

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

THE JOURNAL OF NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2021

**Onursal Editör / Honorary Editor**

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

**Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

**Editörler / Editors**

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci  
Dr. Ahmet Koç

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
Prof. Dr. İbrahim Çapak  
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci  
Doç. Dr. Ümit Horozcu  
Dr. Muhammed Mücahit Asutay  
Dr. Ahmet Koç  
Dr. Serkan Uçan

**Alan Editörleri / Field Editors**

Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci  
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç  
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez  
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

**Dil Editörleri / Language Editors**

İngilizce: Dr. Serkan Uçan  
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay  
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
Yazım Editörü: Uzm. Hasan Burak Aydın

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Mümtaz Ali  
(International Islamic University, MALEZYA)  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)  
Prof. Dr. Talip Atalay  
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi

(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)

Prof. Dr. İsmail Bardhi

(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)

Prof. Dr. İbrahim Çapak

(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şenol Bektaş

(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)

Prof. Dr. İlyas Çelebi

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Enis Hurşit

(Rehaf Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)

Prof. Dr. Ali Karadağı

(Katar Üniversitesi, KATAR)

Prof. Dr. Raşit Küçük

(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar

(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Özsoy

(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hakan Olgun

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Reyyan

(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)

Doç. Dr. Mehmet Ümit

(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Dr. Recep Duran

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

**Yönetim Yeri / Head Office**

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**İletişim / Contact**

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC  
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

**Baskı / Printing**

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2021

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

The Journal of Near East University Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİNİN TARANDIĐI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

**DergiPark**  
AKADEMİK



**Google**  
Scholar



İLAHİYAT ATIF DİZİNİ



**ASOS**  
indeks



**CiteFactor**  
Academic Scientific Journals



## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....237

### *Araştırma Makaleleri*

Dr. Cemal ÖZEL

İSLAM VE ÖTEKİ: ERKEN DÖNEM MÜSLÜMAN TOPLUMLARINDA ÖTEKİ İMGESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME.....239

Dr. Muzaffer ERTUĞRUL

MÛSÂ PEYGAMBER'İN YOL ARKADAŞI HIZIR'IN KİMLİĞİ.....293

Dr. İdris SÖYLEMEZ

LARENDELİ ŞÂNÎ'NİN MANZUM AVÂMİL ADLI ESERİ.....333

Abdurrahman İSLAMOĞLU

NECÎB EL-KÎLÂNÎ'NİN “RAMAZAN HABÎBÎ” ADLI ROMANININ TEKNİK YÖNDEN İNCELENMESİ.....377

Gökhan COŞGUN

419. داستانهای خسرو و شیرین - فرهاد و شیرین و قهرمان اصلی فرهاد در ادبیات ترک

### *Kitap Değerlendirmeleri*

Nurullah Serhat KULAKLI

İNCİLLER GÜVENİLİR METİNLER MİDİR?.....455

## EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak yedinci yılımızı geride bırakmış durumdayız. Sekizinci yılımız ile birlikte dergimiz için bazı yenilikler yapmaya karar verdik. 2022 yılından itibaren İSNAD Atıf Sistemini kullanmaya başlayacağız. Dergimizin şablonunda (yazı tipi, boyutu vb.) çeşitli değişiklikler yaparak makalelerin ilk sayfasını, kapak sayfası olarak tasarladık. Yayın dilini Türkçe, İngilizce ve Arapça dilleri ile sınırlandırdık. Ayrıca hakem süreçlerinin daha hızlı ve nitelikli olması için hakem şablonunu güncelledik. Tüm bu değişikliklerin hem dergimizin bilimsel kalitesini arttırmasına hem de TR Dizin ve diğer uluslararası dizinlerde taranmasına katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Bu sayımızda Sosyoloji, Tasavvuf, Türk İslam Edebiyatı ile Arap Dili ve Edebiyatı alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli altı araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Dr. Cemal Özel'e ait olup "*İslam ve Öteki: Erken Dönem Müslüman Topluluklarında Öteki İmgesi Üzerine Bir İnceleme*" başlığını taşımaktadır. Bu makalede yazar, hicri ilk dört asırda Müslüman toplumlar tarafından üretilen dini ve edebi metinlerde yer alan Bizans imgesini, tarihsel süreç ve değişkenlik kriterleri açısından incelemiştir.

İkinci makalemiz Dr. Muzaffer Ertuğrul'a ait olup "*Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği*" başlığını taşımaktadır. Bu çalışmanın konusu, İslâm tarihinin üzerinde en çok tartışılan mevzûlarından biri olan Hızır'dır. Araştırmada Kur'ân-ı Kerîm eksenli bir Hızır kimliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü makalemiz Dr. Öğrt. Üyesi İdris Söylemez'e ait olup "*Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri*" başlığını taşımaktadır. Makalede, Arap edebiyatı sahasında el-Cürcani tarafından kaleme alınmış

meşhur Avâmil eserinin, Larendeli Şânî tarafından yapılan manzum çevirisinin içerik ve biçim bakımından değerlendirilmesi yapılarak eserin çevriyazımı sunulmuştur.

Dördüncü makalemiz Abdurrahman İslamoğlu'na ait olup “*Necîb El-Kîlânî'nin “Ramazan Habîbî” Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi*” başlığını taşımaktadır. Makalenin konusu, yirminci yüzyıl İslâmî Edebiyatın önemli şahsiyetlerinden biri olan Mısırlı yazar Necîb el-Kîlânî'nin romanıdır. Müellifin 1973 Mısır-İsrail savaşını ele aldığı “Ramazan Habîbî” isimli romanı, olay örgüsü, anlatıcı ve bakış açısı, karakterler, zaman, mekân, dil ve üslûp, anlatım teknikleri olmak üzere teknik açıdan irdelenmiştir.

Beşinci çalışma Arş. Gör. Gökhan Coşgun'a ait olup “*Türk Edebiyatında Hüsrevü Şirin-Ferhadu Şirin Mesnevileri ve Asıl Kahraman Olarak Ferhad*” başlığını taşıyan Farsça makaledir. Firdevsi'nin Şahname adlı eserinde nazma geçirilen Hüsrev ile Şirin hikayesinde asıl kahraman Hüsrev iken Türk edebiyatında kahramanın neden Ferhad'a evrildiği konusu incelenmiştir.

Altıncı çalışma Nurullah Serhat Kulaklı'ya ait olup “*İnciller Güvenilir Metinler Midir?*” başlığını taşıyan kitap değerlendirmesidir. Zafer Duygu'ya ait olan bu kitapta Hıristiyan alemindeki tartışma konularından biri olan İncil metinleri hakkında metin, kaynak, form ve redaktör eleştirisi bağlamındaki değerlendirmeler yer almıştır.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

17.12.2021

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Baş Editör

# İSLAM VE ÖTEKİ: ERKEN DÖNEM MÜSLÜMAN TOPLUMLARINDA ÖTEKİ İMGESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

*Araştırma Makalesi*

Cemal Özel\*

Makale Geliş: 24.08.2021

Makale Kabul: 20.10.2021

## Öz

Bu makalede hicri ilk dört asırda Müslüman toplumlar tarafından üretilen dini ve edebi metinlerde yer alan Bizans imgesi, tarihsel süreç ve değişkenlik kriterleri açısından incelenmiştir. Bu amaçla ilk olarak kimlik, farklılık, öteki, ötekileştirme kavramları çerçevesinde bir teorik temel oluşturulmuştur. Ardından Rûm suresi ilk beş ayetin yorumu, isimlendirme, siyaset, din, kültür, bilim, felsefe, sanat ve kadın betimlemeleri üzerinden Bizans'a dair imgelemler çözümlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın temel iddiası öteki imgesinin öteki ile kurulan ilişkilerden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağıdır. Bu çerçevede tarihsel açıdan ele alındığında başlangıçta olumlu olan Bizans imgesinin ilişkilerin seyrine bağlı olarak olumsuzla dönüştüğü, zamanla dengelendiği görülmektedir. Değişkenlik açısından ise siyaset ve siyasilerle ilgili imgelemlerdeki üslup ve içerik değişken iken; Konstantinopolis, Bizans zanaatkarlığı, aile yaşamı ve kadın gibi toplumsal yaşam üzerine betimlemelerde değişkenlik oldukça azdır. Bizans algısının temelini ilk zamanlarda Kuran ve sünnet kültürü oluştururken zamanla siyasi

---

\* Dr. Öğretmen, TED College, İstanbul, e-mail: cemalozel@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9977-6308.

Atıf için; Özel, Cemal. "İslam ve Öteki: Erken Dönem Müslüman Topluluklarında Öteki İmgesi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 239-292. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.01>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

gelişmeler baskın hale gelmiştir. Öte yandan Müslümanlar Bizans'ı monolitik, sığ, indirgeyici biçimde ele almamışlar, ancak “biz” ve “onlar” ayrımını İslam imgesinin iyileştirilmesi ve Müslüman kimliğinin pekiştirilmesi amacıyla kullanmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Öteki, Öteki İmgesi, Erken Dönem İslam Toplulukları, Bizans.

### **Abstract**

#### **Islam and the Other: A Study on the Image of The Other in Early Muslim Societies**

In this study, the Byzantine image in the religious and literary texts produced by Muslim societies in the first four centuries of the Hijra has been examined in terms of historical process. To this end, first, a theoretical basis has been established within the framework of the concepts of identity, difference, other, and othering. Then, the imagery of Byzantium is analyzed through the interpretation of the first five verses of the Surah Rûm, with regards to naming, politics, religion, culture, science, philosophy, art and women's descriptions. The main argument of the study is that the Byzantine image of Muslims cannot be addressed independent of the relationships established with Byzantium. From a historical point of view, it is seen that the image of Byzantium, which was initially positive, turned into negative depending on the course of relations and was balanced over time in terms of change, while the style and content of political and political imagery varied, there is very little variation in descriptions of social life with regards to Constantinople, Byzantine craftsmanship, family life and women. While the Qur'an and the Sunnah culture formed the basis of the Byzantine perception in the early days, political developments became dominant over time. On the other hand, Muslims did not deal with Byzantium in a monolithic, shallow and reductive way, but they used the distinction between “us” and “them” to improve the image of Islam and reinforce Muslim identity.

