²⁷

Yine bilmelisin ki Kur’ân’ın bölümleri, Mekke’de, Medine’de, yolculukta, şehirde, gece, gündüz, gökte, yerde, yatarken, uykuda, gök ve yer arasında ve yerin altında mağarada indirilmiştir.²⁸

Mekkî ve Medenî hakkında insanların üç tanımı vardır.²⁹ Bunlardan en meşhuru hicretten önce inenlerin Mekkî, hicretten sonra inenlerin ise; ister Medine’de, ister fetih yılında Mekke’de, ister veda haccı yılında veya herhangi bir seferde inmiş olsun Medenî olduğudur.³⁰

Yahya b. Sellâm’dan şöyle rivayet edilir: “*Mekke’de ve Peygamber (a.s) Medine’ye varmadan önce Medine yolunda inenler Mekkî, Peygamber (a.s.) Medine’ye geldikten sonra yolculuklarında inenler ise Medenî’dir.*”³¹

Yine sure sure Kur’ân’ın faziletleri hakkında uzun uzadıya söylenmiş olan söz uydurmadır. Nitekim Hâkim, *el-Medhal*’ında Ebû ‘Ammâr el-Mervezî’ye dayandırdığı senesinde bunu tahrir etmiştir. Şöyle ki; Ebû ‘Isme el-Câmi’e denildi ki: “*Sen nereden ‘İkrime’den, İbn Abbas’tan sûre sûre Kur’ân’ın faziletleri hakkında rivâyet ediyorsun. Hâlbuki ‘İkrime’nin ashâbı arasında bu yoktu*”. O da şöyle dedi: “*Ben, insanların Kur’ân’ı bırakıp, Ebû Hanife’nin fıkhiyla ve İbn İshâk’ın Meğâzî’siyle uğraştıklarını görünce hayır umarak bu sözü söyledim.*”³² Nitekim İmam es-Suyûtî de *el-İtkân*’da bu konuyu zikretmiştir.”

Risâle Allah’ın yardımı, keremi, lutfu ve ihsanıyla bitti... Başından sonuna kadar Allah’a hamd, resulüne ve onun âl’ine salât ve selam olsun.

رسالة متعلقة بالقرآن العظيم

لقاضي زاده محمد أفندي إسبيري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من أنزل عليه القرآن محمد الذي أرسل إلى كافة الأتام وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد فيقول الفقير³³ محمد الإسبري³⁴ المدعو³⁵ بقاض زاده³⁶ أردت أن أذكر في هذه الرسالة³⁷ بعض ما يتعلق³⁸ بالقرآن العظيم ليكون سبباً للدعاء الخير³⁹.

فاعلم أن الأئمة اختلفوا في وقوع المعرب⁴⁰ فيه⁴¹ فالأكثر ومنهم الشافعي على عدم وقوعه فيه وقد شدد النكير على قائله وبيّنوا عدم وقوعه⁴² بوجه شتى وذهب الآخرون إلى وقوعه فيه، وقالوا إن الكلمات اليسيرة غير العربية لا تخرجه⁴³ عن العربية واستدلوا باتفاق النحاة على أن منع صرف نحو "إبراهيم" للعلمية والفجأة، وقال بعض الأجلة إن في القرآن من كل لسان وصرح ابن النقيب أنه من خصائصه احتواؤه على جميع لغات العرب وشيء كثير من لغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة كالفسورة⁴⁴ ⁴⁵.

واعلم أيضاً أن علم المناسبة بين الآيات والسور علم أول من أظهره الشيخ أبو بكر النشا بوري⁴⁶ وكان يعيب علماء بغداد بعدم علمهم بها.

وقال بعض المشايخ إن علمها حسن لكن بشرط في حسن الارتباط ووقوع الكلام في أمر متحد مرتب أوله بآخره فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه يسان عن مثله القرآن فإن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة وما هو كذلك لا يتأتى ربط بعضه⁴⁷ ببعض.

وقال بعضهم قد وهم من قال لا يطلب للآي الكريمة مناسبة لكونها على حسب الوقائع المتفرقة، لأن المصحف على وفق ما في اللوح المحفوظ مرتبة سور ه كلها وآياته، أنزل جملة إلى بيت العزة.

وقال الرازي في سورة البقرة: ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة في بدائع⁴⁸ ترتيبها علم⁴⁹ أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو معجز أيضاً بسبب ترتيبه ونظم آياته؛ ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك إلا أن جمهور المفسرين أعرضوا⁵⁰ عن⁵¹ هذه اللطائف غير منبهين لهذه الأسرار وليس الأمر في هذا الباب إلا كما قال⁵²:

والنجم تستصغر⁵⁴ الأبصار صوره و الذنب للطرف لا للجم في الصغر⁵³

والمناسبة في اللغة المشاكلة والمقارنة، ومر جعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينهما عاماً أو خاص عقلي أو جسدي أو خيالي أو غير ذلك من أنواع العلاقات والتلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلة والمعلول والنظيرين والضدين. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها أخذاً⁵⁵ بأعناق بعض فيقوي بذلك الارتباط ويصير المؤلف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء.

واعلم أيضاً أن ما نزل من القرآن مكّي ومدني وسفري وحضري ويلي ونهاري وسماني وأرضي وفراشي ونومي وما نزل بين السماء والأرض وما نزل تحت الأرض في الغار.

وللناس في المكّي والمدني اصطلاحات ثلثة: أشهرها أن المكّي ما نزل قبل الحجر والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أو بمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أو بسفر من الأسفار.

وروى عن يحيى بن سلام أنه قال ما نزل بمكة⁵⁶ وما نزل في طريق المدينة قبل أن يبلغ النبي⁵⁷ عليه السلام المدينة فهو من المكّي⁵⁸ وما نزل على النبي عليه السلام في أسفاره بعد ما قدم المدينة فهو من المدني.

واعلم أيضاً أن الحديث⁵⁹ الطويل في فضائل القرآن سورة سورة موضوع كما أخرج الحاكم في المذخل بسنده إلى أبي عمار المرزقي أنه قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا، فقال إنني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا ببقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا⁶⁰ الحديث حسبة كذا

ERZURUMLU KADIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN KUR'ÂN'A DAİR BİR RİSÂLESİ

ذکره الإمام السيوطي رحمه الله عليه في الإتقان⁶¹ تمت الرسالة⁶² بعنايته و لطفه وكرمه وإحسانه
تعالى والحمد لله أولا وأخرا والصلوة والسلام على رسوله وعلى آله م م م

* Atatürk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'Arifin*, Beyrut, 1955, II, 333.

² Erzurum'un Güney yönünde yedi km. mesafede, Çat yolu üzerinde bulunmaktadır. Bu köyde Kadizâde Mehmed Efendi'nin yanı sıra birçok önde gelen manevi şahsiyetlerin mezarı bulunmaktadır. Doğrusu bu durum bizimde dikkatimizi çekti. Konu hakkında kısa bir araştırma yaptığımızda buradaki eski mezarların büyük bir kısmının bugün Erzurum Cumhuriyet Caddesinde, Kuşkay binasının bulunduğu yerde Erzincankapı Makberesi olarak anılan kabristandan nakledildiğini öğrendik. Yazılı olarak fazla bir bilgiye ulaşamadığımız bu nakil konusuna, sadece Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Mufessirin)* adlı eserinin, Hâzık Efendi maddesinde kısaca değinilmiştir. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Mufessirin)*, I-II, Ankara, 1960, I, 548-549

³ Mehmed Nusret, *Tarihçe-i Erzurum*, İstanbul, 1338, s. 100.

⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, II, 333.

⁵ Son dönem alimlerinden olup tasavvufa meylenmemiş ve hatta karşı çıkmıştır. Kudretli bir alim olan Kaazabâdî evvela Kazova da denilen ve tokat sancağına bağlı bir nahiye olan Kaazabâd'da tahsile başlamış, sonra Tokat'a giderek orada Ali Yusuf, Osman, Zorlu-Zâde Erzurumlu Hasan Efendi'lerden tahsiline devam etmiştir. Tahsilini Sivas'ta yerleşmiş olan Tefsîri Mehmet Efendi'den tamamlayarak icazet almıştır. Dersaadet'te ilim okutmakla meşgul olan Kaazabâdî 1163 senesinde vefat etmiş ve Aksaray'dan Koca Mustafa Paşa'ya giden caddenin sağ tarafında defnedilmiştir. Eserleri arasında *Hâşiye 'alâ Süreti'l-Fâtîha li'l-Beydavî*, *Hâşiye 'alâ Hâşiye Mirzacann*, *Tenvîru'l-Besâir*, *Hâşiyetu'l-Usul*, *Netâicu'l-Enzâr*, *Şerhu Fevâidu's-Seniyye*, *Şerhu'l-Ferîde*, *Şerhu Âdâbı Birgivi*, *Hâşiye İsbât Vâcib*, *Şerhu'n-Nûniye*, bulunmaktadır. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul, 1333, I, 404; Bilmen, I, 539-540.

⁶ Mehmed Nusret, s. 100.

⁷ Mehmed Nusret, s. 36-37.

⁸ Mehmed Nusret, s. 101.

⁹ Mehmed Nusret, s. 101.

¹⁰ Mehmed Nusret, s. 101.

¹¹ Mehmed Nusret, s. 100-101.

¹² Mehmed Nusret, s. 101.

¹³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, II, 333; Bursalı Mehmet Tahir, I, 404

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, I, 404

¹⁵ Atatürk Üniversitesi, Fen-Ed. Fak. Doğu Dil. ve Ed. Bölümü Öğr. Üyesi

¹⁶ Muarreb: Arapçaya sonradan girmiş bulunan yabancı kelimeler.

¹⁷ Kur'ân'ın i'caz yönlerinden birisi de, tertibinin ve nazımının fevkalâde bir uyum içinde olmasıdır. İşte Kur'ân'ın tertibindeki bu incelikleri ve düzeni inceleyen ilim dalı **Münasebet** olarak adlandırılır.

¹⁸ Beyit Ma'arrî'ye aittir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VIII, Beyrut, tsz, I, 162, V, 295.

¹⁹ Bkz. Suyûtî (Celâleddîn 'Abdurrahmân), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, I-IV, İran, 1967, II, 125-143; III, 369-389; I, 36-72; IV, 120-135.

²⁰ Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, sunum tarihi 26-28 Haziran 2006, Erzurum

²¹ Suyûtî, II, 126.

- ²² Kur'ân, Müddessir, LXXIV/51.
²³ Suyûtî, II, 127.
²⁴ Suyûtî, III, 369-370.
²⁵ Suyûtî, III, 370.
²⁶ Suyûtî, III, 370; Beyit Ma'arrî'ye aittir. Bkz. İbn Hallikân, *Vafeyâtu'l-A'yân*, I-VIII, Beyrut, tsz, I, 162, V, 295.
²⁷ Suyûtî, III, 371.
²⁸ Suyûtî, I, 37.
²⁹ Mehmed Efendi, Mekki ve Medeni hakkında üç tanımdan bahsederken risâlesinde bu tanımlardan sadece birine yer vermiştir. Oysa Suyûtî'den naklettiğini tespit ettiğimiz bu bilgilere baktığımızda *el-İtkân*'da diğer iki tanımın da yer aldığını görürüz. Bkz. Suyûtî, I, 37-38.
³⁰ Suyûtî, I, 37.
³¹ Suyûtî, I, 37.
³² Suyûtî, IV, 134.