**Keywords:** The Other, The Image of the Other, Early Islamic Societies, Byzantium.



## GİRİŞ

### Konu, Amaç ve Önem

Bilinçli bir varlık olarak insanoğlu her zaman kim olduğunu tanımlama ve bu dünyadaki varlığını anlamlı bir zeminde konumlandırma çabası içinde olmuştur. Bireyler, bunu gerçekleştirirken öncelikle bireysel özelliklerini önceleyerek kendisini tanımladığı bir “ben” kavramı geliştirir. Sonra kendini “diğerleri”nden ayıran noktalar üzerinde durur ve böylece onların kendisinden farklı yönlerinin açığa çıkmasına sebep olur. Benzer süreç sosyal gruplar ve toplumlar için de geçerlidir, çünkü bireyler gibi toplumların da öteki toplumlara karşı geliştirdikleri bir benlikleri vardır. Kimlik tanımlamalarımızın temelini oluşturan “kim olduğumuz?” sorusunun bir ölçüde “kim olmadığımız?” sorusuna vereceğimiz cevaplara bağlı olması, kimlik tartışmalarını sosyal bilimlerin ilginç ve karmaşık konularından biri haline getirmektedir.

Belli bir kişi, grup, yöre ya da kültürden bahsettiğimizde zihnimizde hemen belli başlı bazı basma kalıp fikirler ve imgeler belirir. Çoğumuz bizim dışımızdaki kişileri ya da grupları tanımlanırken, yani ötekilerimizi oluştururken ön yargılardan uzak bir biçimde gerçeklere dayalı kaynaklardan ve nesnel gözlemlerden yararlandığımızı düşünsek de zihnimiz ben/biz tasavvurundan azade kalamamaktadır. Bizden farklı bir insanı, grubu ya da kültürü incelemek domatesi ya da tabiat olaylarını incelemekten oldukça farklıdır. Ben/biz tasavvurları “öteki” algılarını mutlak bir biçimde etkiler. Örneğin, ontolojik olarak kendisini hakikatin tek temsilcisi olarak konumlandıran bir kişinin ya da topluluğun başkalarını yani ötekini yoldan çıkmış, sapkın, hidayete muhtaç olarak görmekten

çekinmemesi böyle bir tasavvur anlayışına sahip olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda erken dönem Müslümanların Bizans algısı, bu dönemde yaşamış Müslüman topluluklarının bir başka toplum ya da medeniyet hakkında oluşturduğu imgeler bütününe ifade etmenin ötesinde, aynı zamanda nasıl bir ben/biz tasavvuruna ve bilincine sahip olduğunu da göstermektedir. Bu iddiamızı bir benzetmeyle güçlendirirsek, nasıl ki oryantalist çalışmalar, aynı zamanda Batılı bilincin de tarihini sunuyorsa, erken dönem Müslümanların Bizans imgesi de o dönemin Müslüman zihnine ve dünyayı algılama biçimine ışık tutma potansiyeli taşımaktadır. Bu bağlamda bir kişinin, grubun ya da kültürün öteki algısını incelemek, sözü edilenlerin çevreleriyle ilişki biçimlerini çözümlmek olduğu kadar, zihinlerinin derinliklerine bakma çabası olarak da görülebilir.

Bu makalede ilk dört asırda yaşamış Müslümanların Bizans algısını ana hatlarıyla saptamak, bu algının gerekçelerini, işlevini, zaman içerisindeki değişimini ve bu değişimin nedenlerini sosyolojik bir perspektifle çözümlmek amaçlanmıştır. Bu dönemde Müslümanlar Bizans toplumunu ve kültürünü nasıl algıladılar? Algılarının temelinde yer alan bilgi ve motivasyon kaynakları nelerdi? Bizans'a dair üretilen söylemin nasıl bir işlevi oldu? Algıları zaman içerisinde hangi yönde, nasıl ve neden değişti? Bizans'a dair imgelemler günümüz Müslümanların zihin dünyalarını çözümlememize nasıl katkı sağlar? O dönemde Bizans'a karşı takınılan tutum ile günümüz Müslümanların Batı medeniyetine karşı takındıkları tavır arasında bir ilişki kurulabilir mi? Cevabını aradığımız sorulardan bazılarıdır.

Erken dönem Müslümanların Bizans algılarını incelemek birkaç nedenden dolayı oldukça önemlidir. Hz. Ömer döneminde Sasani İmparatorluğu'nun sona ermesiyle İslam toplumlarının karşısında durabilecek başlıca güç olarak geriye Bizans İmparatorluğu kalmış ve dolayısıyla Bizans, İslam devletleri için doğal bir ilgi odağı haline gelmişti. Ancak 1453'te Türkler tarafından yıkılışına kadar da Bizans dünyasına tam hakimiyet kurulamaması, Bizans hakkındaki söylemi başka bir toplumla kıyaslanmayacak ölçüde renklendirmiştir. Bu durum, öteki algısının temelindeki farklı saikleri, etkileri açısından inceleme olanağı sunmaktadır. Bizanslı Hıristiyanlara karşı kültürel mücadele de İslam'ın diğer cephelerindeki mücadelelere kıyasla nitelik açısından farklıdır. Şöyle ki; İslam'ın daimî ötekisi müşriklerden farklı olarak Hıristiyan Bizans, ehl-i kitap kategorisindedir. Hıristiyanlar Kur'an-ı Kerim'de *“İnsanlar içerisinde Müslümanlara sevgi bakımından en yakın”* olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup> İslamiyet'in ilk yıllarında Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar burada Hıristiyan Necaşi tarafından himaye edilmişlerdi. Bu yönüyle dini ve kültürel açıdan kısmi bir yakınlık söz konusuydu. Nitekim İslam medeniyeti, devlet kurumlarını ve bazı entelektüel özelliklerini Bizans'tan uyarlamaktan çekinmemiştir. İki devlet arasındaki sürekli savaş haline rağmen ticari ilişkiler, elçi bulundurma, esirlerin ve sürgünlerin hareketleri, hac ziyaretleri üzerinden barışçıl temaslar da sürdürülmüştü. Bizans imparatorunun Müslüman danışmanları olduğu gibi Halifelerin haremde de Bizanslı kadınlar bulunmaktaydı. Yani Bizans gerçek dışı kurgulara çok az yer bırakacak şekilde iyi biliniyordu. Çok tanrılı Çin ve

---

<sup>1</sup> el-Mâide, 5/82.

Hindistan uygarlıklarından farklı olarak tek tanrılı inanca sahip Bizans, İslam'la hem aşına hem de anlaşılabilir terimlerle rekabet edebilen bir dine sahipti ve Müslümanlar, Hicaz bölgesinde sınırlı sayıdaki Hıristiyanlardan farklı olarak siyasi, dini ve kültürel açıdan kurumsal yapıya sahip böylesi bir Hıristiyan topluluğuyla ilk kez karşı karşıya gelmişlerdi.

Erken dönem Müslüman toplulukların Bizans'a yönelik algı ve tutumlarını incelemek günümüz Müslüman toplumlarının yenilikler karşısındaki tutumlarını anlamamıza ve gelecek perspektiflerini tahmin etmemize de imkan sağlama potansiyeli taşımaktadır. Hz. Peygamber, müminlere İslam dışı topluluklarla ilişkilerin nasıl yürütüleceğine dair bir çerçeve bırakmıştı. Bu çerçevenin yeni gelişmeler ve koşullar bağlamında nasıl değiştiğini fark etmek günümüz Müslüman toplumlarının karşılaştığı yeniliklere verdiği reaksiyonu anlamamız açısından önemli ipuçları barındırmaktadır. Başlı başına bir tartışma ve inceleme konusu olmasını umarak, erken dönem Müslüman topluluklarının Bizans karşısındaki tutumlarıyla günümüz Müslüman toplumlarının Batı medeniyeti karşısındaki tutumları arasında benzerlikler bulunduğunu iddia etmek mümkündür.

### **Metodolojik Problemler, Sınırlılıklar ve Kaynaklar**

Araştırmayla ilgili karşımıza çıkan ilk sorun hangi yılların erken dönem sayılacağı ve inceleme kapsamına alınacağı meselesidir. Müslümanların Bizans'la olan ilişkileri İslam'ın ortaya çıkışıyla başlamış ve imparatorluğun 1453'teki yıkılışına kadar sürmüştür. Dolayısıyla Müslümanlar tarafından Bizanslılara atıflar içeren yazılar, Konstantinopolis'in 1453'te Türkler tarafından

fethedilmesine kadar üretilmeye devam etmiştir. Ancak pek çok tarihçiye göre en geç ilk beş asırda Bizans ve Bizanslılara dair algı oturmuş, geleneksel bir tanımlama geliştirilmişti.<sup>2</sup> Nitekim bu süre içerisindeki kaynaklarda kabulden redde, övgüden yermeye, dostane ilişkilerden düşmanca tavırlara kadar her türlü yerleşik tutumla karşılaşırız. Sonraki kaynaklar derlemeci ve sistemleştirici özellikleriyle öne çıkmış, sık sık önceki çalışmalardan kopyalar ve tekrarlar yaparak güncel algıyı önceki görüşlere uyarlamışlardır. Bu yönüyle ilk metinler ve sonrakiler arasında bir pekiştirme diyalektiğinin varlığından söz edebiliriz. Dolayısıyla, son yüzyılların Bizans imgesinde çok az değişme gerçekleşmiştir. Ayrıca 1071'de Bizanslıların Malazgirt'te mağlup olup Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasıyla Araplar ile Bizanslılar coğrafi olarak da ayrılmış ve Bizans'a yönelik ilgi eski yoğunluğunu yitirmiştir. Tüm bu nedenlerden dolayı çalışmada ilk dört asır erken dönem kabul edilmiş ve bu dönemde üretilen eserler esas alınmıştır.