- ³³ في النسخة ب : الفقير إلى الله تعالى
³⁴ في النسخة ب : الإسبيري غير موجود
³⁵ في النسخة ب : المشتبه
³⁶ في النسخة ب : نائل الخير ما أراه
³⁷ في النسخة ب : في رسالة صغيرة الحجم
³⁸ في النسخة ب : مما يتعلق
³⁹ في النسخة أ : الدعاء والخير
⁴⁰ في النسخة أ في الهامش : وهو الذي لم يكن عربيا ثم استعمل هذا
⁴¹ في النسخة ب : في القرآن
⁴² في النسخة أ : وبينه
⁴³ في النسخة أ : لا تخرج
⁴⁴ في النسخة أ : غير موجود ، القسورة في سورة المدثر ، رقم الآية LXXIV/51
⁴⁵ في النسخة أ في الهامش : والنبي عليه السلام ... إلى كل أمة قال تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ففي الكتاب المبعوث به من لسان كل قوم
⁴⁶ في النسخة ب : النسابوري
⁴⁷ في النسخة أ : بعض
⁴⁸ في النسخة أ : وفي بدائع
⁴⁹ في النسخة ب : أعلم
⁵⁰ في الأصل أعراضوا
⁵¹ في النسخة ب : عنه
⁵² في النسخة أ : قيل
⁵³ البيت للمعري، انظر إلى وفيات الأعيان لابن خلكان 1-162/5-290 ، 1-8 بيروت
⁵⁴ في النسخة ب : و تستصغر
⁵⁵ في النسخة ب : أخذ
⁵⁶ في النسخة ب : مكة
⁵⁷ في النسخة أ : النبي غير موجود
⁵⁸ في النسخة ب : في المكي
⁵⁹ في هامش نسخة أ : " وهو الذي ذكره البيضاوي والزمخشري وغيرهما في التفاسير في أواخر السور في بيان فضائلها"
⁶⁰ في النسخة ب : بهذ
⁶¹ في النسخة ب : في إطقان العلوم ملخصا
⁶² في النسخة أ : وما بعدها غير موجود في النسخة أ

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ
ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Durmuş Bulgur*

Özet: Bu çalışmada 18. yüzyılın mütefekkir ve sufi gazel şairi Hacı Mîr Derd konu olarak alınmış ve şiirlerinden örnekler verilmiştir. Hind-Türk imparatorluğunun temellerinin sarsıldığı ve ümitsizliğin her tarafa yayıldığı bu çöküş yüzyılında düşünce ve yaşantısıyla Delhi topraklarında bir yaşam rüzgârı estirmiş, maneviyatı ve yüce ahlakı ile insanların mizaçlarını değiştirmiş ve onlara hayatın yüce değerlerini benimsemeyi telkin etmiş mütefekkir bir sufi şair olarak Mîr Derd'in sufiyane ve felsefi düşüncelerinin oldukça önemi vardır. Urduca gazel geleneğinde klasikler arasında yerini alan Mîr Derd kalbine doğan felsefi hususları Farsça ve Urduca şiirlerinde öyle güzel bir şekilde ifade etmiştir ki bundan ötürü döneminin önemli bir şairi kabul edilmiştir. O, hayat ve kâinat ile ilgili görüşlerinde, aşka bakış açısında, mecaz ve hakikat hususundaki düşünce tarzında, kısacası her konuda sahip olduğu kendine has ifade tarzı sebebiyle sufi olmayan şairlerle oranla mümtaz bir yere sahip olmuştur. Onun şair mizacı ve sufi fitratı gazellerinde öylesine bir araya gelmiştir ki neticede son derece güzel bir imtizaç ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Mîr Derd, Urduca gazel, Tarik-i Muhammediye, tasavvuf, vatan der sefer

Syed Hvacah Mîr Dard Philosopher and Sufi Poet of Urdu Ghazal

Abstract: In this study Hvacah Mîr Dard, as a philosopher and Sufi poet of Urdu ghazal in the 18th century, has been dealt and have been given examples about his poems. In this degradation century, in which the bases of Hind-Turk Empire had been shaken and despondency had been spread out everywhere, as a philosopher and Sufi poet Hvacah Mîr Dard whose mystic and philosophical thoughts are very important, had caused to run a kind of life wave with his own thought and practice in Delhi ground, had changed the moods of the people with his spiritual personality and high virtue, had persuaded them to adopt high values of life. Mîr Dard who had taken his own place among the classics in Urdu ghazal tradition, had stated those mystic subject that became inspiration to his heart, in Persian and Urdu poems in a very beautiful manner, because of that he had been accepted very important poet of his own period. In his own thoughts about the life and the universe, at the point of view to the love, in the manner of thought on the metaphor and the truth, briefly about all topics because he had private manner of state, he had gained an honored place in comparison with those poets that they are not Sufi. As a poet his mood and his mystic nature had combined in his ghazals in such manner so that the most beautiful harmony had appeared in the end.

Keywords: Hvacah Mîr Dard, Urdu ghazal, Tareek-i Muhammadiyyah, Sufism, vatan der sefer (motherland in travel).

* Arş. Gör. Dr., Selçuk Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, D.D.E.Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (dbulgur@selcuk.edu.tr).

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Seyyid Hace Mîr, mahlası Derd, h. 1133–1199/1720–1785 yıllarında Hindustan’da yaşamış meşhur ve büyük sufi şairlerden biridir.¹ Ataları Evrengzeyb zamanında Buhara’dan Hindustan’a gelmişlerdir. Ailesi Delhi’nin meşhur ve önemli ailelerindendi. Babası Hace Muhammed Nasır Andelîb de (h.1105–1172/1693–1758) meşhur bir sufi idi ve İslam tasavvufu üzerine *Nâle-i Andelîb* adında hacimli bir divanı vardır. Küçük kardeşi Mîr Eser de *Hab u Hayal* isimli mesnevisi ile meşhurdur. Soyu baba tarafından Hace Bahauddin Nakşibend’e, anne tarafından ise Abdulkadir Geylanî’ye dayanır. Mîr Derd dini ilimleri (Kur’an, hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf) babasından okumuştur. Fars Dili ve Edebiyatı’na dair kitapları ise dönemin meşhur âlimi Siracuddin Ali Han Arzu’dan okumuştur. Gençlik yıllarında bir süre sarayda asker olarak görev yapmıştır. Ancak çok geçmeden babasının isteği üzerine bu görevden ayrılmış, Hace Muhammed Zubeyr’e mürid olmuş ve dünya işlerini terk ederek uzlet köşesine çekilmiştir. Babası vefat edince 49 yaşında iken halifesi olarak yerine geçmiştir. Ailesinin saygınlığı, “Cihangir devrinin reislerinden ve Keşmir subedarı (vali ve ordu komutanı) Nevvab Zafer Han’a intisabı²” ve Nakşibendiye tarikatından döneminin şeyhi olması gibi hususlar onu halk arasında herkesin ilgi odağı haline getirmiştir. Böylece zengin fakir birçok kişinin sevdiği ve gönülden bağlandığı ahlak abidesi bir kişi olmuştur.³

Mîr Derd, kanaat ve tevekkülü dönemindeki çöküş ve kargaşa haliyle mücadelede en etkin araç olarak görüyordu. Bu dönemde Müslümanlar inanç yönünden dağılmışlar, din âlimleri furui meselelerde tartışmalara dalmışlardı. Evrengzeyb’in vefatından sonra şehzadeler arasında yaklaşık 150 yıl süren iktidar mücadelesi iç ve dış güçlerin sürekli saldırılarına kapı açmış, bireysel ve sosyal hayatta bir dağınıklık ve kargaşa yaratmıştı. Bunu fırsat bilen bazı eyalet vali ve reisleri kendi bölgelerinde bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. Bengal’de Ali Vardi Han, Avadh’da Saadet Ali Han bağımsızlığını ilan etmişti. Nadir Şah (1737–1739) ve Ahmed Şah Abdali’nin (1748–1761) Hindustan’a saldırıları, katliamlar ve yağmalar; Catlar, Sikhler ve Marhataların Delhi civarındaki bozgunculukları ve çıkardıkları isyanlar hayatı çekilmez bir hale getirmişti. Delhi’de insanlar öldürülüyorlardı. Bu yüzden pek çok kimse Delhi topraklarını terk etmişti. Neticede iktisadi durum çok kötüleşmiş, halk iflasın eşiğine gelmişti. Ahlakî yapı altüst olmuş, insanlığa ait yüce değerler yok olmaya yüz tutmuştu. Hind-Türk imparatorluğunun temellerinin sarsıldığı, padişahların sadece ismen padişah olduğu ve ümitsizliğin her tarafa yayıldığı bu çöküş döneminde Mîr Derd büyük bir azim ve irade örneği göstermiş, halka hizmeti ibadet saymış, düşünce ve yaşantısıyla Delhi topraklarında bir yaşam ve canlılık rüzgarı estirmiştir. Maneviyatı ve yüce ahlakî ile insanların mizaçlarını değiştirmiş, onlara doğru yolda yürümeyi, zindeliği ve hayatın yüce değerlerini benimsemeyi telkin etmiştir. Yazıları ve konuşmaları ile insanlardaki kaybolan yaşama sevincini yeniden canlandırmış, dini ve ahlakî meselelerin önemini vurgulamış ve onlara hayat için bir şeyler yapmayı öğreten tasavvuf eğitimi vermiştir. O, irfanî⁴ ve alçak gönüllülüğü insan kişiliğinin yeniden inşası için gerekli görmüştür. Onun bu yoldaki çabası maddi ve manevi

DURMUŞ BULGUR

çöküşün yaşandığı bir ortamda insanlık adına büyük bir hizmet idi ve dönemin toplumsal ve kültürel hayatında derin ve uzun süreli bir etki bırakmıştır. Hz. Peygambere olan sevgisi o kadar fazla idi ki bundan ötürü kendisine Muhammedi adını vermiş, şeyhini de Muhammedilerin emiri kabul etmiştir. Ayrıca o dönemde kendisi *Tarîk-i Muhammediye*'nin⁵ temellerini atarak Halis Muhammedi hareketinin de önemli bir üyesi olmuştur.

Dini esaslara sıkı sıkıya bağlı olan Mîr Derd sema uygulamasında oldukça esnekti. Çünkü semaya ilgi duymaktaydı ve musikiyi insan ruhu için bir gıda olarak görüyordu. Mîr Derd semanın Allah tarafından olduğunu ve musikiden etkilendiğini ifade ile şunları söylemiştir: “Benim musiki dinlemem Allah tarafındandır. Nitekim Allah şahittir ki musiki ehli kendiliğinden benim yanıma geliyor, ben onları talep etmiyorum. Onlar gelip de musikiyi icra ettikleri zaman, dinliyorum ve bana bir haller oluyor. Başkalarının ibadet olarak gördükleri semayı ben ne inkâr ediyorum, ne de alışkanlık haline getirdim. Bu husustaki inancım büyüklerimin inancı ile aynıdır. Ancak bu hastalığa ilahi takdir sebebiyle yakalandığım için Allah mutlaka beni de bağışlayacaktır (37. Nale).”⁶

Mîr Derd her ne kadar şairliği kişinin meslek olarak benimseyeceği ve bununla övüneceği bir özellik olarak görmemişse de, bunu bir hüner olarak kabul etmiş ve bu hüner vasıtasıyla kişinin kendi gönül dünyasına tercüman olacağını düşünmüştü. Ona göre şair bu hünerini ne birisini methetmek veya hicvetmek için, ne de bir karşılık beklentisi veya dünyalık için kullanmalıdır. Şairlik sanatı son derece ciddi bir iştir ve şair kalbine doğan ilhamlarını ve içsel tecrübelerini şiiri dinleyenlerin kalbinde yer edecek şekilde ve dertli bir lehçe ile dile getirmeyi amaçlamalıdır. O, işte bu düşünce ile şairliği benimsemiş ve kendi şiirini medhe ve hicive bulaştırmamış, hal ve sözü şiirinde bir araya getirmiştir. O özü sözüne uygun ve kalbinde olanı dile getiren bir şair olarak yaşamıştır.

بے میرا آئینہ صفائے سخن

شعر میں میرے دیکھنا مجھ کو

Bana kendi şiirimde bakın. Şiirimin saflığı benim aynamdır.

Mîr Derd kendi şiiri ile ilgili olarak şunları da söylemiştir. “Benim tatlı şiirlerim öyle bir nimet sofrasıdır ki ben onları zevk ehli için seçtim. İçerisinde marifet ve hakikat bulunan böylesi bir şiir gülü bu bahçede çok az bulunur (Derd-i Dil, s.208).”

Bu açıdan bakıldığında Mîr Derd'in şiirinde sanatsal açıdan sıra dışı bir ihtiyat vardır. Nitekim o, şiirlerinde zevk ehlinin önünde güvenle sunabileceği kalbi ilhamlarını beyan etmiştir. İşte bunun için onun şiirlerinde Mîr Taki Mîr de olduğu gibi şairane tecrübelerin tamamı değil, aksine tecrübelerden seçmeler beyan edilmiştir.⁷

O dönemde Delhi şehri Han Arzu, Şeyh Ali Hazin, Raey Anand Ram Muhlis, Kızılbaz Han Ümid, Çandar Bhan Brahman, Mazhar Can-ı Canan, Musevi Han Fitrat gibi Farsça edip ve şairlerin çalışmalarına aşinaydı. Urduca şairleri arasında Veli, Ubeydullah Han, Mubtela Faiz, Şah Mubarek Abru, Şakir Naci, Şah Hatem, Sevda ve Mir Taki Mîr pek muteber olmayan rihta⁸ sanatını kullanarak Delhi'de şiir ve şairliğe dair oldukça müsait bir

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

ortam hazırlamışlardı. Mîr Derd de şiir meclislerine katılmış, Farsça ve Urduca şairi olarak önemli bir yer edinmiştir. Şiirde daha önce başlamış olan iham sanatı⁹ bu dönemde sona ermiştir. Bu hususta Şah Hatem ön safta yer almaktaydı. Bizzat Mîr Taki Mîr, Sevda ve Mîr Derd de bu konuda önemli rol oynamışlar ve iham sanatını reddetmişlerdir. Mîr Derd bu hususu bir gazelinin maktasında şu şekilde dile getirir:

از بس کہ ہم نے حرف دوئی کا مٹا دیا
اے درد اپنے وقت میں ایہام رہ گیا

Ey Derd! Biz (şiirde) ikiliği ortadan kaldırdığımız için iham (da) kendi devrinde kaldı.