Araştırmada karşımıza çıkan bir diğer zorluk kaynaklar ile ilgilidir. Tarihi kaynaklarda yer alan incelemeler yüzyıllar öncesinde yaşamış toplumların yaşamlarını, geleneklerini, inançlarını, duygu ve düşüncelerini günümüze taşınması itibarıyla büyük merak ve heyecan uyandırır. Ancak söz konusu alanla ilgili araştırmalardaki başlıca sorunlardan biri kaynakların bir hayli fazla, bilgilerin de dağınık anekdotlar halinde olmasıdır. Araştırmaların sistematığı açısından dağınık ve kalabalık belgeler yığınının baş edilebilir bir boyuta indirgemek zorunludur. Bunu yaparken bazı kaynakların göz ardı

---

<sup>2</sup> Nadia Maria el-Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, trc. Mehmet Moralı (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012), 28.

edilmesi, ayrıca makale türü yazıların hacminden dolayı anlatımda detaylara girmeden olaylara ve kişilere atıfla yetinilmesi kaçınılmazdır. Araştırmada başvurulan kaynakların bir kısmı için eğlence amacıyla yazıldığı, aktardıkları olaylarla eşzamanlı olmadığı, tarihi yanlışlar, abartılar, tutarsızlıklar içerdiği iddiası söz konusudur.<sup>3</sup> Ancak nihayetinde bu eserler Müslüman yazarlar tarafından Müslüman bir kitle için yazılmıştır. Bu yönüyle İslam toplumlarının öteki kültürlerle yönelik algılama yöntemlerini, öz benlik algılarını, beklenti ve kaygılarını gösterdiği yadsınamaz. Tarihi kaynaklarla ilgili sıkıntılardan biri de farklı uzmanlarca yapılan tahkik ve basımlarda içerik farklılıklarına rastlanabileceğidir. İmge çözümlerinde karşılaşılan bir diğer zorluk ise kaynaklarda yer alan imgelerin detaylarına ve kaynaklarına inmeden genellemeler halinde sunulmasıdır. Bu noktada imgeler sosyolojik perspektifle analiz edilerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Erken dönem Müslümanların Bizans algısını gösteren birçok kaynak mevcuttur. Bunların başında Kuran-ı Kerim'in Rum suresinin açılış ayetleri hakkındaki tefsir çalışmaları ve Bizans hakkındaki hadis literatürü yer almaktadır. Bu noktada Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir Mukātil b. Süleymān b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'nin (ö. 150/767) *Tefsîru'l-Kur'an*, Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşaf 'an hakā'iki gavâmiizi't-tenzîl* ve Ebu Câ'fer b. Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/923) *Câmiulbeyan fi te'vil'il Kur'an* eserlerinin özel bir yeri vardır. İbn Hişam'ın (ö: 213/828) İslam geleneğinde saygın bir yeri olan *Sire'si* İmparator

<sup>3</sup> Örneğin Atina'da, kentin ünlü felsefe okulunu kapatan kişi I. Justiniaus'tur. Oysa Kâdi Abdülcebbar bunun Büyük Constantinos olduğunu söyler.

Herakleios'la diplomatik ilişkiler gibi çeşitli bağlamlarda Bizans'a birçok atıfta bulunur. Ebû İsmail el-Ezdi'nin *Kitâbu Futûhi 'ş-Şam'*, İbn A'sem el-Kûfi'nin *Kitâbu'l-Futûh* adlı eseri Müslüman Araplar ve Bizanslılar arasındaki ilk karşılaşmaları anlatması ve Bizans önderleri hakkında bilgi aktarması açısından önemlidir. Arap vakayiname yazımının zirvesi kabul edilen Ebû Câ'fer b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) yaratılışla başlayan ve 302/915 yılıyla biten iddialı bir anlatısı *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*'ü, İbn'ul-Fakih el-Hemedânî'nin *Kitâb'ul-buldân* ve İbn Havkal'ın *Kitâbu sûret'il-ard* adlı eserlerinde de Müslümanların Bizans imgesine dair izler bulunabilir. İbn'ul-Esir (ö. 610/1232) tarafından yazılan coğrafya eseri *el-Kâmil fi't-târih* Bizans'ın 4.10, 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda Araplar tarafından betimlenişi açısından değerlidir. Bizans hakkındaki algıyı biyografik sözlükler üzerinden incelemek de mümkündür ki İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât* adlı eseri bu tarzın meşhur örneğidir. Es-Subkî'nin (ö. 769/1368) *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ* adlı eseri Bizans imparatoru Nikiforos Fokas'ın da aralarında bulunduğu birçok kişinin karşılıklı şiir alışverişini konu edinmektedir.

Bizans ve Bizanslıların nasıl algılandığı ile ilgili en önemli kaynaklar hiç şüphesiz coğrafya literatüründe yer almaktadır. İbn Hurdazbih'in (ö. 300/911) bölgeleri ve kentleri birleştiren güzergahları anlattığı *el-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eseri, İbn Rüsteh'in (ö. 300/913) kitabı *el-A'lâku'n-nefise* o güne kadar Konstantinopolis üzerine yazılmış en ayrıntılı betimlemeyi içermektedir. El-Mes'ûdi'nin (ö. 345/956) *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher* ve *et-Tenbih ve'l işrâf* adlı eserlerinde ise Bizans

tarihiyle ilgili sistematik bilgiler bulunur. Bizans tarihine dair bilgilerin bulunabileceği bir başka tür ise *adab* (dünyevi edebiyat) tarzı çalışmalardır. Ancak Bizans hakkındaki menkıbeler bu tarz eserlerde de sistematik olmayıp metinlere gelişigüzel yerleştirilmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve'si*, el-Câhiz'in (ö. 255/869) cimriliği eleştirdiği *el-Buhalâ'* ve *Risâle fi'r-redd ale'n-nasâra* adlı eserleri Bizans insanının karakterine dair atıflar içerir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Halife Müstâîn-Billâh'ın (ö. 252/866) son zamanlarına kadar geçen devirler hakkında ansiklopedik bilgiler verdiği *el-Ma'ârif* ve birçok yerden derlediği edebi raporlar antolojisi '*Uyûn'ul-ahbâr*, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 365/975) İslam öncesi Emevî ve Abbâsî şair ve şarkıcılarından bahsettiği *Kitâbu'l-eğânî*, Ten'uhi'nin 3./9. ve 4./10. yüzyılların toplumsal tarihi üzerine malzemeler içeren *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere* adlı eseri Bizans hakkında önemli bilgiler içeren çalışmalar arasında sayılabilir. En-Nüveyrî (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fi Funûni'l-edeb* adı eserinde geç Emevî döneminden 700/1300'lere kadarki olayları ansiklopedik şekilde derlemiştir.

Müslümanların Bizans'ı nasıl algıladığına ve betimlediğine dair modern çalışmalar da mevcuttur. Fransız şarkiyatçı Marius Canard, Ahmad Shboul, İrfan Shahid, Mohammed Tahar Mansouri ve Casim Avcı'nın araştırmaları, tarihçi André Miquel'in *İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar* başlıklı kitabı erken dönem Müslümanlarının öteki algıları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ancak bu konuda en kapsamlı çalışmalardan birinin Nadia Maria El Cheikh tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. 1992 yılında



Harvard Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edilen *Byzantium Viewed by the Arabs* başlıklı araştırma *Arapların Gözüyle Bizans* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

### **Kavramsal Çerçeve: Öteki Nedir, Ötekileştirme Nasıl Gerçekleşir?**

Fen bilimlerindeki netliğin aksine sosyal bilimlerdeki pek çok kavram zamana ve koşullara göre değişken bir şekilde duygusal ya da kuramsal çağrışımlarla yüklüdür. Bu nedenle sosyal bilim kavramları sadece betimleme amacı taşımaz, değerlendirme hatta bazı durumlarda yargılama maksadıyla kullanılır. Akademik çalışmalarda ilk kısımlarının detaylı bir şekilde kavramsal açıklamalara ayrılması bu muğlaklığın giderilmesine yardımcı olmaktadır.

TDK (2021) öteki sözcüğünü “Diğeri, öbürü. / Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan. / Mevcut kültürün içinde dışlanmış olan” şeklinde tanımlarken aynı kavram, Oxford İngilizce sözlükte (1997) görece daha nötr şekilde, mevcuda ek ya da onlardan farklı olan şeklinde tanımlanmaktadır. Antropolojik ve sosyolojik yaklaşımların da bu tanımlarda yer alan öğeleri esas aldığı söylemek mümkündür. Örneğin Antropolog Wells'e göre antropoloji, “yabancı ülkeleri ve bize aykırı gelen yerlileri” araştırırken;<sup>4</sup> Schnapper için öteki ile ya da başkalıkla kurulan ilişki toplumsal eylemin ta kendisidir, dolayısıyla da sosyoloji soruşturmasının konusudur.<sup>5</sup> Görüleceği üzere kelime olumsuz anlamlar yüklenmeye müsaittir. Bu çalışmada öteki kavramı en genel

<sup>4</sup> Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, trc. Bozkurt Güvenç (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 9.

<sup>5</sup> Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, trc. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2005), 18.

haliyle, nesnel ya da öznel bilgiye dayalı, geçmiş veya güncel ilişkiler referans alınarak etnik, dini ya da kültürel açıdan farklı ya da farklılaştırılmış olan kişi, grup, ya da toplum olarak tanımlanmaktadır.

Öteki olgusunun daha net şekilde kavranması için, kültür ya da kimlik kavramlarında olduğu gibi, tanımlardaki ortak öğelere/vurgulara bakmakta yarar vardır. Bu noktada üzerinde ittifak edeceğimiz ilk husus ötekinin etnik, din, cinsiyet, sınıf, meslek vb. şeklinde “nesnel bir gerçeklik” olarak varlığıdır. Bizden olmayan, farklı olan her şey ötekidir, her bireyin, her toplumun ötekisi “doğal olarak” vardır. Ötekinin olmadığı bir toplum arayışı gerçekçi değildir, “Hepimiz insanız, Hz. Adem’in çocuklarıyız” gibi klişelere başvurulsa da bir Türk için Arap, Yahudi için Müslüman, erkek için kadın, mühendis için çöp toplayıcı bir ötekidir.

Öteki olgusu incelenirken gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, öteki olgusunun belli koşullar altında ve belli bir süreç dâhilinde oluştuğudur. Bir önceki paragrafta, doğal olarak var olduğu belirtilen farklılığın keşfi, akabinde bir tanımlama ve kategorizasyon gerektirir. Nitekim, “ben/biz” ve “öteki” kutupları bağlamında konumlandırılan öteki, bu farklılaştırma eyleminin sonucudur.<sup>6</sup> Ötekileştirme sözcüğü bu sürece işaret eder. Öteki öylece orda duran, kendiliğinden oluşmuş bir “şey” değildir, belli bir “ön kabul” ve “niyet” dâhilinde bakılan, algılanan, etiketlenen ve ifade edilen bir olgudur. Ötekinin kurulma süreciyle ilgili olan bu özellik, ötekileştirmenin aslında pek de doğal olmayan, inşa edilen yönüne

<sup>6</sup> Zeliha Nilüfer Nahya, “İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar Yerliler Avrupalılar”, *Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Mayıs 2011): 30.

işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle öteki sabit bir yapı değildir, inşa edilen, koşullara bağlı olarak yeniden ve gerekirse başka türlü de inşa edilebilecek bir kategoridir. Bu açıdan bakıldığında öteki olgusu tamamlanmamışlık içerir. Ölüm bile öteki oluşturmayı durduramaz; hayattayken kahraman ya da hain kabul edilen kişilerin ölümlerinden sonra statülerinin değişmesi ötekinin yeniden inşa edilme özelliğini göstermektedir.

Öteki/ötekileştirme diyalektik bir ilişki içermektedir. “Öteki” ve “ben/biz” birbirlerine zıt iki kutbun kavramları olduğu kadar, birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Bir karşıt imge olarak öteki, ben’in/biz’in tanımlanmasına yardımcı olur. Zira kişiler ve gruplar kendilerini tanımlayabilmek için kendilerinden olmayan başka kişi ve gruplara ihtiyaç duyar. Bu gerekliliği Necip Fazıl’ın *Ey düşmanım, sen benim ifadem ve hızımsın, Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın!*<sup>7</sup> dizelerinde açık bir şekilde görebiliriz. Bu yönüyle ötekileştirmeyi “biz ve onlar” denklemi üzerine inşa edilen bir çeşit kimlik yaratma süreci olarak da tanımlayabiliriz. Ancak “ben’in/biz’in” pozitif inşasının aksine ötekilik ne olunduğu değil ne olunmadığı yönünde negatif bir inşadır.<sup>8</sup> Örneğin, gayrimüslim kelimesinin sadece kendisi bile gerek yapısı gerek anlamı itibariyle Müslüman olmayana dikkat çekmektedir. Bu kavramlaştırmanın temelinde, yabancı ve ötekinin meşru sınırlar dışına atılarak kendi istikrarımızın ve meşruiyetimizin sağlamaştırılması düşüncesi yatmaktadır. Nitekim, birçok durumda kurulu düzenin devamı, farklılıkların ötekileştirilmesi yoluyla sağlanır. Ancak ötekileştirme

<sup>7</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yay., ty), 438.

<sup>8</sup> M. Ali Kılıçbay, “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu-Batı Dergisi* 23 (Mayıs, Haziran, Temmuz 2003): 156.

bizden farklı kişiler ya da gruplar yaratmakla ya da tanımlamakla bitmez, onları tanımlayan özellikler üzerinden mitler ve hikâyeler de yaratılır. Doğal olarak bu mitler ve hikâyeler çoğu zaman ötekinin negatif özelliklerini betimler.<sup>9</sup> Öte yandan aslında bu özellikler, ait hissedilen grupta olması istenmeyen özellikler de olabilmektedir. Bu durumda öteki, “kendisinin eksik halinden başka bir şey olamaz.”<sup>10</sup> Batılı bir insan “Doğulular barbardır” derken aslında “Bizler barbar değiliz” demektedir.

Zihinsel kapasite, sosyo-politik malzeme ve örgütlü hareket etmenin desteğiyle insan doğası ötekileştirmeyi keskin bir şekilde meşrulaştırma potansiyeline sahiptir. Bunu yaparken süreç içerisinde bir söylem oluşturur. Foucault’ya göre söylem bir güçtür, “durmaksızın söylenmiş olan, söylenmiş olarak kalan ve daha da söylenecek olan” aktif bir eylemliliktir.<sup>11</sup> Bu bağlamda ötekileştirmeyi bir başkası hakkında söylem oluşturma ve bunun devamlılığını sağlama süreci olarak da görebiliriz. Yani ötekileştirme, farkına varmasak da aslında bir sistem dahilinde gerçekleşir. Genel olarak kategorizasyon süreci ve etkileşimin niteliğine bağlı olarak etnisite, din, dil, kültürel özellikler, cinsiyet, meslek, ekonomik durum veya benzeri başka demografik özellikler üzerinden gerçekleşebilir. Ayrımcılık, ahlaki dışlama, insandışılaştırma, iç

<sup>9</sup> Merve Tekgürler, “Öteki Nedir, Nasıl Oluşmuştur?”, *Boğaziçi Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi Öğrenci Forumu Bülteni* 3 (2015): 6.

<sup>10</sup> Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, 26.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, trc. Tufan Ilgaz (İstanbul: Hil Yay., 1987), 32.

grubun yüceltilmesi ve grup mağduriyeti ötekileştirmeyi destekleyen mekanizmalar olarak sıralanmışlardır.<sup>12</sup>

Son olarak, öteki imgesi süreklilik arz eder. Edward Said, Batılı araştırmacıların, düşünürlerin, seyyahların yazdıklarıyla Şark'ı bir dizi durağan, basmakalıp tanımlara, imgelere mahkum ettiğini ve Doğu hakkındaki imgelerin, önyargıların, olumsuz yakıştırmaların batılı beyinlerden silinmesinin neredeyse imkansız hale geldiğini söyler. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan sonra Şark'a egemen olan ABD, bölgede yaşanan değişikliklere rağmen, ona eskiden Fransa ve İngiltere'nin yaklaştığı gibi yaklaşmıştır.<sup>13</sup> Bu durum öteki imgesinin sabit, değişmez bir yapıda olduğu anlamına gelmese de değişim yavaş gerçekleşir ve bu nedenle çoğu zaman hissedilmez.

## 1. ERKEN DÖNEM MÜSLÜMAN TOPLUMLARININ ÖTEKİ ALGISI

### 1.1. Rum Suresi İlk Beş Ayeti Üzerine Yapılan Yorumlarda Bizans İmgesi

Rum suresinin ilk beş ayeti İslam tarihinde kronolojik açıdan Bizans'a gönderme yapılan ilk metinlerdir. Bu ayetler etrafındaki tartışmalar Müslümanların Bizanslılar hakkındaki algılarını, bu algıların zamanla nasıl değiştiğini ve bu noktada motivasyon kaynaklarının neler olduğunu göstermektedir.

Söz konusu ayetler 1./7. yüzyılın ilk yıllarında yaşanan Bizans-Pers Savaşları'ndan söz eder. Tarihi kayıtlara göre İmparator Herakleios'un (MS 610-641) tahta çıktığı sıralarda Persler Bizans'ı

<sup>12</sup> Pınar Uyan Semerci, “Kavramsal Çerçeve: “Ötekileştirme”ye Dair Literatür Taraması”, *Bizliğin Aynasından Yansıyanlar* içinde, ed. Cem Tüzün (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2017), 29.

<sup>13</sup> Edward Said, *Şarkiyatçılık*, trc. Berna Ünler (İstanbul: Metis Yay., 2001), 14.

doğrudan tehdit ediyordu; Nitekim Persler, 611 yılında Suriye'yi fethetmeye başladılar. 614 yılında Kudüs ele geçirildi ve yağmalandı. Ardından Persler 617 ve 619 yıllarında Mısır'ı da işgal ettiler. Herakleios sonunda karşı saldırıya geçti ve bir dizi seferin sonunda 627 yılında Pers ordusunu Ninova yakınlarında yenilgiye uğrattı ve ardından Pers Kralı II. Hüsrev tahttan indirilip öldürüldü. Suriye, Filistin ve Mısır eyaletleri tekrar Bizans İmparatorluğu'na geçti. Hicaz'a uzak olmasına rağmen Müslümanlar, dönemin bu iki süper gücü arasındaki savaflara ilgisiz kalamamışlardır. Çünkü savaşın merkezindeki Suriye, yoğun bir şekilde ticaret yaptıkları bir yerdi ve yaşananlar bölgedeki sınırları ve güvenlik durumlarını etkilemişti.