Gerçekten de Mîr Taki Mîr, Sevda ve Mîr Derd'in ortaya koyduğu yeni estetik kurallar sebebiyle iham hareketi geri planda kalmış ve Urdu şiirinde onların estetik ölçütleri geçerli olmaya başlamıştır. İşte gazel özellikle bu dönemde çok gelişmiş ve dönemin şairleri gazeli ıslah hareketini öne çıkarmışlardır. Şairler gazel sınıfında seviyeli şiirler yazmaya başlamışlar, güzellik ve aşk konularında yüce insani duygulara tercüman olmuşlardır. Önceki dönemde, gazelde çokça var olan bayağı düşünceler ve basit duygular artık bu dönemde sona ermiş, bunların yerini güzel duygular almıştır. Tasavvufa dair konular da bu sınıfta bir renklilik yaratmıştır. Zihin, şuur, hayat, kâinat ile ilgili meseleler artık felsefi tarz ve ahenkte sunulmaya başlanmıştır. Ayrıca içinde bulunulan dönemin şartları toplumsal bilinçle birlikte gazel sınıfında dile getirilmeye başlanmış; siyasi, toplumsal ve kültürel dağılımının farklı yönleri de yine bu sınıf içerisinde bir araya getirilerek işlenmiştir. Kısacası bu dönemin edebiyatındaki hayat ve canlılığın etkileri Mîr Derd, Mîr Taki Mîr, Mirza Refi Sevda ve bunların çağdaşlarının şiirlerinde belirgin olarak görülmektedir.¹⁰

Mîr Derd'in gerçekleştirdiği en önemli işlerden biri de yok olmaya yüz tutan edebiyat ve şiir meclislerini yeniden diriltmesidir. Bizzat kendisi seviyeli şiirler yazıp söylediği gibi, döneminin şairlerini mekânında bir araya getirmeye özen gösteriyor ve onların şiirlerini de dinliyordu. Bu sayede gerçek edebi atmosfer yeniden kurulmuş oldu. Bu tür şiir meclisleri uzun bir süre onun evinde düzenlenmiş, ancak daha sonra kendisi bunu Mîr Taki Mîr'in mekanına taşımıştır.¹¹

Bu şekilde Mîr Derd, Delhi'de ömrünün altmış altı yılını geçirmiş ve elli yıldan fazla bir süreyle hem fikirlerini, hem de şiiri vasıtasıyla duygularını halka aktarmıştır. O, içinde bulunduğu ortamın etkilerini kendi üzerinde hissetmekle kalmamış, aynı zamanda güçlü kişiliği ile çevresi üzerinde etkili de olmuştur. Onun bu güçlü kişiliğinin etkileri sayesinde Delhi topraklarının siyasi, iktisadi, toplumsal ve edebi atmosferi değişmiştir. O, mesajında maneviyatı, Allah'a yakınlaşmayı ve peygamber aşkıyla dolu olmayı ön plana çıkarmış ve ömrü boyunca bu hususları yaymaya çalışmıştır. Düşüncelerini çok geniş bir yelpazede dile getirdiğinden Mîr Derd'in sufiyane düşüncelerinin oldukça önemi vardır. O, hayatın hemen her alanı ile ilgili görüş beyan etmiştir. Şairlik her ne kadar Mîr Derd'in özel çalışma alanı olmamışsa da, kalbine doğan hususları Farsça ve Urduca şiirlerinde

DURMUŞ BULGUR

öyle güzel bir şekilde ifade etmiştir ki bundan ötürü döneminin önemli bir şairi kabul edilmiştir. Nitekim çağdaşı tezkire yazarlarının hepsi de onun bir şair olarak önemini kabul etmişlerdir.¹²

O, hayat ve kâinat ile ilgili görüşlerinde, aşka bakış açısında, mecaz ve hakikat hususundaki düşünce tarzında, kısacası her konuda sahip olduğu kendine has ifade tarzı sebebiyle sufi olmayan şairlere oranla mümtaz bir yere sahip olmuştur. Onun şair mizacı ve sufi fitratı gazellerinde öylesine bir araya gelmiştir ki neticede son derece güzel bir imtizaç ortaya çıkmış ve bu sebeple onun gazeli arzu dolu aşk coşkısına rağmen kendi arifane hareket merkezinden de uzaklaşmamıştır. Mecaz ve hakikatin bu karışımı aslında Mîr Derd'in gazelinin imtiyazi özelliklerindedir ve bu bağ aslında onun sufiyane zihninin neticesidir.¹³

Küçük yaşlarda kitap yazmaya başlayan Hâce Mîr Derd'in eserlerinin hemen hepsi yazma olarak mevcut olmakla birlikte, birçoğu değişik zamanlarda Mevlevî Nuru'l-Hasan tarafından 19. yüzyılın başlarında Bhopal'de basılarak yayınlanmıştır. Urduca divanı hariç bu eserlerin hepsi Farsçadır:

Risale-i Esraru's-salât (1148/1735): Mîr Derd on beş yaşında iken kaleme aldığı bu ilk Farsça eserinde namazın erkân, adap, fazilet ve gizli sırlarından bahsetmiştir. Bu risalenin sonuna bir de Farsça rubai eklemiştir. Bundan da anlaşılmaktadır ki Mîr Derd 15 yaşından önce Farsça şiir söylemeye başlamıştır.

Varidat-ı Derd (1172/1758): Mîr Derd otuz dokuz yaşında yazdığı bu eserde, tefekkür halinde iken kalbine doğan tasavvufa dair marifet ve hakikat meselelerini nazım ve nesir olarak beyan etmiştir. Eserin dili Farsça olup, içinde 111 rubai vardır.

İlmu'l-Kitap (1181/1767): Bu eser yukarıda geçen *Varidat-ı Derd* isimli kitabın şerhidir ve en hacimli çalışmadır. Mîr Derd bu kitapta bir yandan tasavvufa dair meseleleri Kur'an ve hadisten getirdiği güçlü deliller ve seleften naklettiği sözlerle ispatlamaya çalışmış, diğer yandan *Tarik-i Muhammedi* düşüncesi ve felsefesinin bütün nizamını beyan etmiş, vahdeti'l-vücut ve vahdeti'ş-şühud nazariyesini *Tarik-i Muhammedi* dairesinde bir araya getirmeye çalışmıştır.¹⁴ Ayrıca hayatta başından geçen bazı olaylar da bu eserde konu edilmiştir. Kitap 1308/1890'da Delhi'de yayınlanmıştır.

Nale-i Derd (1190/1776): Bu kitap da tasavvuf üzerinedir ve İslam'ın ahlak nizamından bahsedilmiştir. Değinen her konuya başlık olarak 'nale' konulmuştur ve eserde 341 'nale' vardır.

Ah-i Serd (1193/1779): Bu kitap da maneviyat ve tasavvuf meseleleri ile ilgilidir. *Nale-i Derd*'de olduğu gibi eserde 341 'ah-i serd' vardır.

Şem'-i Mahfil (1199/1785): Bu kitabın konusu da tasavvuftur.

Derd-i Dil (1199/1785): Şem'-i Mahfil ile aynı yıla rastlayan bu kitabın konusu da tasavvuftur. Kitap 1310/1892'de Mevlevî Nuru'l-Hasan tarafından Bhopal'de yayınlanmıştır.

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Hürmet- Ğına, MİR Derd bu eserde tasavvufun önemli bir konusu olan teganni üzerine düşüncelerini ve hislerini yazmıştır.

Vakıat-ı Derd, Bu kitapta da tasavvufa dair meseleler beyan edilmiştir.

Soz-i Dil: Bu eseri MİR Derd'in tasnif edip etmediği konusu kesinlik kazanmamıştır. Ayrıntılı olmamakla birlikte bazı kitaplarda bu eserden bahsedilmektedir.

Divan-ı Farsi: MİR Derd bu Farsça divanında gazel, rubai, kıt'a, muhammes, efrad ve bazı Arapça rubaileri bir araya getirmiştir. Eserde tasavvufi konular özellikle hakiki aşk gazel ve rubai tarzında, güzel bir şekilde sunulmuştur. Divanın elyazması nüshaları bazı kütüphanelerde mevcuttur. Kitap 1309/1891'de Mevlevi Nuru'l-Hasan tarafından Bhopal'de yayınlanmıştır.¹⁵

Bizim üzerinde durduğumuz asıl çalışma Urduca divanı olduğu için örnekleri Urduca divanından vereceğiz.

Divan-ı Urdu: MİR Derd'in 1500 beyitten oluşan Urduca divanı elyazması nüsha olarak birçok kütüphanede bulunmaktadır. Bu divan 1922 ve sonrası yıllarda Naval Kışver, Şahi Press Sultanu'l-matabi, Bedayun Nizami Press gibi yayınevleri tarafından birkaç kez basılmıştır. Bunlara ilaveten Zahir Ahmed Sıddıki'nin düzenlediği nüsha Delhi'deki Mektebe-i Camia tarafından basılmıştır. Reşid Hasan Han da bu divanı düzenleyerek Mektebe-i Camia tarafından yayınlamıştır. Halilu'r-rahman Davudi'nin düzenlediği nüsha ise Lahor'daki Meclis-i Terakki-i Edeb tarafından yayınlanmıştır. Divanda yer alan gazeller MİR Derd'in kişiliğinin aynası ve bulunduğu ortamın gerçek manada tercümanıdır. Divanda MİR Derd'in dönemindeki bireysel ve toplumsal yaşamın iniş ve çıkışları bir açıdan kendisini göstermektedir. İfade tarzı açısından MİR Derd'in divanındaki gazelerde ciddiyet vardır ve kendisi de ciddi bir şairdir. Gazel sınıfında hakiki ve mecazi aşka dair şiirlerin bulunduğu divanda MİR Derd, güzellik ve aşkın farklı yönlerine tercüman olmuş, bunu da insan hayatının duygusal nizamını bir bütün olarak gözler önüne serecek şekilde yapmıştır. O, konu itibarı ile gazelin dairesini genişletmiş, tasavvufu, hayatın ve kâinatın sırlarını divandaki gazellerin konuları arasına dâhil etmiştir.

MİR Derd bir sufi şair olmasına rağmen gazelinde hakiki aşk ile ilgisi olmayan mecazi ve dünyevi aşk konularından da bahsetmiştir. Çünkü o bir sufi olmasına rağmen hayattan bıkmış biri değildi. Hayatın her yönüyle ilgilenmekteydi. O, tasavvufu bir hayat nizamı olarak görmekteydi ve tasavvufu bir karar yani sabır ve tahammül yolu olarak benimsememişti. Bu açıdan bakıldığında MİR Derd'e göre tasavvuf hayatı inkar etmez, hayattan yüz çevirmeyi öğretmez ve mutasavvıf da hayattan bizar olmaz. Bunun aksine tasavvuf aslında insanı, insan hayatını ve insani ilişkilerin önemini ortaya koyar. İşte MİR Derd tasavvuf ile ilgili bu görüşü kabul ettiğinden sufi bir şair olarak dünyevi aşkın önemini ve kıymetini hissetmiş ve onu gazelinin konusu yapmıştır.

DURMUŞ BULGUR

Öte yandan Mîr Derd üzerinde dönemin şairane atmosferinin derin bir etkisi de vardı. Böyle bir atmosferden, yani odak noktasını dünyevi aşkın oluşturduğu ve Sevda ve Mîr Taki Mîr'in abartılı bir şekilde sundukları aşk nağmelerinin yankılandığı ortamdan, her şair gibi Mîr Derd de etkilenmişti. Onun şiirinde sevgilinin varlığı çok belirgin bir şekilde görünmektedir. O, gazelde sevgilinin hem yüz güzelliğini, hem de iç güzelliğini beyan etmiştir. Bununla birlikte Mîr Derd varidat şairi olduğu için şiirinde zahiri güzellik tasavvurunu değil de daha ziyade dâhili güzellik tasavvurunu öne çıkarmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun gazelinde güzellik, bakış güzelliği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki şiirler bu durumu ortaya koymaktadır:

رات مجلس میں ترے حسن کے شعلے کے حضور
کہیں نور نہ تھا
شمع کے منہ پہ جو دیکھا تو

Geceleyin mecliste, güzelliğinin şulesi karşısında, mumun ağzında gördüğüm sakın nur olmasın.

یا رب یہ کیا حرام ہے جس نے اک آن میں
کتے ہی مردے حشر سے آگے جلا دیے

Ya rab! Bu ne işveli yürüyüştür ki bir anda kaç ölüyü haşirden öte yakıverdi.

گُزرا بے بتا کون صبا آج ادھر سے
گلشن میں تری پھولوں کی یہ باس نہیں

Ey doğu rüzgârî! Bugün buradan kim geçti söyle, zira bahçendeki çiçekler böyle kokmaz senin.

Bu beyitlerde sevgilinin varlığı açıkça görünmektedir. Mîr Derd bu güzellikte sıcaklığı ve parlaklığı görmektedir. Bu güzellik sevgilinin yüzünde, nazında, işvesinde, mest bakışlarında ve zülûflerinde görünmektedir. Bununla birlikte burada sadece harici güzellikten bahsedilmemiş, aynı zamanda bu güzelliğin etkisi ile belirip bizzat sevgili ve onun etrafındaki ortamı ve âşıkları da etkileyen hususi atmosferin tasviri de ortaya konmuştur. İşte böyle bir atmosfer içinde bile Mîr Derd itidali elden bırakmamış, heyecan içerisinde fitrata aykırı söz söylememiş, aksine, sıradan bir insanın zihni eğilimini ortaya koyarak gerçek insani duygulara tercüman olmuştur.