İlgili ayetler şöyledir: *“Elif Lâm Mîm. Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Önce olduğu gibi sonra da Allah'ın dediği olur. O gün müminler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinecekler. O dilediğini muzaffer kılar. O çok güçlüdür, engin merhamet sahibidir.”*<sup>14</sup>

Birçok Kur'an araştırmacısına göre bu ayetleri yorumlamadaki en büyük güçlük ikinci ve üçüncü ayetlerde bulunan *ğalebe* (yenmek) fiilinin iki şekilde de okunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Müfessirlerin çoğu, ikinci ayetteki *ğalebe* fiilini edilgen halinde *غَلِبَتِ الرُّومُ* (Rum mağlup oldu) olarak; üçüncü ayetteki *ğalebe* fiilini ise etken halinde *سَيَغْلِبُونَ* (galip gelecekler) şeklinde okur. Günümüzde kabul edilen kıraat da bu yöndedir. Ancak fiillerin halini tersine çeviren ikinci bir okuma türü daha vardır: burada ikinci ayetteki ilk fiil *ğalebete'r-Rum*, (Rum yendi) şeklinde etkenken;

<sup>14</sup> Rûm Sûresi 30/1-5.

üçüncü ayetteki fiil, seyuğlebûn (mağlup olacaklar) şeklinde edilgendir. Fiillerin harekelenmesindeki bu farklılık çok önemlidir, çünkü ayetlerin anlam ve yorumlanmasını temelden değiştirmektedir.

Ayetlerle ilgili yapılan yorumlara baktığımızda, kabul görmüş erken dönem geleneksel tefsirlerde Bizans hakkında “dini temellere dayalı” olumsuz ifadelerin açıkça baskın olduğu görülmektedir. Örneğin İbn Abbas'ın öğrencisi olan ve hayattayken tefsir otoritesi olarak kabul edilen Mücahit b. Cübeyr (ö. 104/722) ayeti yorumlarken Allah'ın, ehlu'l-*evsân* (putperestler) karşısında ehlu'l-*kitab* için yardımından dolayı müminlerin sevindiğini söyler.<sup>15</sup> Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)<sup>16</sup> ve Ebu Zekeriya el-Ferra (ö. 207/822)<sup>17</sup> da benzer şekilde, Rum karşısında Perslerin galip gelmesine sevinen Mekkeli müşriklerin sevincini onların putperestliğine bağlamışlardır. Ayetlerle ilgili en geniş açıklamayı Ebu Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/923) tefsirinde buluruz. Taberi'nin çalışması o ana kadar yazılanları aktaran bir derleme olması nedeniyle önemlidir. Taberi sözü edilen iki okuma şeklini de dayandıkları otoritelere kadar ayrıntılarıyla aktarır. Sonuç itibariyle her iki okuma şeklinde de müminlerin sevinci Allah'ın kitap ehli Rumlara yardım etmesiyle, Mekkeli müşriklerin Perslerin zaferini istemesi de onların da putperest olmalarıyla ilişkilendirilmektedir.<sup>18</sup> Müminlerin Bizans zaferine yönelik sevinci

<sup>15</sup> Mücahid b. Cübeyr, *Tefsîr-i Mücâhid*, nşr. Abdurrahman et-Tâhir (Beyrut: el-Menşurâtü'l-İlmiyye, ty), 2: 499.

<sup>16</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 2006), 3: 326.

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyâ el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. M. Ali en-Neccar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980), 2: 319.

<sup>18</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yay., 1996), 6: 395-399.

dönemin esbâb'un-nuzûl kitaplarında da aynı şekilde, tektanrıcılığın çoktanrıcılık karşısındaki galibiyetiyle açıklanması bu konuda yerleşik bir tutum olduğunu göstermektedir.<sup>19</sup>

Rûm suresinin ilk beş ayeti bağlamında 4./10. yüzyıla kadar erken dönem tefsir geleneğinde Bizans'ın ideolojik müttefik olarak benimsendiği açıkça gözükmemektedir. Bu noktada en önemli motivasyonun Bizanslıların tek tanrı inancını benimsemiş olduğu muhakkaktır. Erken dönem İslam toplumunda tevhit ve şirk arasındaki gerilimi ve ehl-i kitab-şirk ayrımını göz önüne aldığımızda bu anlaşılabilir bir durumdur. Bu olumlu yaklaşım sonraki yıllarda devam etse de Bizans'la ilişkilerin niteliğine ve İslam düşüncesinin kurumsallaşmasına bağlı olarak yeni yorumlar ile geleneksel tefsirler arasında farklılıklar daha da belirginleşmiş, müminlerin sevinci konusunda başka fikirler ortaya atılmıştır. Örneğin ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) başlangıçtaki yorumlara ilaveten Bizanslılar ve Persler arasındaki savaşların onları zayıflatacağını, bu arada İslam'ın güçleneceğini dolayısıyla müminlerin bu duruma sevineceğini ileri sürmüştür.<sup>20</sup> Abdu'l-Kerim el-Kureyşî (ö. 465/1072) inançsızlık her ikisini birleştiriyor olsa da bağlılık gösterecekleri bir dizi peygamberi olması nedeniyle Bizanslıları üstün tutmaktadır. Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) Tefsîru'l-kebîr'inde bu sevincin Pers-Bizans savaşının sonucuyla ilgisinin olmadığını belirtip olayı müşriklere karşı kazanılan Bedir savaşıyla ilişkilendirmektedir.<sup>21</sup> Beyzâvî

<sup>19</sup> Örnek için bkz. Ali b. Ahmedî el-Vahidî, *Esbâb-ı Nüzul: Kur'an-ı Kerim'in İniş Sebepleri*, trc. Necati Tetik ve Necdet Çağır (Erzurum: İhtar Yay., ty), 389-390.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf*, trc. Ahmet Alim v.dğr., ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye YEK Başkanlığı Yay., 2018), 5: 200.

<sup>21</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., ed. Ahmet Ünalmiş (İstanbul: Huzur Yay., 2002), 18: 73.



(ö.685/1286) de müminlerin sevincini muvahhitlerin zaferi, müminlerin doğruluğunun teyidi ve düşmanların birbirlerine musallat olmaları neticesinde İslam inancının güçlenmesiyle açıklamaktadır.<sup>22</sup>

Rûm suresinin ilk beş ayetinin yorumlanmasındaki değişiklikleri izlediğimizde, başlangıçta olumlu olan yaklaşımların zamanla çeşitlenerek olumsuzla kaydığını gözlemlemek zor değildir. Bizans imparatorluğu, İslam devletiyle daha düşmanca ilişkilere girdikçe müfessirler olumsuz yorumlara yönelmişlerdir. Bu durum ilk iki asırdaki parlak zamanların aksine H.4./10. ve 5/11 yüzyıllarda Müslüman toplumun zayıf ve bölünmüş durumdayken almak zorunda kaldığı savunmacı konumla da bağlantılı olmalıdır. Bu değişim, başlangıçta açık olan dini motivasyonun yerini zamanla siyasetin daha doğrusu siyasi problemlerin aldığını göstermektedir.

## 1.2. İsimlendirme Meselesi

Toplumların ‘öteki’ için geliştirdiği önyargılar yaygın olarak sıfatlar, deyimler, fıkralar, anekdotlar vs. şeklinde kendini göstermektedir.<sup>23</sup> Dil, bireylerin ve toplumların düşünce ve eylemlerini yansıtan bir ayna gibidir. Ötekiyi üreten en önemli araç dildir, bireyler dil sayesinde sahip oldukları bilişsel ve toplumsal önyargılara dayanarak öteki imgelerini betimlemektedirler. İsimlendirme ile anlamlandırma arasında güçlü bir ilişki vardır. İsimlendirme süreci suni bir farklılaştırma, kategorize etme ve düzenleme sürecinin sonucu olarak görülen kavramları doğurmakta, kişinin gözlemlediği gerçekliği anlamlandırıp, biçimlendirdiği gibi

<sup>22</sup> Abdullah el-Beyzavî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, trc. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 3: 482.

<sup>23</sup> Kerim Demirci, “Başka Topluları Nasıl Nitelendirdiğimiz Konusuna Dilbilimsel Bir Bakış”, *Prof. Dr. İsmail Çetişli Hatıra Kitabı* içinde, ed. M. Surur Çelepi, (Ankara: Akçay Yay., 2016), 224.

onu ifşa etmeye ve tavır almaya zorlamaktadır. Bu yönüyle bir nesneyi, olayı ya da eylemi isimlendirmek isimlendirilen ile kurulacak olan ilişkiyi de tayin etmektedir.<sup>24</sup> Bu çerçevede, Müslümanların Bizanslılar için yaptıkları isimlendirmeler ve verdikleri lakaplar, onların Bizans'a yönelik algılarını gösteren önemli ipuçlarıdır.

Erken dönem kaynaklara bakıldığında, Müslümanların Bizanslıları etnik, siyasi, dini ve kültürel açılardan tanımlamak üzere, farklı anlamları bulunan birçok terim kullandıkları görülmektedir. Bu terimlerin bir kısmı tarihi, coğrafi veya siyasi mevki temellerine dayanan *Rum*, *Kostantiniyye*, *Kayzer*, gibi nötr isimlendirmeler iken; bir kısmı *melik*, *tağiye*, *el- 'Ilc*, gibi dini ve kültürel değerlere yaslanan görece değer biçme hatta yergi ima eden etiketlendirmelerdir.

Kaynaklara baktığımızda Bizanslıları ifade etmek üzere en çok kullanılan ifadenin *Rum* kelimesi olduğunu görüyoruz. Bizans'ın tarihsel süreçte kendini konumlandırmasına paralel bir şekilde, erken dönem Müslüman toplumu da genel olarak Bizans'ı eski Yunan ve Roma İmparatorluğu'nun devamı olarak görmüşlerdir. *Rum* terimi değer biçmeden uzak bir biçimde Romalılar, Bizanslılar, Hıristiyan Melkaîler, eski Yunanlar ve hatta sonraları Selçukluların Anadolu kolu için de kullanılmıştır. İnsan topluluklarının yedi ümmet olduklarını belirten el-Endelûsi, Frenkler ve Slavlarla birlikte Romalılara üçüncü sırada yer verir.<sup>25</sup> El-Endelûsî, Bağdat'ta yaşayan Hıristiyanlardan söz ederken de *Rum* terimini kullanır. Rûmi terimi

<sup>24</sup> Nurdan Gürbilek, "Adlandırılmak", *Defter Dergisi* 3 (Şubat-Mart 1988): 30.

<sup>25</sup> Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, trc. Ramazan Şen (İstanbul: Türkiye YEK Başkanlığı Yay., 2014), 44.

ise etnik olarak Rum asıllı olanları da ifade etmektedir. El-Mesûdi'ye göre de *Rum*, Roma kentinden kaynaklanır. Şehrin adı daha sonra Araplaştırılmış ve orda oturan herkese Rum denmiştir. Anadolu başta olmak üzere Bizans topraklarını ifade etmek üzere kullanılan *Biladü'r- Rüm*, *Ardu'r-Rüm*, *Bahru'r-Rüm* (Akdeniz) gibi ifadeler Rum kelimesinin oldukça nötr bir niteleme amacı taşıdığını göstermektedir. Bunun yanında Bizans'ın kurucusu Konstantinous'a atıfla *Kustantiniyye*, Bizans hükümdarları için kullanılan *Kayâsire*, *Herakile*, *Basileus* gibi isimlendirmelerin de nötr bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>26</sup>

Etimolojisi hakkında tartışmalar bulunan *Benu'lAsfer* sözcüğü, ten rengini ve veya ismi işaret eder şekilde nesnel niteleme olarak kullanıldığı gibi, öznel değerlendirme ve küçümseme maksadıyla Bizanslılar için kullanılan bir terim de olmuştur. Mesela İbni Kuteybe'ye göre Rum'un atasının teni çok sarıydı ve dolayısıyla torunlarına *Benu'l-Asfer* (Sarıoğulları) denmişti.<sup>27</sup> *el-Asfer*'i renk ya da ırk anlamında değil, Esav'ın torunu *Asfer* anlamında bir isim olduğunu kabul edenler de vardır.<sup>28</sup> Ancak İbnü'l Fakih'in kitabında farklı bir anlatım yer almaktadır. Buna göre Rum kralı, ardında bir kadın dışında tüm Bizans İmparatorluğu'nda hükümdarlık etmeye uygun hiç kimse bırakmadan ölmüştür. Bunun üzerine Bizanslılar, komşu dağ geçitlerinden ilk geçecek olan kişiyi hükümdar yapmaya karar vermişlerdir. Hikâyeye göre geçitten Etiyopyalı kaçak bir köle çıkagelmiş ve Bizanslılar da onu kraliçeleri ile evlenip tacı giymeye

<sup>26</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yay., 2008), 30.

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukâşe (Kahire: Daru'l-maârif, 1969), 38.

<sup>28</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 33.

zorlamışlardır. Bu çiftin oğluna, karışık ırktan olduğu için el-Asfer adı verilmiştir.<sup>29</sup> Bu bakış açısına göre Bizanslılar, kaçak siyah bir kölenin ardılları olmakla kalmamış, rastgele seçilen kaçak bir köle İmparatorluğu yönetmeye tüm halktan daha uygun bulunmuştur. Araplar arasında kişinin değerinin, kabilesinin ve soyunun değeri ile yakından ilişkilendirildiği göz önünde bulundurulursa İbnü'l Fakih, Bizanslıların soylarını göz ardı etmekle hatta daha aşağılayıcı bir şekilde onlara düşük seviye bir geçmişten daha fazlasını uygun görmemekle onları kusurlu görmüştür.<sup>30</sup> Köleleştirilen savaş esirlerinden daha sonra efendileri tarafından serbest bırakılan ya da kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden birinin himayesine giren gayri Arap Müslümanları ifade eden *Mevâli* sözcüğünü<sup>31</sup> hatırlatır şekilde, babası hür olduğu halde annesi köle, cariye vs. olanları ifade eden *el-Hecin* kavramının<sup>32</sup> da zaman zaman Bizanslılar için kullanılmasını Bizanslıların soyları üzerinden küçük düşürülmesi bağlamında ele alabiliriz. Bizans'a soy üzerinden değer biçilmesini, onların soy çizgilerinin Tekvin 10. bölümdeki Eski Ahit etnolojisine göre yerleştirilmesi üzerinden de okuyabiliriz. Bilindiği üzere Hz. Nuh'un Ham, Sam ve Yafet adında üç oğlu vardı. Bazı Arap İslam kaynakları, Rumları Sam'a bağlayıp Araplarla akrabalık bağları kurarken bazıları Yafet'e bağlayıp Türklerle ve Slavlarla akraba yapmaktadır.<sup>33</sup> Bu

<sup>29</sup> İbnü'l-Fakih, *Kitâbu'l-büldân*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1885), 149.

<sup>30</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 33.

<sup>31</sup> İsmail Yiğit, "Mevali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yay., 2004), 424.

<sup>32</sup> Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (Ankara: Klasik Yayınları, 2003), 19.

<sup>33</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fida, *İbn Kesîr Tefsiri*, trc. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca & Polen Yay., 2012), 8: 373.

ayırım önemlidir, çünkü Sam'ın Araplar arasında saygın bir konumu bulunmaktadır.

Bizans'a yönelik doğrudan olumsuz yaklaşımı çağrıştıran isimlendirmeler vardır. *el-İlc* (Çoğulu *a'lac* veya *'uluc*) terimi Yunancadaki *barbaori* terimine benzer şekilde ilkel, acımasız, görgüsüz, kaba gibi küçültücü anlamları ihtiva eder haliyle Bizanslılar için kullanılmıştır.<sup>34</sup> Bizanslıları siyasal ideolojileri üzerinden olumsuzlayan ifadelerden biri yöneticiler için kullanılan *melik* tabiridir. İslam öncesi Araplarda hükümdar unvanı olarak kullanılan melik sözcüğü, Kuran ve hadislerde içerdiği olumsuz yan anlamlarından dolayı Hz. Peygamber sonrasında da benimsenmemiş, bunun yerine çoğunlukla “halife, emîrü'l-mü'minîn” ve nâdir olarak da “imam” unvanları tercih edilmişti.<sup>35</sup> Erken dönemlerde *melik* tabiri, gasp ve baskı yönetimi anlamında dünyevi hükümdarların kafir ve keyfî yönetimlerini ifade etmek için kullanılan bir suçlama terimi olarak Bizanslılar -sonrasında Emeviler için kullanılmıştır. Melik unvanından daha olumsuz bir niteleme ise azgın, sapkın, kibirli, müsrif gibi anlamlara gelen *tâğiye* sıfatıdır. Bazı halifelerin Bizans imparatorlarına yazdığı mektuplardave farklı belgelerde geçen ve İslam geleneğinde hiç de olumlu bir çağrışımı olmayan *tağiye* sıfatının kullanımı Bizans siyasal ideolojisine yönelik olumsuz yaklaşımı gösterir. Bizans yöneticileri için hakaret amacıyla kullanılan bir diğer tabir de *kelbu'r-Rum*'dur.<sup>36</sup> Genel olarak

<sup>34</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 19.

<sup>35</sup> Ahmet Güner, “Melik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yay., 2004), 52.

<sup>36</sup> Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed İbnu'l Ferrâ, *Rusulü'l-müluk: ve men yasluhü'r-Risâle ve's-sefare*, nşr. Selahaddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif, 1947), 78.

gayrimüslimler için kullanılan *küffar/kefere*, Hristiyanları ifade eden *en-nasârâ*, Kuran'da Yahudi ve Hristiyanları tanımlamak üzere kullanılan *Ehlü'l-Kitab* kavramlarının da Bizanslılar için kullanıldığı görülmektedir. Ancak yöneticilere ait olumsuz unvanların yanında *Sâhibu'r-Rum* ve *Azîmu'r-Rum* gibi nötr unvanlara hatta kusursuz dış görünüşe ve güzel bir yüze atıf yapan *meliku'r-rical* (erkeklerin kralı)<sup>37</sup> gibi övücü unvanlara da rastlanmaktadır.

İsmlendirmelerle ilgili tartışmalardan çıkaracağımız en genel sonuç, Bizanslılara verilen isimlerin, Bizans ile olan ilişkilerin niteliğine göre değiştiğidir. İsmlendirmede dini, siyasi, coğrafi, kültürel pek çok faktör faktörün etkisi görülmektedir. Tefsir geleneğinden farklı olarak, Bizanslılar için olumsuz nitelemelere başlangıçtan itibaren rastlanmaktadır. Ancak *Zâlim* ve *tâğiye* gibi ilk dönemlerde yapılan ismlendirmelerde görece Kur'an ve sünnet referans noktası iken; *Kelb'ur-Rum*, *Azîmu'r-Rum* gibi sonraki dönemlerdeki ismlendirmelerde siyasi ilişkilerin merkezde olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca Arapların Bizans'ı tek bir ırk olarak değil, halklar topluluğu olarak görmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım geç Emevi siyasal ideolojisinde “kabile” yerine “Arap” milleti düşüncesinin gelişmesine hizmet etmiştir.