Âşık olan insan sevgiliye yakın olma arzusuyla dolup taşar. Sevgiliyle yan yana gelen insanın içinde hissedeceği heyecan ve dalgalanma hadsizdir. Böyle bir ortamda âşık olan kişi bazen ne söylediğinin farkına bile varmaz. İşte Mîr Derd bu duygusal keyfiyeti aşağıdaki beyitlerde çok güzel bir şekilde dile getirmiştir:

بارے پھر مہربان ہوا ہے
بے طرح سے کچھ بچل گیا تھا
شب ٹک جو ہوا تھا وہ ملائم اپنا بھی تو جی پگھل گیا تھا
میں سامنے سے جو مسکرایا
بوٹھ اس کا بھی درد بل گیا تھا

Haddinden fazla bir şekilde inat ettikten sonra nihayet tekrar teveccüh etti.

Geceleyin azıcık yumuşak olan ortam, benim de içimi eritmişti.

Ben karşıdan gülümseyince, onun dudakları da kıpırdadı ey Derd!

**URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ
SEYYİD HACE MİR DİRD**

چلیے کہیں اس جا پہ کہ ہم تم ہوں اکیلے
گوشہ نہ ملے گا کہیں میدان ملے گا

Seninle baş başa kalacağımız bir yere gidelim, bir köşe bulamasak da bir meydan buluruz elbet.

کہا جب میں ترا بوسہ تو جیسے قند ہے پیارے لگا تب کہنے پر قند مکرر ہو
نہیں سکتا

Ey sevgilim! Senin busen şeker gibidir deyince, ancak bir daha şekerini tadamayacaksın demeye başladı.

بعد مدت کے درد کل مجھ سے
مل گیا راہ میں وہ غنچہ دہن

میری اس کی جو لڑ گئیں آنکھیں
میں دو دو بچن ہو گئے آنکھوں ہی

Ey Dird! Uzun bir aradan sonra, o gonca ağızlı ile dün yolda karşılaşıp da,

Göz göze gelince, onunla iki çift laf ettik gözlerde.

تو مجھ سے نہ رکھ غبار جی میں آوے بھی اگر ہزار جی میں
بیزار ہے مجھ سے تو ولیکن اب تک بے وہی پیار جی میں
یوں پاس بٹھا جسے تو چاہے پر جاگا نہ دیجیو یار جی میں

Eğer binlerce kez içine doğsa da, kalbinde benden yana kırgınlık olmasın.

Sen benden bıktın amma, benim içimde (sana karşı) hala aynı sevgi var.

İstedığın kişiyi yanına öylesine oturt, ancak kalbinde (ona) yer verme sevgilim.

کہیں ہوئے ہیں سوال و جواب آنکھوں میں یہ بے سبب نہیں ہم سے حجاب آنکھوں
میں

(Öyle görünüyor ki birisiyle) göz göze gelip bir yerde anlaşmaya varmışsın, bizden bakışlarını kaçırman sebepsiz değil.

یوں تو بے دن رات میرے دل میں بھی اس کا خیال جن دنوں اپنی بغل میں تھا سو
وہ راتیں کہاں

Doğrusunu söylemek gerekirse, gece gündüz benim de gönlümde onun hayali var. Kollarımın arasında olduğun o geceler şimdi nerede.

Yukarıdaki beyitler, bir insanın hayatındaki en güzel anların en latif ifadeleridir ve gönlü cezbeden bu halleri kişi ancak içinde hissedebilir. İşte Mîr Dird bu güzel duygu hallerini kendi kişisel tecrübesiymiş gibi ifade ederek daha da çekici hale getirmiştir.

Mîr Dird insanın gönül dünyasında yaşadığı iniş ve çıkışları, sevinç ve hüznüleri de gazellerine konu etmiştir. Nitekim o, gazellerinde kişinin iç dünyasında yaşadığı infialî ortaya koyan konulara oldukça çok yer vermiştir. Çünkü sevgilinin zatı ve kişiliği Mîr Dird için her zaman güzellik, mutluluk ve keyif sebebi değil, aksine çoğu kez eziyet, perişanlık ve hüznün sebebidir. Nitekim o, bu duruma katlanamayıp kanlı gözyaşı döker. Ancak buna rağmen Mîr Dird'in şiirlerinde hayattan bıkkınlığa ve aşktan yüz çevirmeye işaret

DURMUŞ BULGUR

eden bir şeye rastlanmaz. Bunun aksine o, sevgiliden gördüğü eziyet ve imtihanlardan tat alıp haz duymaktadır. Aşağıdaki beyitler her ne kadar dertle dolu gönlün tercümanı ise de lezzet hissiyle ne kadar dolu olduğuna en güzel örnektir:

تجھ سے کچھ دیکھا نہ ہم نے جز جفا ہی وہ کیا کچھ تھا کہ جی کو بہا گیا

Cefadan başka bir şey görmedik senden, buna rağmen gönlümüze hoş gelip (bizi avutan) şey neydi acaba?

سو بار میں نے دیکھیں تری بے وفائیں تس پر بھی نت غرور ہے دل میں نباہ کا

Vefasızlığımı yüzlerce kez gördüm. Yine de gönlümde her zaman geçinme (yönünde) inat var.

اس کو سکھلائی یہ جفا تو نے کیا کیا اے مری وفا تو نے

Böyle cefa etmeyi ona sen öğrettin. Ey benim vefa(lı gönlüm!) Sen ne yaptın.

گل و گلزار خوش نہیں آتا باغ ہے یار خوش نہیں آتا

Gül ve gül bahçesi artık hoş gelmiyor, bahçe yarsız artık tat vermiyor.

پی گئی کنتوں کا لوہو تیری یاد غم ترا کتنے کلجے کھا گیا

Senin hayalinle kimlerin kanı akmadı ki, senin (verdiğin) acıyla kimlerin ciğeri parelenmedi ki.

اوروں سے تو بنستے ہو نظروں سے ملا نظریں ایدھر کو نگہ کوئی
پھینکی بھی تو دزدیدہ

Başkalarıyla göz göze verip gülüşüyorsun, bu tarafa bakınca da sinsiçe bakıyorsun.

اپنے دروازے تلک بھی وہ نہ آیا ایک بار ہر گھڑی اٹھ اٹھ کے ہم جس
کے لیے جایا کیے

Her saat başı kalkıp da kendisi için gittiğimiz sevgili, bir kez bile olsa kapıya çıkmadı.

دشوار ہوتی ظالم تجھ کو بھی نیند آئی لیکن سنی نہ تو نے ٹک بھی مری کہانی

Ey zalim! Senin gözüne de (şimdi) uyku girmiyordur. Ancak sen azıcık da olsa hikâyemi dinlemedin benim.

اس سنگ دل کی وعدہ خلافی کو دیکھیے پتھرا گئی ہیں آنکھیں مری
انتظار سے

Bakin o taş kalpli nasıl da sözünden döndü. Gözlerim beklemekten kaskatı kesildi.

Bu beyitlerde sevgili öyle pervasız bir kişidir ki aşığını umursamadığı gibi üstüne üstlük ona zulmetmektedir. Ancak Mir Derd'in nezdinde onun bu edası bile zevk ve tattan hali değildir. Sevgili kendisine iltifat etmese de, elinde olmadan içinden ah vah etse de o bu duruma katlanmakta ve sevgilinin yolunu gözlemektedir. Bir yerde hasbel kader mülakat fırsatı bulup halini arz ettiğinde, sevgili duyup da duymazlıktan gelir. Kapısına kadar gittiğinde ise kapıya çıkmaya bile tenezzül etmez.

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Mîr Derd sevgilinin karakterini her ne kadar aşğa nispetle daha belirgin bir şekilde şiirlerine yansıtmışsa da, aşğın karakterinin geri planda kalmasına da izin vermemiştir. Nitekim o, aşk yolunda seven kişinin başına gelenleri ve içinde bulunduğu duygu halini beyitlerde dile getirirken, onun perişan halinden de bahsetmiştir. Bu aşk yolculuğunda seven kişinin karşı karşıya kaldığı tecrübelerin şiirlerde ayrıntılarıyla verilmesi Mîr Derd'in gazellerinin belki de en önemli kısmıdır. Çünkü burada aşğın karakteri bütün yüceliğiyle ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitler aşğın sahip olduğu karakterin muhtelif yönlerine işaret eden güzel örneklerdir:

جان پہ کھیلا ہوں میں میرا جگر دیکھنا جی نہ رہے یا رہے مجھ کو ادھر دیکھنا

Ben canımı ortaya koymuşum, yüreğime baksana, soluk alıp almadığım belli değil, bu tarafa baksana

انسو کب تک کوئی پیسے جاوے
بہت کھایا

İnsan gözyaşlarına ne kadar hâkim olabilir, zira bu aşk içimi kemirdi.

تو کہہ کب تلک
جفا سے غرض امتحان وفا ہے
آزماتا رہے گا

Cefadan maksat vefayı imtihandır, söylesene bu imtihan ne kadar sürecektir.

اس کو کچھ اور
درد کے ملنے سے اے یار برا کیوں مانا
سوا دید کے منظور نہ تھا

Ey sevgilim! Derd ile buluşmayı niçin reddettin. O seni görmekten başka bir şey istememişti ki.

حال مجھ غم زدے کا جس تس نے
جب سنا ہو گا رو دیا ہو گا

Ben kederlinin halini duyan herkes mutlaka ağlamış olmalı.

اندازہ وہ ہی سمجھے مرے دل کی آہ کا زخمی جو ہو چکا ہو کسی کی
نگاہ کا

Gönlümdeki ah u zarı birinin bakışlarıyla yaralanmış olan anlar ancak.

کچھ ہے خبر بھی تجھ کو کہ اٹھ اٹھ کے رات کو
عاشق تری گلی میں کی بار ہو
گیا

Aşğının geceleyin kalkıp da sokağına birkaç kez geldiğinden hiç haberin var mı senin?

میں تو کچھ ظاہر نہ کی تھی دل کی بات
پر مرے نظروں کے ڈھب سے
پا گیا

Ben aslında kalbimdekini hiç açığa vurmamıştım, ancak o, bakışlarımdaki ifadeden anladı.

تو شام سے جو اے مرے خورشید رو گیا
انجم کی طرح آیا نہ آنکھوں
میں خواب رات

Ey güneşim! Sen akşamdan ağlamaya başlayınca, benim gözlerime de yıldızlar gibi geceleyin uyku girmede.

جو مزے ہیں مرگ میں وہ ہم سے پوچھا چاہیے
کون جانے آہ کیا لذت ہے مر
جانے کی بیچ

DURMUŞ BULGUR

Ölümün nasıl bir keyif verdiği bizden sorulmalıdır. Ah! ölümün içinde nasıl bir lezzet olduğunu kim ne bilsin.

کیا کہوں دل کا کسی سے قصہ آوارگی کوئی بھی بے ربط ہوتی ہے کہانی اس

قدر

Gönlümün birisiyle olan avarelik hikâyesini ne anlatayım, zira hangi hikâye bu kadar kopuk olur.

مدت تلک جہان میں ہنستے پہرا کیے جی میں ہے خوب روئیے اب بیٹھ کر

کہیں

Bir süre cihanda gülüp eğlendik. Artık içimden bir yere oturup iyice ağlamak geliyor.

بعد مرنے کے مرے ہو گی مرے رونے کی قدر تب کہا کیجیے گا لوگوں سے

وہ برسائیں کہاں

Ölümünden sonra gözyaşlarının mutlaka bir değeri olacaktır. İşte o zaman sorun insanlara o yağmurlar nerede diye.

پر صبح ہوتی آج تو

اے بجر کوئی شب نہیں جس کی سحر نہیں

آتی نظر نہیں

Ey ayrılık! Hiçbir gece yoktur ki arkasından seher gelmesin, ancak bugün sabah olacak gibi görünmüyor.

دل بے سو ریش ریش بے سینہ

حال مرا نہ پوچھیے میں جو کہوں سو کیا کہوں

سو داغ داغ ہے

Halimi sormayın, anlatayım da ne anlatayım, kalbim yaralıdır, yüreğim dağlıdır.

Yukarıdaki beyitlerde aşk ilişkisinin farklı yönleri resmedilmiştir. Âşık burada aşkın keskin şarabıyla mest olmuş görünmektedir. O, sevgiliyi görme, onunla buluşma, onunla birlikte güzel anlar geçirme isteğini her an kalbinde hissetmekte ve her halde sevgilinin hayalini göğsüne basıp dolaşmaktadır. Zira sevgilinin hayali aşığın hayatına bir renklilik ve güzellik katmaktadır. O, bundan keyif almakla birlikte sıkıntı çekip perişan da olmaktadır. Çünkü âşık hem ayrılık saatlerine katlanmak, hem de acıyı ve elemi yudunlamak zorundadır. Geceleyin uykusu kaçır ve geceyi sabahlara kadar uyanık geçirir. Gece geçmek bilmez. Ancak böyle bir âlemde bile âşıkta bıkkınlık hali meydana gelmez. O, böyle bir durumda dahi eşsiz kişiliğini muhafaza eder ve sadık bir âşık vasfıyla sevgilinin nazarında münferit bir kişilik olduğu hakikatini hatırdan çıkarmaz. Nitekim âşık böyle bir benlik duygusu içerisinde çok büyük işler gerçekleştirir. O korkmaz, ümitsizliğe kapılmaz, yorulup oturmaz, hayata elveda demez, aksine kendinden geçmiş bir halde aşk yolculuğunun muhtelif menzillerini kateder. Bu yolculukta bazen onu üzüntünün karanlıkları kuşatır, bazen de üstünü keder bulutları kaplar. Ancak o, bunları hayatın gerçekleri sayıp katlanır. Bu durum ona sağlamlık ve dayanıklılık kazandırır. Âşık bu yolculukta mutlaka ah vah edip ağlayacak ve kanlı gözyaşı dökecektir. Fakat buna rağmen hayatta kalma arzusu bir mum gibi onun kalbinde yanmaya devam edecek ve sevgiliye kavuşma hayaliyle yanan kandil daima hayatının mihrabında ışık vermeye devam edecektir.

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DİRD

Mîr Dird gazellerinde çok açık ve sağlıklı bir aşk tasavvuru ortaya koymuştur. Bu tasavvurun temelleri yüce değerlerdir. Ona göre aşk insanoğlunun en temiz ve en mukaddes duygusudur. Bu duygu hayatta temel bir niteliğe sahiptir. Bu duygu olmaksızın insanoğlu kemale eremez. Ancak bunun bazı gerekleri de vardır. Mîr Dird bu aşk tasavvurunu beyitlerde şu şekilde dile getirmiştir:

اذیت، مصیبت، ملامت، بلائیں ترے عشق میں ہم نے کیا کیا نہ دیکھا

Eziyetler, musibetler, kınamalar, belalar; senin aşkında biz neler neler görmedik ki.

اخفائے نار عشق نہ ہو آب اشک سے یہ آگ وہ نہیں جسے پانی بجھا سکے

Aşk ateşi gözyaşı ile sönmesin, zira bu, suyun söndüreceği bir ateş değildir.

آتش عشق جی جلاتی ہے یہ بلا جان ہی پہ آتی ہے

Aşk ateşi yüreğimi yakıyor. Bu bela artık canıma yetti.

آتش عشق قہر آفت ہے ایک بجلی سی آن پڑتی ہے

Aşk ateşi zulmün (belanın) öfkesidir ve bir yıldırım gibi düşer.

عبت دل ہے کسی اپنی پہ تو ہر وقت روتا ہے نہ کر غم اے دوائے عشق میں
ایسا ہی ہوتا ہے

Gönül kendi yalnızlığına her zaman boş yere ağlamaktadır. Üzülme ey divane! Aşkta böyle olur zaten.

Yukarıdaki beyitlerden de açıkça anlaşılmalıdır ki Mîr Dird'e göre aşk yalnızlık ve çaresizlikten ibarettir. Mecburiyet aşkın kaderidir. Nitekim bu husus aynı zamanda aşkın en büyük gerçeğidir. Âşık olan her halükarda ağlar, ah vah eder. Çünkü yüreği yanar, belaya ve öfkeye maruz kalır. Bu aşk daima insanoğlunun hayatıyla birliktedir. Nitekim Mîr Dird bu hakikati bilmektedir ve bu hususta derin bir bilince sahiptir. İşte bu sebepledir ki onun gazellerinde ağlayıp sızlamaların bir tufan gibi yükseldiği görülmektedir.

ہم نے کس رات نالہ سر نہ کیا پر اسے آہ نے اثر
نہ کیا

سب کے یان تم ہوئے کرم فرما اس طرف کو کبھی گزر نہ کیا

دیکھنے کو رہے ترستے ہم نہ کیا تو نے رحم
پر نہ کیا

کتتے بندوں کو جان سے کھویا کچھ خدا کا بھی تو
نے ڈر نہ کیا

کونسا دل ہے وہ کہ جس میں خانہ خراب خانہ آباد تو نے
گھر نہ کیا

سب کے جوہر نظر میں آئے درد! بے ہنر تو نے کچھ ہنر نہ کیا

Biz hangi gece feryat etmedik ki, ancak bu inlemeler yine de onu etkilemedi.

Sen buradaki herkese lütfkâr davrandın, ancak bu tarafa hiç adım bile atmadın.

DURMUŞ BULGUR

Biz (seni) görmek için sabırsızlanıyorken, sen yine de hiç merhamet etmedin.

Kaç kişiyi canından ettin. Hiç Allah'tan da mı korkmadın?

Hanesi abad olan sen, hanesi harap olan hangi gönle yuva yapmadın ki?

Ey Derd! Herkes içindeki cevheri gözler önüne serdi. Ancak hünersiz olan bir sen hünerini gösteremedin.

تیرے سبب سے اور بھی مجھ پر غضب ہوا اے نالہ! واہ خوب ہی تو نے
اثر کیا

Ey feryat! Senin yüzünden (sevgili) bana daha da öfkelen-di. Vah! Sen ne de güzel etki ettin öyle.

کھسار پہ ہر سنگ یہ کہتا تھا پکارے اے درد مفر ہوں ترے نالوں کے اثر کا

Dağdaki her taş parçası seslenip şöyle diyordu: ey Derd! Senin feryatlarının etkisi olduğunu kabul ediyoruz.

کونسی شب ہے کہ مثل شمع جب کھلتی ہے آنکھ سے اپنی خون اگر گرتا نہیں
جائے اشک آنکھوں

Mum misali (uyanıp da) gözlerimizi açtığımızda, kan değil de gözyaşı dökmediğimiz bir gece var mı?

Mîr Derd'in gazellerindeki bu aşk konularının dünyevi (mecazi) aşk ile mi yoksa hakiki aşk ile mi ilgili olduğu hususu önemli bir sorudur. Çünkü gazellerinde dile getirdiği aşkın farklı yönlerinde ve bunu ifade tarzında baştan sona kadar dünyevi renk ve ahenk bulunmaktadır. Ancak şahsiyeti göz önünde bulundurulduğunda, onun hayatında tasavvufun başka bir şey olmadığı da bir hakikattir. Bunun için onun gazellerindeki pek çok beyitte dünyevi aşka dair farklı muamelelerin ve hallerin dile getirilmiş olması şaşırtıcı gibi görünmektedir. Bununla birlikte gazelin kendine has imalı anlatım tarzına uygun olarak bu beyitlerde başka bir anlamın kastedilmiş olması ve onun böyle bir perdeden hakiki aşka dair sözler söylemiş olması da muhtemeldir. Ancak yine de aşkı dile getirdiği şiirlerindeki tarzına bakılacak olursa, onun sevgilisi seven kişiyle duygusal ve bedensel bağı olan insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o işte bu bağ sebebiyle sevgiliye meyiletmekte ve yine bu bağ sayesinde gazellerinde ifade ettiği halleri yaşamaktadır.

Mîr Derd yukarıda değinildiği gibi bir yandan seviyeli aşk şiirleri söylemiş, öte yandan tasavvufa dair hakikat ve mecaz, aşk ve akıl, kalp ve nazar, celi ve hafî zikir, cebir ve ihtiyar, halvet der encümen, sefer der vatan, fenafillah, cüz ve kül, mekan la mekan, fena ve beka, benlik, vahdet ve kesret, tevekkül ve fakr gibi sayısız meseleleri şiirine konu etmiştir. Yani o yer yer irfan ve marifet konularını da sembolik ve temsili bir tarzda beyitlerinde dile getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında bizatihi tasavvuf Mîr Derd'in gazellerinin önemli bir konusudur ve beyitlerinde bunun derin izleri görünmektedir. Nitekim bu şekilde onun gazeli yeni bir üslup ile kendini göstermiş olur. Onun güzelliği beyan edişinde, sevgilinin karakterini tasvirinde, seven kişinin şahsiyetini ortaya koyuşunda, aşk ve âşıklığın

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DİRD

sırlarını açmasında tasavvufun şu veya bu şekilde etkileri görünmektedir. Tasavvuf onun şiirlerine taşkınlıktan uzak büyük bir ciddiyet, ihtiyat ve dinginlik hali kazandırmış ve sınırları aşmasına izin vermemiştir. Nitekim onun beyitlerindeki mevcut vakar ve itinanın temelleri aslında tasavvufa dayanmaktadır.

O hayatın ve kâinatın sırları üzerindeki perdeyi kaldırmada da ön safta yer almıştır. Bu şekilde onun gazelinde fikri ve felsefi bir ahenk meydana gelmiştir. “Bu itibarla Mîr Dird Hint Yarımadası’nın tasavvuf tarihinde aralarında Data Ganc Bahş, Hacı Bendenevaz Geysuderaz, Eminuddin A’la ve Şeyh Ahmed Serhindi gibi mütefekkir sufilerin bulunduğu safta yer alması gereken biridir.¹⁶” Allah Teala’nın zat ve sıfatları, ilahi irfan, ilahi cezb¹⁷, peygamber aşkı, seyr u süluk¹⁸, fenafillâh¹⁹ keyfiyeti, insanın önemi, yüceliği ve üstünlüğü, insan hayatının niteliği, değişim ve yok oluş gerçeği, insani değerler, halka hizmet ve güzel ahlak gibi konularda Mîr Dird’in yazmış olduğu şiirler bizzat onun kişisel tecrübelerinin ve ilhamlarının yansımasıdır. O, bütün bu hususları dile getirerek gazellerini tasavvufun bütün sistemine aşına kılmıştır. O, irfan ve marifet yolundaki mevcut aşamaları ve bu aşamaları kat etmede bir sufinin karşılaşacağı durumları gazellerine konu etmiştir. Nitekim bunun için o şiirler gönüllere yerleşme ve duylara tesir etme gücüne sahip olmuştur. Mîr Dird tasavvufa dair bu gibi konuları şiirinde kimi yerde açık bir şekilde ve beyan tarzında ifade etmiş, kimi yerde ise semboller, işaretler ve kinayelerle dile getirmiştir. Bu sebeple onun şiiri hem maneviyat yönünden hem de sanatsal açıdan bir şaheser olmuştur. Aşağıdaki beyitler bunun en güzel örnekleridir:

بے جلوہ گاہ تیرا کیا غیب کیا شہادت یاں بھی شہود تیرا، واں بھی حضور تیرا

Senin tecelligahın²⁰ ne gayb âleminde ne de zahirde, senin varlığına bu âlemde şahidiz olduğumuz gibi, o âlemde de huzurunda olacağız.

مقدور ہمیں کب ترے وصفوں کے رقم کا حقا کہ خداوند ہے تو لوح و قلم
کا

بستے ہیں تیرے سائے میں سب شیخ و برہمن آباد تجھی سے تو ہے گھر دیر
و حرم کا

Vasıflarını yazmaya gücümüz mü var bizim, yeminler olsun ki sen levh ve kalem’in ilahısın.

Şeyh ve Brahman, herkes senin gölgende yaşar, put hane ve Kâbe bizzat seninle abaddir.

گرچہ وہ خورشیدرونت ہے مرے سامنے تو بھی میسر نہیں
بہر کے نظر دیکھنا

Her ne kadar o ay yüzlü daima karşımda olsa da, doyasıya bakmak nasip olmadı.

جگ میں آکر ادھر ادھر دیکھا تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا
جان سے ہو گئے بدن خالی جس طرف تو نے آنکھ بہر دیکھا
نالہ فریاد، آہ اور زاری آپ سے ہو سکا سو کر دیکھا
ان لبوں نے نہ کی مسیحائی ہم نے سو سو طرح سے مر دیکھا

DURMUŞ BULGUR

Dünyaya gelip oraya buraya baktık. Nereye baktıysak sadece seni gördük.
(Başını çevirip de) o tarafa dikkatlice bakınca, sanki bedenimden can çekilir gibi oldu.

Ah u zar, feryad u figan, sana ne kadar edebildiysek edip gördük.

O dudakların hayat bahşetmedi, biz ölümün yüzlercesini gördük.

ہر آن ہیں واردات دل پر آتا ہے یہ قافلہ کہاں سے

Kalbime her an (bir şeyler) ilham oluyor. Bu (ilham) kafilesi nereden geliyor.

آنے تم کس واسطے اے درد مے خانے کے بیچ اور ہی مستی ہے
اپنے دل کے پیمانے کے بیچ

Ey Derd! Niçin meyhaneye geldin? Senin gönül kadehindeki mestlik daha fazladır.

موت نے کر دیا لاچار وگر نہ انسان ہے وہ خودبیں کہ خدا کا بھی نہ قائل ہوتا

Ölüm elini kolunu bağladı. Yoksa insan o kadar bencil ve mağrurdur ki Allah'ın (varlığını) bile kabul etmez.

اے درد کر ٹک آئینہ دل کو صاف تو پھر ہر طرف نظارہ حسن
جمال کر

Ey Derd! Gönül aynanı biraz olsun saf tut, sonra da her tarafta (Allah'ın) cemalini ve güzelliğini seyret.

تجھی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا برابر ہے دنیا کو
دیکھا نہ دیکھا

Senin buradaki tecellini görmeyen, dünyayı ha görmüş ha görmemiş (ne fark eder).

مرا جی ہے جب تک تری جستجو ہے زبان جب تلک ہے یہی گفتگو
ہے

خدا جانے کیا ہو گا انجام اس کا میں ہے صبر اتنا
ہوں وہ تندخو ہے

تمنا ہے تیری اگر ہے تمنا تری آرزو ہے اگر آرزو ہے
کیا سیر سب ہم نے گلزار دنیا گل دوستی میں
عجب رنگ و بو ہے

نظر میرے دل کی پڑی درد کس پر جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو
ہے

Yaşadığım müddetçe seni arayacağım, dilim döndüğünce bundan bahsedeceğim.