### **1.3. Bizans Siyaseti Üzerine Betimlemeler: Zulüm, Kibir, Gösteriş, Herakleios ve Fokas**

Tarihi süreç içerisinde Müslümanlar ile Bizans imparatorluğu arasında siyasal ilişkiler rekabetten iş birliğine, ittifaktan çatışmaya çok yönlü ve karmaşık bir düzeyde gerçekleşmiştir. Bu nedenle Bizans'a yönelik imgelemlerdeki çeşitlilik ve değişkenlik en çok

<sup>37</sup> Endelûsi, *Tabakâtü'l-Ümem*, 58.

siyasal boyutta karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak başlangıçta daha çok Kur'an ve sünnet merkezli bir yaklaşım söz konusu iken, sonraki dönemlerde artan ve çeşitlenen siyasi ilişkilerin betimlemelerin niteliğini belirlediğini ileri sürmek mümkündür.<sup>38</sup>

Müslümanların Bizanslılarla ilk karşılaşmaları askeri düzeyde olmuştur. Bu nedenle Bizans siyasal hayatına dair ilk izlenimler ve değerlendirmeler Bizanslı komutanlar, askerler ve sefere katılan asiller üzerinden gerçekleşmiştir. Mu'te Seriiyesi (629) Bizans ile İslâm Devleti'nin ilk ciddi askeri karşılaşması olsa da Bizans siyasetine dair yerleşik algılar, Suriye'nin fethi sürecinde gerçekleşmiştir. Bizans'a karşı cihat kurumsallaştıkça ilişkilerin niteliğine bağlı olarak eleştirilerin odağı ve betimlemelerin rengi değişmiştir.

Bizanslı asker ve siyasetçilerin Suriye'deki tutum ve davranışları sert eleştirilere hedef olmuştur. Eleştirilerde sıklıkla kullanılan sözcükler, belirlenmiş sınırları çiğneme, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma, güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama anlamlarını içeren *zulüm* ve *azmak*, *sapmak*, *haddi aşmak* anlamlarındaki Kur'ani bir terim olan *tuğyan* (tiranlık) olmuştur. Bizanslılar, sivillere kötü davranmak ve mallarını yağmalamakla suçlanmışlardır. Müslümanlar açık bir şekilde Suriye'deki Bizans yönetimini sınır tanımayan, adaletsiz ve baskıcı mekanizmaya dönüşerek yozlaşmış olarak betimlemekte ve Bizans uygulamaları Müslüman ilke ve davranışlarıyla zıtlık

<sup>38</sup> Hz. Peygamber'in zamanından günümüze kadar İslam'ın siyasal söyleminin gelişimine dair analizler için bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, trc. Ünsal Oskay (İstanbul: Kronik Yay., 2021).

içerisinde gösterilmektedir. Yozlaşmış Bizans siyaseti eleştirisi, eleştiride kalmamış kendini olumlayan hatta üstün tutan bir konumlandırmanın da yolunu açmıştır. Nitekim Ürdün yakınlarındaki Fihl sakinlerinin Müslümanlar için “*Onların Hristiyan olmalarına karşın sizi tercih ederiz, çünkü siz sözünüzü tutuyorsunuz, daha merhametlisiniz, adilsiniz ve daha iyi yöneticisiniz.*” dediği, Bizanslıların da bu değerlendirmeyi kabul ettiği rivayet edilir.<sup>39</sup> Taberi’de geçen bir pasajda da Müslümanlar geceleri rahipler gibi ibadet eden, cezai yaptırımlarda yönetici-halk ayrımı yapmayan kişiler olarak resmedilir ve Bizanslı bir asilzadenin “*İmparatorun öfkesinden korkmasam, barış isteyeceğim ki kurtulayım ve onların dinine gireyim*” şeklindeki ifadelerine yer verilir.<sup>40</sup>

Bu dönemde Müslümanlar, hoşnutsuzluklarını yalnızca yöneticilerce gerçekleştirilen adaletsizlik eylemleri üzerinden dile getirmemişlerdir. Halifelik ve imparatorluk kurumları iktidarın kaynağı, kullanımı, hiyerarşik yapıları ve yöneticilerle halkın arasında mesafe koyan gösterişli törensellik açısından da mukayese edilmiş ve Bizans uygulamaları sert şekilde eleştirilmiştir. Kaynaklara göre Bizanslı yöneticilerin kural tanımaz, kibirli, halktan uzak tavırlarının aksine Müslüman emirler herkes gibi yaşayan ve eşitlikçi bir yönetim sergileyen biri olarak betimlenmektedir. Örneğin Muaz b. Cebel bir defasında Bizanslılara şöyle seslenmişti: “*...Emîr’imiz aramızdan biridir ve ancak Kitab’ımıza ve peygamberimizin sünnetine göre hüküm sürerse onu onaylarız. Aksi takdirde onu uzaklaştırırız. Eğer*

<sup>39</sup> Ebû İsmail el-Ezdî, *Kitâbu fütûhu’ş-şâm* (Kalküta: Ensign Lees, 1874), 132-133.

<sup>40</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, nşr. S. Guyard ve M.J. De Goeje (Leiden, E.J. Brill, 1964-1965), 4: 21-26.



*o Emir çalarsa eli kesilir, eğer zina yaparsa kırbaçlanır... bize kibirle bakmaz ve adildir.”<sup>41</sup>*

Kur’an’da adalet olgusuyla ilgili tavsiye ve uyarıların yanında, Hz. Peygamber’in mütevazı yaşamını doğrudan gözlemlemiş sahabenin varlığı göz önünde bulundurulduğunda bu dönemlerde Bizans’a yönelik algının merkezinde Kur’an ve sünnetin yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. İmparatorluk sarayındaki ihtişamlı törenlere ve Bizanslı asillerin halkla aralarına koydukları mesafeye yönelik eleştiriler bu iddiamızı destekler niteliktedir. Kitâbu futûhi’ş-Şâm’da yer alan bir anlatı Bizans şaşaaası ile erken dönem Müslüman liderlerin sade yaşamları arasındaki tezadı ortaya koymasından bakımından değerlidir. Hikâyeye göre Ebu Ubeyde’nin elçisi Muaz b. Cebel, Bizanslı senatörleri ziyaretinde onları lüks yastıklara uzanmış bir halde bulur. Muaz, Senatörlerin yanı başlarına oturma davetini “yoksul Bizanslılardan esirgenen” bu nimetleri kullanmayı reddederek yere oturur. Böylece Bizanslıların dünyevi zenginliğini önemsizleştirilerek İslam’ın eşitlikçilik ve tevazu idealleri öne çıkarılmıştır. Bunun tam tersine, Bizanslı bir elçi Ebu Ubeyde’ye gönderildiğinde ise kampta Müslüman emirini diğerlerinden ayırt edememiştir. Çünkü Ebu Ubeyde mütevazı elbiseler giymiştir ve dışarıdan bakınca özel biri olduğu anlaşılmaz.<sup>42</sup>

Ancak Bizans’ın israf ve kibri çağrıştıran törenselliğine yönelik bu tepkilere karşın Müslüman siyasetçiler gösterişli törenlerin toplum üzerindeki etkisini çabucak fark etmiş ve daha erken sayılabilecek zamanlarda bile Bizans topraklarında tanık oldukları ihtişamı taklit

<sup>41</sup> Ezdî, *Kitâbu fütûhü’ş-Şâm*, 104-105.

<sup>42</sup> Ezdî, *Kitâbu fütûhü’ş-Şâm*, 107.

etmeye başlamışlardır. Mesela Muâviye b. Ebû Süfyan, onu Pers kralı gibi bir yaşam sürdürmekle suçlayan Hz. Ömer'e böyle davranmanın Müslüman liderler için hayati bir öneme sahip olduğunu söylemişti.<sup>43</sup> Nitekim hicri dördüncü yüzyıldan itibaren yazılmış kaynaklarda, ihtişam ve törenselliğe yönelik eleştiriler yerini halifelik saraylarındaki tören ve göz kamaştırıcı ayrıntılara bırakmıştır. Bizans Sarayı'nın önemli adetlerinden biri olan yere kapanma (proskinesis) meselesinde takınılan tavır hem erken dönem Müslümanların siyasi ideolojilerini hem de siyasi alanda Bizans adetlerini zamanla nasıl benimsediklerini gösteren başka bir örnektir. Başlangıçta Müslümanlar bir insanın önündeki toprağı öpmeyi küfür olarak değerlendirdiler.<sup>44</sup> Mesela Halife II. Abdurrahman'ın elçisi el-Gazâl, bir Müslümanın ancak Allah'ın karşısında yere kapanacağını söyleyerek İmparator Teofilos'un karşısında yere kapanmayı reddetmişti.<sup>45</sup> Müslümanlar bu tutumu o kadar açık bir şekilde benimsemişlerdi ki Bizanslılar buna karşılık, kabul salonunun kapısının üst kısmını örerek elçileri eğilmeye mecbur bırakmak gibi hilelere başvurmak ya da Müslüman elçileri bu uygulamadan muaf tutmak zorunda kalmışlardı. Başlangıçta Müslümanlar, Bizanslı elçilerden halifenin karşısında yere kapanmaları yönünde bir talepte bulunmamışlardı. Sonraki dönemlerde ise bu anlayış başlangıçta halifenin huzuruna çıkanların onun elini öpebilmesi için gömleğinin koluyla örtülü kolunu uzatması ile başlamış, sonra da bunun yerini yere kapanma almıştır.

<sup>43</sup> Taberî, *Tarih*, 2: 207.

<sup>44</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yay., 1993) 2: 1023.

<sup>45</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 159.