Ben o kadar sabırsızım, o ise (öyle) öfkeli ki bunun sonu nereye varacak Allah bilir.

Eğer diliyorsam seni diliyorum, arzuluyorsam da seni arzuluyorum.

Biz dünya bahçesinin her tarafını dolaşıp baktık, gülün dostluğunda ayrı bir renk ve ayrı bir koku var.

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Ey Derd! Gönlüm kime nazar edip (takıldı). Nereye baksam onunla yüz yüze geliyorum.²¹

Tasavvuf erbabının düşüncesine göre Allah'ın zatı her şeydir. Allah'ın varlığı her taraftadır. Bütün kâinat Allah'ın tecelligâhudır. Nitekim O, aşikâr olmasa da görülebilir. Hayattaki her şey onun varlığını ortaya koymaktadır. Bunlar tasavvufun farklı aşamalarıdır ve Mîr Derd bütün bu aşamaları bizzat kat etmiştir. O, Nakşibendiye tarikatına bağlı olduğu için vahdeti'ş-şühud nazariyesini kabul etmiş, ancak vahdeti'l-vücut nazariyesine karşı muhalefet de etmemiştir. Nitekim o, gazellerinde bunun farklı yönlerini gayet felsefi bir tarzda dile getirmiştir. Mîr Derd bu düşünceleri ve felsefeyi ilham kalıbına dökerek dile getirmiştir. İşte bu tarz onun sufiyane şairliğinin en güzel yanındır:

<p>درد آنکہیں دیکھ باہم ایک ہیں قید میں درد با فراغ ہوں میں پردے تعینات کے جو تھے اٹھا جسم و جاں گو دو ہیں پر ہم</p>	<p>متفق آپس میں ہیں اہل شہود عیش کثرت میں دید وحدت ہے وحدت نے ہر طرف ترے جلوے دکھا دیے ہوے کب وحدت میں کثرت سے خلل ایک ہیں</p>
--	--

Şuhud ehli aralarında müttefiktirler. Ey Derd! Aç gözlerini ittifakla birdirler.

Çokluğun tadında vahdetin görüntüsü vardır. Ey Derd! Esarete bile rahat ve huzur içerisindeyim.

Vahdet her tarafta senin didarını gösterdi, kat'i olan o perdeyi ortadan kaldırdı.

Kesret vahdete ne zaman zarar verdi ki. Her ne kadar cisim ve can iki şey ise de, biz yine biriz.

<p>درد اگر لباس ہے دیدہ عیب یہ فقر کی دولت ہے کچھ ہر چند کہ عالم میں</p>	<p>اپنے تئیں تو کام کچھ خرقہ و جامہ سے نہیں بوش ز نہار ادھر کھولیو مت چشم حقارت افلاس نہیں ہے آواز نہیں قید میں زنجیر کی ہرگز ہوں عالم سے جدا ہوں</p>
--	---

Aslında hırka ve kaftanla işim yok benim. Ey Derd! Eğer elbise varsa, görüneni örtmek içindir.

Zinhar buraya hakaret nazarıyla bakma. Bu fakr zenginliğidir, iflas hiç değil.

Esarete zincirin sesi asla yoktur. Her ne kadar bu âlemde isem de âlemden ayırırım.

<p>میرا ہی دل ہے وہ توحید بھی تو ہوتی نہیں ہے</p>	<p>ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے کہ جہاں تو سما سکے موجود پوچھتا نہیں کوئی کسی کے تئیں عیان بنوز</p>
---	--

DURMUŞ BULGUR

اے درد مثل آئینہ ڈھونڈ اس کو آپ میں
بیرون در تو اپنی قدم گاہ ہی
نہیں

Yer ve gök senin genişliğini nasıl kuşatsın, sadece benim gönlümdür senin sığabildiğin tek yer.

Mevcut kimseye bir şey sormuyor. Tevhid de henüz ayan olmuyor.

Ey Derd! Ayna misali onu kendinde ara. Kapının dışında adım atacağın yer yok senin.

Mîr Derd Nakşibendî Tarikatı'nın on bir temel esasından biri olan, salikin fena huylardan ve beşeri sıfatlardan geçmesi, melekî sıfatlara ve iyi huylara terakki etmesi manasına gelen “*sefer der vatan*” ıstılahına “*vatan der sefer*” şeklinde yeni bir ıstılah eklemiştir. Ona göre: “Sefer de vatan makamı enfusî ve afakî yolculukların ötesine işaret eder ve Allah'tan Allah'a yolculuk mertebesine ulaşıldığında hâsıl olur.” İşte bu yeni ıstılah Tarîk-i Muhammedi'ye aittir. Mîr Derd bu hususu *Derd-i Dil* (s.149) isimli eserinde şu şiirle dile getirmiştir:

صوفیای در وطن سفر بکنند درد اندر سفر مرا وطن است

Sufiler vatanda yolculuk ederler. Ey Derd! Benim vatanım yolculuğun kendisidir.

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بیٹھ رہ
وطن کے بیچ
جوں شعلہ یاس سفر ہے ہمیشہ
مانند فلک دل متوطن ہے سفر کا
معلوم نہیں اس کا ارادہ ہے
کدھر کا

Ey bilgisiz! Kendinden gafil oturup durma. Şule misali burada, daima vatanda yolculuk vardır.

Felek misali gönül, yolculuğu vatan edindi. Bilinmez yolculuk niyeti ne tarafadır.

Derd'in şiiri öylesine etkili bir şekilde sufiyane düşünceleri ortaya koymaktadır ki Derd ve tasavvuf iç içe girmektedir ve işte bu onun münferit yönüdür. Onun şiirleri Veli, Mazhar, Mîr ve Sevda'nın bu türden şiirleri ile karşılaştırıldığında, bu düzeyde, Mîr Derd'den önce ve sonra Urducada böylesi şiirlerin yazılmadığı görülecektir.²²

Mîr Derd gazellerinde, tasavvufun yanında bazı felsefî meseleleri de beyan etmiştir. Nitekim onun şiirinin bu bölümü çok önemlidir. Çünkü bu bölümde Mîr Derd hayatı anlamış ve onun gerçekleri ile ilgili incelikleri keşfetmiş görünmektedir. O, insan gerçeğinin izini sürmüş, hayatta ve kâinata insanın mertebesini tayin etmeye çalışmış, onun için bir hareket metodu aramış, onun mecbur ve mazur oluşunu anlamış ve anlatmaya çalışmış, değişim ve ölüm gerçeğinin sırrına vakıf olmuştur. İşte bu ve benzeri sayısız felsefî konuları şiirlerine konu etmesi onun felsefî eğilimini ortaya koymaktadır. Aşağıdaki beyitler onun bu yönünü ortaya koyan güzel örneklerdir:

باوجود یہ کہ پر و بال نہ تھے آدم کے
بھی مقدر نہ تھا
واں پر پہنچا کہ فرشتے کا

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DED

جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا
میں سو انسان میں دیکھا
جو کچھ کہ سنا تجھ

Âdem, kanatları olmamasına rağmen meleğin bile ulaşmaya güç yetiremeyeceği yere ulaştı.

Celvenin her türlüünü bütün güzelliğiyle gördük. Sende duyduğumuzu insanda gördük.

انسان کی ذات سے ہیں خدائی کے کھیل یاں
نہیں
باغ جہاں کے گل ہیں یا خار ہیں تو ہم ہیں
تو ہم ہیں
نہ ہم غافل ہی رہتے ہیں نہ کچھ آگاہ ہوتے ہیں
تو ہم ہیں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی
گر یار ہیں تو ہم ہیں اغیار ہیں
مجبور ہیں تو ہم ہیں مختار ہیں

Burada ilahlık oyunu insanın zatıyladır. Eğer şah da yoksa oyuna kim cüret edebilir.

Biz, dünya bahçesinin hem gülü hem de dikeniyiz. Birbirimiz için dost da biziz, düşman da biziz.

Biz ne gafil yaşıyoruz, ne de bir şeyden haberdar oluyoruz. Mecbur olan da biziz, muhtar (irade sahibi) olan da biziz.

وائے نادانی کہ وقت مرگ یہ ثابت ہوا
جو سنا افسانہ تھا
خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا

Heyhat akılsızlığımıza ki gördüğümüz şeylerin bir rüya, duyduğumuz şeylerin ise bir hikâye olduğu gerçeği ölüm anı gelince ispatlanmış oldu.

دشت عدم میں جا کے نکالوں گا جی کا غم
میں نہ رو سکا
جو شمع روتے روتے ہی گزری تمام عمر
جگر میں نہ رو سکا
کنج جہاں میں کھول کے دل
تو بھی تو درد داغ

Yokluk çölüne gidip kalbimdeki üzüntüyü çıkaracağım. Zira şu dünya bucağında gönlümce ağlayamadım ben.

Ey Derd! Bütün ömrün mum misali ağlamakla geçmiş olsa da yüreğindeki üzüntüye ağlayamadın sen.

دل صد چاک ہے گل خنداں
شادی و غم جہاں میں توام ہے

Açan (gülen) gül yüz parçaya bölünmüş (yaralı) bir kalptir. Dünyada sevinç ve hüznün birbirinin ikizidir.

جگ میں کوئی نہ ٹک بنسا ہو گا
رو دیا ہو گا
کہ نہ بنسنے میں

Dünyada hiç kimse azıcık bile olsa gülmemiştir. Gülmediğinde ise mutlaka ağlamıştır.

یک بیک نام لے اٹھا میرا
گا
جی میں کیا اس کے آگیا ہو

دل کے پھر زخم تازہ ہوتے ہیں
کہیں غنچہ کوئی کھلا ہو گا
Adımı anıp aniden kalktı. Acaba kalbine ne gelmiş olabilir.

DURMUŞ BULGUR

Gönlümdeki yara yeniden kanamaya başladı. Bir yerlerde bir gonca açmış olmalı.

Açıktır ki bu tür felsefi düşünceler Mîr Derd'in şiirlerine tasavvuf yolu ile girmişdir ve bunlarda maverai ve hayal ötesi eğilimler de belirgindir. Ancak buna rağmen onun şiirlerinde hayattan çekilme ve ortamdaki bıkkınlık gibi düşünceler belirgin değildir.

Mîr Derd sosyal ve siyasi kargaşanın hâkim olduğu bir devirde yaşamıştır. Nitekim o dönemde bu kargaşa sebebiyle yaşam hayli zorlaşmıştı. İnsanlar böyle bir ortamda nefes alamaz hale gelmişler ve ölümü hayata tercih eder olmuşlardı. İşte Mîr Derd yaşadığı dönemin bu durumunu gazellerinde gayet güzel bir şekilde dile getirmiştir:

میں گرچہ گرم و
آیا نہ اعتدال پر برگز مزاج دہر
سرد زمانہ سمو گیا

Ben zamanın soğuk ve sıcak (yönlerini) her ne kadar bir araya getirmeye çalıştımsa da, zamanın mizacı asla mutedil olmadı.

وہ دن کہاں گئے کہ ہمیں بھی فراغ تھا
یعنی کیہو تو اپنے بھی دل تھا
دماغ تھا
چلتا ہے اب پڑا خس و خاشاک میں ملا
چراغ تھا
وہ گل کہ ایک عمر چمن کا
گزاروں ہوں جس خرابے سے کہتے ہیں واں کے لوگ
بات یہ گھر تھا یہ باغ تھا
بے کوئی دن کی

Bir zamanlar hem kalbimizin hem de bilincimizin olduğu o huzur içerisinde yaşadığımız günler nereye gitti.

Bir ömür bahçenin kandili olan o gül şimdi çer çöp içerisinde sürünmektedir.

Hangi harabeden geçtiysem, oranın sakinleri bu ev ve bu bahçe daha birkaç gün öncesine kadar mevcuttu dediler.

ماتم کدہ جہان میں جوں ابر
اپنے تئیں آپ رو گئے ہم

Cihanın matem yuvasında bulut misali kendi kendimize ağladık biz.

ہر طرح زمانے کے ہاتھوں ہوں ستم دیدہ
آزردہ خاطر ہوں تو رنجیدہ
گر دل ہوں تو

Zamanın ellerinde her türlü zulmü görmüşüm ben. Kalp olduğum zaman kırılmış, hatır olduğum zaman yıkılmışım ben.

عالم میں جتنے پاک گہر تھے سو ایک ایک
نے یوں ہی گھلا دیے
اولے سے روزگار

Âlemde ne kadar saf cevher var idiye, zaman (onları) birer birer öylesine (sebezsiz yere) dolu ile eritiverdi.

جفا و جور اٹھانے پڑے زمانے کے
کے اٹھانے کی
بوس تھی جی میں کسی ناز

Kalbimizde bir şeyin nazını çekme hevesi vardı. (Bahtımızda) zamanın cevherine ve cefasına katlanmak varmış.

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

شب خون کے لیے فلک پھرے ہے کھینچے ہوئے تیغ کہکشاں کی
 Felek Kehkeşan²³ kılıcını çekmiş geceleyin kan dökmek için dolaşmış.
 ہم بھی جرس کی طرح تو اس قافلے کے ساتھ نالے جو کچھ بساط میں تھے
 سو سنا چلے

Biz de (yola çıkacak kervan için çalınan) çan misali bu kafil ile birlikte gücümüz nispetinde feryad u figan edip gittik.

Bu beyitlerde ortaya konulan tecrübelerin hayali şeyler olmadığı açıktır. Nitekim beyitlerdeki manevi renk ve ahenk şu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır ki böyle bir tecrübeden geçen kişi kendi gözleriyle hayatın temellerinin sarsıldığını, kültür ve medeniyet duvarlarının yıkıldığını görmüştür, toplumda garip bir şekilde kargaşa ve dağınıklığın hâkim oluşunu hissetmiştir. Bunun için yer yer açık bir şekilde, yer yer de ima yollu bu durumu dile getirmiştir.

Mîr Derd'in gazeli konu yönünden oldukça geniştir. Ancak bu çeşitliliğe rağmen o, gazel sanatının zarar görmesine izin vermemiş, bilakis bütün bu konuları dile getirirken gazelin temel prensiplerine özellikle dikkat etmiştir. Bir başka deyişle o, gazelin içselliğini, musikiye ait renk ve ahengini, sembol ve işaretlerini içeren çok güzel örnekleri beyitlerinde sunmuştur. Onun kendine has lehçesi de oldukça güzeldir. Aşağıdaki beyitler gazelin kendine has sanatsal geleneğini gözler önüne sermesi açısından güzel örneklerdir:

ساقی مرے بھی دل کی طرف ٹک نگاہ کر لب تشنہ تیری بزم
 میں یہ جام رہ گیا

Ey saki! Benim de gönlüme birazcık nazar et. Bu gönül kadehi senin meclisinde çok susuz kaldı.

شتابی مے کدے میں آ کہیں تجھ بن تو اے ساقی بڑا ہے جام بے کیفیت و
 مخمور بے شیشا

Ey saki! Çabuk meyhaneye gel. Sen olmaksızın kadehin keyfî yok, şişe ise mahmur durmakta.

ہمیں تو باغ تجھ بن خانہ ماتم نظر آیا ادھر گل پہاڑتے تھے جیب، روتی تھی
 ادھر شبنم

Sensiz bu bahçe bize matem evi gibi göründü. Bir tarafta yakasını paçasını yırtan gül, öbür tarafta ağlayan şebnem.

مجھ پر بھی تو یہ عقدہ تو کھول صبا بارے زلفوں نے کسے بھیجا یہ نامہ
 پیچیدہ

Ey sabah rüzgârı! Benim için de bu düğümü çöz. Acaba zülüflerin bu karmaşık nameyi kime gönderdi.

رک نہیں سکتی ہے یاں کی واردات کب یہ ہو سکتا ہے دریا تمہ رہے

İçime doğan bu şeyler dur durak bilmiyor. Bu (varidat) denizi hiç diner mi?

مانند صبا تری گلی میں جو کوئی گیا پھر نہ و اس سے

Sabah rüzgârı gibi her kim sokağına girdi ise bir daha geri dönmedi.

DURMUŞ BULGUR

اے گل تو رخت باندھ اٹھاؤں میں ایشیاں
باغبان مجھے
گلچیں تجھے نہ دیکھ سکے

Ey gül! Sen topla eşyayı, ben sırtlanayım yuvayı. Ne gülçin görsün seni ne de bahçıvan (görsün) beni.

تہمت چند اپنے ذمے دھر چلے
زندگی بے یا کوئی طوفان بے
جس لیے آئے تھے سو ہم کر چلے
ہم تو اس جینے کے ہاتھوں مر
چلے

کیا ہمیں کام ان گلوں سے اے صبا
شمع کی مانند ہم اس بزم میں
چشم نم آئے تھے، دامن تر چلے
ساقیا یاں لگ رہا بے چل چلاؤ
چلے
درد کچھ معلوم ہے یہ لوگ سب
کیدھر چلے
کس طرف سے آئے تھے

Kendimize ne kadar iftira ettik. Ne için gelmişsek (onu) yapıp gittik.

(Bu) bir yaşam mı, yoksa bir tufan mı? Biz bu hayat yüzünden ölüp gittik.

Ey sabah rüzgâr! Bizim bu güllerle ne işimiz ola ki. Bir an için gelmiştik, sağa sola koşturup gittik.

Biz buu meclise mum misali nemli gözlerle gelmiştik, eteğimiz ıslak dönüp gittik.

Ey saki! Öyle görünüyor ki burada yolculuk var. (Öyleyse) gücün yettiğince kadehi dolaştır.

Ey Derd! Hiç haberin var mı bütün bu insanlar, nereden gelip nereye gittiler.

یہ تحقیق ہے یا کہ افواہ ہے
کہ دل کے تئیں دل سے یاں
راہ ہے

Burada gönülden gönle yol olduğu bir hakikat midir, yoksa bir söylenti mi?²⁴

Hayat ve kainat ile ilgili felsefi konuların, mecazi ve hakiki aşka dair en duyguların musikiye ait ahenk ve sembollerle ifade edildiği yukarıdaki beyitler göz önüne alındığında, Mîr Derd'in Urduca gazel geleneğinde büyük bir sanatkar olduğu söylenebilir. O, gazele konu yönünden ve sanat adına büyük bir katkı sağlamış, Urduca şiir geleneğini bulunduğu yerden ilerilere taşımıştır. Kısacası gazelin temel prensiplerini fiiliyata geçirerek gazelin en seviyeli sanat örneği haline getiren Mîr Derd, gazel sınıfında münferit bir şair olarak ve Urdu Dili'nin klasikleri arasına girerek tarihteki seçkin yerini almıştır.

Kaynakça

Abdullah, Seyyid, (1995), *Veli se İkbâl tak*, Lahor, Seng-i Meel Publications
Ahtar, Selim, (1993), *Urdu Edeb ki Muhtasarlerin Tarih*, Lahor, Seng-i Meel Publications

Birelvi, İbadet, (1983), *Hace Mîr Derd Dehlevi*, Lahor, İdare-i Edeb u Tenkid

URDUCA GAZEL GELENEĞİNİN MÜTEFEKKİR VE SUFİ ŞAİRİ SEYYİD HACE MİR DERD

Calibi, Cemil, (1987), *Tarih-i Edeb-i Urdu*, C.II, Lahor, Meclis-i Terakki-i Edeb

Fatehpuri, Ferman, (1990), *Urdu Şairi ka Fenni İrtika*, Lahor, Urdu Academy Sindh, Karaçi

Haşimi, Nuru'l-Hasan, (1992), *Dilli ka Debistan-ı Şairi*, Lakhnov, Uttar Pardeş Urdu Academy

Kerimuddin, (1983), *Tabakat-ı Şuara-i Hind*, Lakhnov, Uttar Pardeş Urdu Academy

Saksina, Ram Babu, (tsz.), *Tarih-i Edeb-i Urdu* (çev. Mirza Muhammed Askeri), Karaçi, Gazanfer Academy

¹ Calibi, 1987: 723

² Bayur, 1987: 203–204, C.II

³ Saksina, tsz: 98; Calibi, 1987: 726; Haşimi, 1992: 247; Kerimuddin, 1983: 79; Ahtar, 1993: 89

⁴ Bilmek, tecrübe ve zekâdan ileri gelen zihni olgunluk. İlahi sırlara, Kur'an ve iman hakikatlerine vakıf olmak. Keşf ve ilhamla hâsıl olan bilgi.

⁵ *Tarik-i Muhammedi*'de Kur'an ve sünneti takibe önem verilirdi. Amaç Müslümanları ihtilafın, ayrılığın ve furui meselelerin olmadığı Hz. Peygamber dönemindeki düşünce ve hareket tarzına doğru çekmekti. Bu hareket zihni ve fikri dağınıklığın ve gurupçuluğun hâkim olduğu dönemde bir birlik ortamı hazırlamıştır. (Calibi, 1987: 739).

⁶ Birelvi, 1983: 9–49

⁷ Calibi, 1987: 742–743

⁸ Başlangıçta nazım için bu kelime kullanılırdı. Bu tarzın muteber olmayışının sebebi çoğunlukla kelamda edebe aykırı ve müstehcen işaretlerin olmasıydı. Sonraki yazarlar Rihtah kelimesini (yani Farsça kelimelerle birlikte Urduca ve Hintçeye ait mahalli kelimelerin çokça kullanıldığı dil) edebi dil ile günlük konuşma dilini ayırmak için kullanmışlardır. Rihtah kelimesi dille ilgili olarak artık çok az kullanılmaktadır. (Saksina, tsz: 32, 185).

⁹ Şiirde iki anlama gelen kelime kullanmak. Birincisi yakın anlam, diğeri uzak anlam. Ancak şair bu durumda uzak anlamı kastetmektedir.

¹⁰ Birelvi, 1983: 50–84

¹¹ Calibi, 1987: 727

¹² Birelvi, 1983: 85–88

¹³ Abdullah, 1995: 93–99

¹⁴ Mir Derd bu her iki nazariye üzerinde görüş beyan ettikten sonra her ikisinin maksadının aynı olduğunu ve bu maksadın *Tarik-i Muhammedi*'de birleştiğini ve bunun da mutlak tevhid olduğunu söylemiştir. (Calibi, 1987: 740).

¹⁵ Birelvi, 1983: 89–111; Saksina, tsz: 99–100; Calibi, 1987: 731–735

¹⁶ Calibi, 1987: 741

¹⁷ Allah'ın kulunu kendisine çekmesi. Allah'ı hatırlayıp Allah sevgisi ile kendinden geçme hali. Kulun beşeri vasıflardan koparak ilahi sıfatları kazanması ve ilahi vahdeti seyretmesi.

¹⁸ Tarikatta takip edilen usul. Bir terbiye yoluna girip takip etmek.

¹⁹ Kulun zat ve sıfatının Allah'ın zat ve sıfatında fani olması. Dünya ile alakayı tamamen keserek Allah'a teveccüh etmek.

²⁰ Tecelli yeri. İlahi kudretin, ilahi sırrın meydana çıktığı, görüldüğü yer.

DURMUŞ BULGUR

²¹ Birelvi, 1983: 115–150; Calibi, 1987: 751–757; Abdullah, 1995: 96–100

²² Calibi, 1987: 740–749

²³ Samanyolu. Gökte sık yıldız ışıklarından hâsıl olup yol biçimi uzayıp giden ışıklı manzara.

²⁴ Birelvi, 1983: 151–168; Haşimi, 1992: 249–250; Kerimuddin, 1983: 80–82; Fatehpuri, 1990: 82

TANITIM

“ARAPLARIN GÖZÜYLE OSMANLI” BİZ OSMANLI’YA NASIL İSYAN ETTİK? KRAL ABDULLAH

Musa YILDIZ*

Biz Osmanlı’ya Nasıl İsyan Ettik? Kral Abdullah, Çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, XI+247 s.

Klasik Yayınlarının başlatmış olduğu “Arapların Gözüyle Osmanlı” adlı dizinin içinden önemli bir kitap daha yayımlandı. Kral Abdullah’ın daha önce Amman’da yayınlanan *Müzekkirâtî* adlı hatıraları, Halit Özkan tarafından akıcı bir dille Türkçemize kazandırıldı. Bu diziden daha önce çıkan *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*, Emir Şekib Arslan ve *Beyrut Şehremininin Anıları (1908-1918)*, Selîm Alî Selâm adlı iki çalışma ve daha sonra yayımlanması planlanan eserler, Arap dünyasında haksız düşüncelere maruz kalan Osmanlı imajının ortaya çıkarılması açısından önemlidir.

Bu hatıraların sahibi Kral Abdullah b. el-Hüseyin (1882-1951), Mekke mebusu olarak Osmanlı parlamentosunda görev yapmıştır. Yazar aynı zamanda Osmanlı Devletinin Mekke Emiri olan ve 1916 yılında Osmanlı Devletine isyan eden Şerif Hüseyin’in oğludur. Abdullah, 1921-1923 yılları arasında İngiliz mandası altındaki Filistin’in bir parçası, 1923’ten sonra bağımsız bir emirlik olan Doğu Ürdün’ün emiri ve nihayet 1946’dan sonra tam bağımsız olan Ürdün’ün kralı olmuştur.

Kral Abdullah anılarında çocukluğundan itibaren yaşadıklarını ana hatlarıyla aktarmaktadır. Hicaz ve İstanbul’daki çocukluk yılları, babası Şerif Hüseyin’in Mekke emirliği ve kendisinin Osmanlı Meclis-i Mebusanındaki Mekke mebusluğu, Asîr’de Osmanlı Devletine isyan eden Seyyid İdrisi’yi bastırmaya yönelik askerî harekât, 1916’daki büyük Arap isyanı, Haşimî-Vehhâbî mücadelesi ve Ürdün Devletinin doğuşu, bu hatıratın ana başlıklarından bazılarıdır.

Türk kamuoyunda zaman zaman dile getirilen, “Arapların Türkleri arkadan vurduğu” suçlamasının, eğer bir gerçeklik payı varsa, bu suçlamaya muhatap olabilecek kimselerin, Kral Abdullah’ın mensubu bulunduğu Haşimî ailesi olduğunda şüphe yoktur. Haşimî ailesinin İngilizlerle işbirliği yapması, aslında sadece Türklerin değil, birçok Arabın da tepkisini çekmiştir. 1916 isyanı esnasında bir Arabın Abdullah’a “kızıl suratlı” Lawrence’in kendi yanlarında ne işi olduğunu sorması, bazı Arapların İngilizlerle yakın temasa duyduğu öfkeyi yansıtır. Kral Abdullah’ın 1951 yılında bir Filistinlinin suikastı neticesinde can vermesi de kaderin garip bir tecellisidir.

Kral Abdullah’ın bu hatıratında söz konusu isyana katılmaktan dolayı pişmanlığını dile getirmesi çok manidardır. Yazarın ayrıca, bir yandan Hicaz’daki bazı kararları nedeniyle babasını; bir yandan da bağımsız ve birleşik bir Arap devleti kurma hedefi varken Suriye’ye kral olma uğruna

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

TANITIM

Londra ve Paris'te kulis yapan kardeşi Faysal'ı eleştirmesi de dikkat çekicidir.

Kitap Türk-Arap ilişkilerinin Osmanlının son dönemi ve sonrasında izlediği seyir konusunda da önemli açılımlar getirmektedir. En azından 1916 Arap isyanını, bu isyanın baş aktörlerinin bakış açısıyla yansıtmaları açısından önemlidir. Böylece okuyucu, isyanın temellendirilmesinde söz konusu olan argümanların, meselenin tarafı olan Araplarca nasıl ortaya konduğunu görme fırsatı yakalamaktadır. Ayrıca eser, bölgenin şekillenmesinde yabancı müdahalelerin rolü konusunda günümüz açısından da önemli ipuçları sunmaktadır.

Sonuç olarak; şu anki Arap dünyasının bilinçaltında yatanları anlamak isteyen herkesin mutlaka okuması gereken bir eserdir kanaatini taşıyordum. Özellikle Arap dünyasında görev yapacak olanlar ve Arap dünyasına yönelik politikalar geliştirmek isteyenler kesinlikle bu tür hatıraları okumalıdır. Bu vesileyle böyle bir hatırat dizisi başlatan Klasik Yayınları yetkililerine, ülkemiz tarihine ışık tutacak bilgi ve belgeler içeren bu denli faydalı bir dizinin editörlüğünü yapan Suat Mertoğlu Beye ve akıcı bir dille dilimize kazandıran Halit Özkan Beye şükranlarımı arz ederken, bundan sonraki hatırat türü eserlerin hazırlanmasında başarılar dilerim.

TANITIM

OĞLUMA MEKTUPLAR

Musa YILDIZ*

Ahmed Emîn (1886-1994)'in *Îlâ Veledî (Oğluma Mektuplar)* adlı eseri Aktif Yayınları arasında 2006 yılında Ankara'da yayımlandı.

Yard. Doç. Dr. Nevin Karabela tarafından Arapça aslından çevrilen eserin tercümesinde en-Nehdatu'l-Misriyye Yayınevi tarafından Kahire'de yapılan baskı esas alınmıştır. Toplam 94 sayfadan oluşan çevirinin başında mütercimim yedi sayfalık bir girişi bulunmaktadır.

Eser toplam on dokuz mektuptan oluşmaktadır. Yazar her mektupta belirli bir konu seçerek onunla ilgili düşüncelerini, gözlemlerini, tecrübe ve tavsiyelerini, problemleri ve çözümlerini aktarır. Bunları yaparken zaman zaman yaşanmış örneklerden bahseder. Mahallede yaşanan bir olay, komşusunun çocuğunun başına gelen bir problem, çoğu zaman örnekleme amacıyla kullanılmaktadır.

Îlâ Veledî adlı esere yazdığı ön sözde de belirttiği gibi, Ahmed Emîn insanlara nasihat etmenin önemine ve etkisine inanmaktadır. Bu yüzden her mektubunda oğluna ele aldığı konuyla ilgili öneri, istek ve öğütlerini aktarmaktadır. Hâlbuki oğlu nasihatten çok çevrenin etkili olduğunu düşünmektedir. Yazar ise nasihatın de etkili olduğunu, bu yüzden de oğlu hoşlansa da hoşlanmasa da öğüt vermeye devam edeceğini zikreder.

Nasihatin Doğu kültüründeki önemine işaret etmek üzere, Kur'an'daki Lokman Hakîm'in nasihatlerini, Kur'an'ın ve peygamberin inananlara nasihatlerini ve İran krallarının nasihatlerini örnek vererek kendinden önce de nasihat üslubunun kullanıldığını ve günümüze kadar kullanılmaya devam edildiğini belirtir.

Yazar mektuplarında kendi çocuklarını muhatap alarak onların şahsında bütün Arap gençlerine faydalı olmayı hedeflemiştir. Bu mektuplardan birisi oğuldan babaya olup, genç neslin nasihatlere, büyüklerin gençleri terbiyeleri ile ilgili düşüncelerine ve uygulamalarına eleştirel bir yaklaşımla yazılmıştır. Yazar bunun dışındaki mektuplardan sadece birisinde kızına, diğer on altı mektupta ise, oğluna seslenmektedir.

Yazar mektuplarında sık sık oğlu ile kendi yaşadığı çağı kıyaslamaktadır. İlk mektubuna kendi nesli ile oğlununkini karşılaştırarak başlar. Çocuğunun kendisinden daha lüks ve rahat ortamlarda yetiştiği, daha iyi imkanlara sahip olduğu düşüncesindedir. Bunu eğitim, maddî imkânlar, yeme içme, kız erkek ilişkileri vb. şekilde örneklendirir.

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

TANITIM

Oğlunun neslinden olan her bireyin sadece kendisi için yaşadığını, hatta elinden gelse en büyük menfaatleri kendine ayırdığını, başkası için fedakârlık yapmadığını, bir şeye ulaşmak için meşru veya gayri meşru her türlü yolu denediğini söyler.

Yazarın, sayıları az olmakla birlikte âyet, hadis ve şiirlerden seçtiği bazı metinleri, söylediklerini delillendirmek amacıyla kullandığı görülmektedir. Eserde bu amaçla bir âyet, üç hadis, beş beyit kullanmıştır.

Her mektupta ele aldığı konuyla ilgili bir problem varsa, onu ortaya koyup ardından çözüm yollarını sunar. Toplumdaki her türlü probleme karşı duyarlı olan ve kendini sorumlu hisseden yazar bunların düzeltilmesi ile ilgili olarak ıslah etme ve muslih kelimelerini çok kullanır.

Geleneklere, dinî duygulara ve bunların insan hayatında etkili olduğuna inanan yazar, her mektubunun sonunda oğluna dua ederek dine verdiği önemi gösterir. Ayrıca dinî değerlere ve geleneklere bağlı yaşamının insanları birçok hatadan koruduğuna inanmaktadır.

Hayâlî mektuplar şeklinde yazılan eserde biçimsel mektup kurallarına uygun olarak “ey oğlum” hitabıyla başlayan yazar, her mektubunu duâ ve ardından selamla bitirmektedir. Yazar mektuplarda anlaşılır bir dil kullanmakta olup, zaman zaman teşbih ve mecâzlardan da faydalanmaktadır.

Sonuç olarak; Ahmed Emîn’in *İlâ Veledî* adlı eserini *Oğluma Mektuplar* adıyla akıcı bir şekilde Türkçemize kazandırdığı için genç akademisyen Yard. Doç. Dr. Nevin Karabela’ya teşekkürlerimi sunarken, bu eseri Türk okuyucusuyla buluşturan Aktif Yayınevi yetkililerine de şükranlarımı arz ederim.

TANITIM

Dr. Seong Ju KİM, Dr. Mahmut Ertan GÖKMEN: *Korece Dilbilgisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2002, IX+259 s.

S. Yeşim Ferendeci *

Kore ile Türkiye arasında diplomatik ilişkiler 1957 yılında başlamış ve günümüzde bu ilişkiler ticaret başta olmak üzere pek çok alanda daha da gelişmiştir. İki ülke arasında gelişen bu ikili ilişkilerin sonucunda Türkiye’de Korece’yle ilgili yapılan çalışmalar yoğunluk kazanmış ve 1988 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı kurulmuştur.

Korece, şu anda kuzey ve güney olarak aynı coğrafyada yaşayan iki ülkenin, yani Kuzey Kore ve Güney Kore’nin resmi dilidir. Güney Kore’nin nüfusunun 46 milyon, Kuzey Kore’nin nüfusunun da 22 milyon kişi olduğu göz önüne alınırsa (NIS-G. Kore Haber alma Servisi’nin kayıtlarına göre 1999 yılı için K.Kore’nin nüfusu 22.080.000 ve G. Kore’nin nüfusu da 46.860.000 kişidir.) Korece sadece Kore Yarımadasında yaklaşık 70 milyon kişi tarafından iletişim dili olarak kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra, S.-C. Ahn (1998:3)’e göre, Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, Çin, Rusya ve Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde yaşayan ve yaklaşık 5 milyon Koreli tarafından da kullanılan bir dildir. Toplam olarak bakıldığında, tüm dünyada şu anda yaklaşık 75 milyon kişinin konuştuğu, dünyanın en çok konuşuru olan 15. dildir.

Korece, dünyadaki dil aileleri sınıflandırmaları bakımından Altay Dilleri arasında kabul edilmektedir. Genel olarak, dillerin değişik ulamlarındaki benzerliklerine bakıldığında, Altay Dilleri ile Korece benzerlikler göstermektedir. Ahn (1998:3)’da K.M. Lee’ye dayandırılarak Altay Dillerinin ortak özelliklerinin Korece’de de olduğu belirtilmektedir. Örneğin, sözcüğün ilk sesinde ünsüz demetinin (consonant cluster) olmaması, sondan eklemeli (agglutinative) sözcük yapısı, sözcük yapısında eklemeye dayalı ünlü değişmesi (vowel mutation) ve ünsüz değişmesi (consonant alternation) görülmesi, vs. (s.1,2)

Bu kitap, 1999–2002 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda konuk öğretim üyesi olarak görev yapan Dr. Seong Ju Kim ile aynı Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Mahmut Ertan Gökmen’in ortaklaşa hazırladıkları bir çalışmadır. Ayrıca bu çalışma, 1988 yılında temelleri atılan Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nın ilk ürünü olma özelliğini taşımaktadır.

Dr. Seong Ju Kim ile Dr. M. Ertan Gökmen’in ayrı ayrı yazdıkları ön-sözlerde, bu kitabın Türkiye’de Kore kültürü ve Korece üzerine çalışma yapanlara kaynak olmasının amaç edinildiği belirtilmiştir.

Yazarlar, günümüz Korecesinin incelendiği bu çalışmada, Korece’yi eşzamanlı (synchronic) bir düzlemde ele aldıklarını ve yaptıkları betimleme-

* Öğr.Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. (e-posta: yesimferendeci@yahoo.com)

TANITIM

lerde mümkün olduğunca artsüremli (diachronic) açıklamalara yer vermediklerini bunun yanı sıra Kore Abecesinin tarihçesinin anlatıldığı bölümde abecenin tarihsel (historical) gelişimine kısaca değineceklerini 1. bölümün giriş kısmında belirtmişlerdir.

Bu kitap 3 bölümden oluşmaktadır. “Kore Diline Genel Bir Bakış” başlığını taşıyan 1. Bölümde Korece Abecesinin tarihçesi, Korece Abecesinde ünsüzler, seslem oluşumları ile Korece’nin sesletimine yer verilmiş ve Kore Dili ana hatlarıyla tanıtılmıştır.

“Temel Korece Dilbilgisi” başlıklı 2. Bölümde, Korece’nin temel dilbilgisi kuralları, tümce oluşumları, eylemler, ekler ve ne zaman kullanıldıklarına ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Ayrıca, bu bölümde alıştırmalar ve örneklerle anlatılan konular pekiştirilmiştir.

“Orta Düzey Korece Dilbilgisi” başlıklı 3. Bölümde yazarlar, bu kitaptaki dilbilgisi tekniğinin asıl amacının, Korece’yi öğrenen Türklere Korece’yi daha kolay kavratılma ve Korece’yi tam ve yetkin bir biçimde kullanılabilecek sözcük, tümce ve konuşma bilgisini sağlamak olduğunu vurgulamışlardır. Bu doğrultuda 3. Bölüm, orta ve ileri düzey öğrenen Türklere yönelik bilgiler ve örnekler içermektedir.

Kitabın 203’den 258. sayfaları “sözlük kısmına ayrılmış burada da önemli kelime ve ekler açıklanmıştır.

“Korece Dilbilgisi” adlı bu çalışma, Türkçe ve Korece’ye hakim iki uzman tarafından hazırlanmış bir eser olduğu için özellikle Korece’yi öğrenen Türklerin karşılaşılabilecekleri problemlere de ayrıntılarıyla yer verilmiştir.

Yabancı dil öğrenirken ana diliyle karşılaştırma yapılarak yazılmış olan bir kitap, o yabancı dili öğrenen birine oldukça kolaylık sağlar.

Seong Ju KİM ile M. Ertan GÖKMEN’in uzun yıllar edindikleri tecrübeler sonucu hazırladıkları bu eserin Korece’yi öğrenen Türkler için çok önemli ve faydalı bir kaynak olduğu düşüncesindeyim.