Siyasi gelişmelerin, Bizans ile ilişkilerin dolayısıyla Bizans siyasetçilerine dair betimlemelerin en temel belirleyicisi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Nitekim 5./11. yüzyıldan itibaren Haçlıların ortaya çıkışı, Kudüs çevresinde Haçlı devletlerinin kurulmasıyla asıl hedef Haçlılar olmuş Bizans ile olumlu ilişkiler geliştirilmiş hatta ittifaklar kurulmuştur. Mesela İmparator I. Aleksios Komninos 1110 yılında Müslümanları, Frankları bölgeden atmak üzere onunla birleşmeye davet etmek amacıyla bir elçi göndermişti.<sup>46</sup> Sultan Kalavun'un selefi Sultan Baybars'ın eşi ve çocuklarını sürgüne Konstantinopolis'e göndermesi üst düzeyde ilişki ve güvenin bir göstergesi olarak okunabilir. Dolayısıyla Bizans'a karşı takınılan üslup yumuşamaya başlamıştır. Mesela Haçlılar, Bizanslılardan ayrıştırılarak *el-ifrenc* olarak isimlendirilmiş ve bir zamanlar Bizans'a hasredilen bayağılıklar ve aşırılıklar onlara atfedilmeye başlanmıştır.<sup>47</sup>

Erken dönem Müslümanlarının Bizans siyasetine ilişkin algıları, İmparator Herakleios hakkındaki betimlemeler üzerinden de okunabilir. Zira genel olarak Herakleios, adaletsiz ve erdemsiz çevresinden ayrı tutulmakta ve ideal hükümdarın tüm özelliklerini taşıyan bir siyasetçi olarak takdim edilmektedir. Öncelikle tevazu sahibi ve dindar bir hükümdar olarak resmedilir ki bu özellikler yukarıda yerilen Bizans davranışlarına taban tabana zıttır. Örneğin Taberi, Ebû Süfyân b. Harb'in Herakleios'un Persleri yendiği zamanda Suriye topraklarında şahit olduğu bir olayı anlatır. Harb'in anlattıklarına göre Herakleios, Humus'tan Kudüs'e dua etmek için

<sup>46</sup> İbnü'l Kalanisi, *Zeylu Târihi Dimeşk*, nşr. H. F. Amedroz (Leiden, 1908), 173.

<sup>47</sup> Detaylı betimlemeler için bkz. Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, trc. Ali Berkay (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006).

yaya olarak yola çıkar. Şehre vardığında Rum asillerle birlikte dua eder.<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar aynı olayı “*Bu kral, çok huşû sahibi bir adamdı. Fars ordusu geri çekilince, Allah’a şükür olarak Hıms’tan Beytü’l-Makdis’e kadar yürüdü.*” şeklinde aktarmaktadır.<sup>49</sup> Bu olumlu imgeler erken dönem Müslümanların dindarlığa verdiği önem çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Ayrıca Herakleios, ileri görüşlü, cesur, adaletli ve akıllıdır, Ebû Süfyân’ın “*Bu sünnetsiz adamdan daha akıllı olduğumu düşündüğüm kimseye rastlamadım.*” dediği rivayet olunur.<sup>50</sup>

Herakleios’un Müslümanlar tarafından kabul görmesinin Hz. Peygamber’e yönelik barışçıl tutumuyla da ilişkisi olmalıdır. Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra dönemin ileri gelen devlet başkanlarını İslâm’a davet amacıyla mektuplar gönderen Hz. Peygamber, Dihye b. Halife el-Kelbî vasıtasıyla o esnada Kudüs’te bulunan Herakleios’a da bir mektup göndermiştir. Busrâ valisi aracılığıyla huzuruna çıkan Dihye b. Halife’yi kabul eden imparatorun, mektuba verdiği karşılık konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>51</sup> Ancak kesin bir şey varsa Herakleios, davete karşı saygılı davranmıştır. Nitekim, Taberi Pers hükümdarının küstahça tavrıyla Herakleios’un gösterdiği saygıyı karşılaştırır.<sup>52</sup> Bazı kaynaklara göre ise Herakleios, olay esnasındaki kusursuz tutumunun yanında, mektuba verdiği yanıtta Hz. Peygamber’in adını anarak ve onun Allah’ın elçisi olduğunu açıkça ilan ederek başlamıştır. Hatta

<sup>48</sup> Taberî, *Tarih*, 3: 1561-1562.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, trc. M. Şerif Eroğlu (İstanbul: Türkiye YEK Başkanlığı Yayınları, 2017), 952.

<sup>50</sup> Taberî, *Tarih*, 3:1563.

<sup>51</sup> Tartışmalar için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 343-350.

<sup>52</sup> Taberî, *Tarih*, 3: 1561.

mektup “Sizinle beraber olup, size hizmet edip ayaklarınızı yıkamak isterdim.” şeklinde bitmektedir.<sup>53</sup> Başka bir kaynakta ise Herakleios’un mektubu alınca bunu İbrânice okuyan ve kadim kitapları bilen birisine gönderdiği, onun da inceledikten sonra “O, bizim beklediğimiz nebîdir. Bunda asla şüphe yoktur” diye yazdığı, bunun üzerine Herakleios’un çevresine ...*Vallahi o, bizim beklediğimiz ve kitaplarımızda gördüğümüz nebîdir. Haydi gelin, ona tâbi olalım ve onu tasdik edelim de hem dünyamızı hem de âhiretimizi kurtaralım!*” dediği ifade edilir.<sup>54</sup> Herakleios’un Hz. Muhammed’e yönelik olumlu tutumu, ticaret için Suriye’ye gitmiş olan Ebû Süfyân ve arkadaşlarıyla görüşmesinde de geçer. Hem Buhârî hem de bazı farklılıklarla bir çok kaynakta ayrıntılarıyla aktarılan bu olayda hem Ebû Süfyân hem de Herakleios Hz. Muhammed’in olumlu karakteri ve peygamberliğiyle ilgili tüm nitelikleri saymakta ve onaylamaktadır.<sup>55</sup> Delâil’un-nübüvve adlı eserde ise Herakleios’un bir gece elçileri yanına çağırdığı, onlara bir dizi bölmesi olan bir kutu getirerek, her bölmesinden sırasıyla Hz. Adem, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim’in resimlerinin çizildiği ipekli kumaş parçaları çıkardığına dair detaylı bir anlatı vardır. Son bölmede Hz. Muhammed’in resmi bulunmaktadır.<sup>56</sup> Bu durum Herakleios’un Hz. Muhammed’i -en

<sup>53</sup> Ahmed el-Ya’kûbî, *Târîh* (Beirut: Dârü Sâdir, 1960), 2: 77-78; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, 948.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, 952.

<sup>55</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, trc. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987) “Vahy”, 6.; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, 946-950.

<sup>56</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn Beyhâkî, *Delâ’ilü’n-nübüvve ve ma’rifetu ahvâli sâhibi’ş-şerîa*, nşr. Abd’ul-Mutî Kal’acî (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 1: 386-390.

azından zımmen- son peygamber olarak gördüğü şeklinde düşünülmüş olabilir.

Herakleios'un bu daveti kabul etmediğini yazan kaynaklarda bile Herakleios, gerçeği kabul eden ama Bizanslı senatör ve yetkililerin böyle bir öneriyi kesinlikle reddetmeleri nedeniyle daveti geri çevirmek zorunda kalmış kişi olarak resmedilir.<sup>57</sup> Davete karşılık generallerin yanıtı o kadar tehditkârdır ki Herakleios, bu teklifle aslında onların Hıristiyan inancını denediğini söylemek zorunda kalmıştır. Herakleios'un mektup konusundaki saygılı davranmasının İslam tarihi ve Müslüman zihninde kalıcı bir etkisi olmuştur. Olaydan 300 yıl sonra Fatimî halife el-Mu'izz, Perslerin tarihten silinmesini Hz. Peygamberin mektubuna karşı sergiledikleri küstahlığa, Bizans'ın hala hayatta olmasını ise Herakleios'un saygılı tutumuna bağlamıştır.<sup>58</sup>

Hârûn er-Reşîd'in hükümdarlığı sırasında Bizanslı siyasetçilere dair yapılan farklı betimlemeler, Bizans imgesindeki değişkenliğin temelinde "tikel siyasi ilişkilerin" var olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hârûn er-Reşîd'in 786-809 yılları arası halifeliği döneminde Bizans tahtında İmparatoriçe İrini, İmparator VI. Konstantinos ve I. Nikiforos bulunmuştur. Bu dönemdeki farklı ilişki biçimleri, betimlemeleri de renklendirmiştir. Örneğin, İrini imgesi, Arap-İslam kültüründe kadın yöneticilere yönelik yerleşik olumsuz algıya rağmen genel olarak olumlu iken, kısa iktidarına rağmen oğlu VI. Konstantinos için olumsuz

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 954.

<sup>58</sup> Kadı Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habib el-Fakî v.dğr. (Tunus: yy.,1978), 374.

betimlemelere rastlanır. Bunun nedeni İrine'nin, Halifelere hediyeler gönderen<sup>59</sup>, haraç ödemeyi kabullenmiş barışçıl tavrına karşın; VI. Konstantinos'un saldırgan bir doğu politikası izlemiş olmasıdır. Nitekim oğlunun bu tavrı nedeniyle halifenin saldırısından çekinen İrini'nin VI. Konstantinos'un gözlerini kör etmesi<sup>60</sup> siyasal hırsın göstergesi değil imparatorluğun çıkarlarını kendi oğlunun bile üstünde tutması olarak görülmüştür.<sup>61</sup> Kişiliği hakkındaki Arap kökenler atfetme, maliye yönetimi konusundaki deneyimi<sup>62</sup>, zahidane yaşamı gibi kısmi olumlu ifadelerle karşın<sup>63</sup> I. Nikiforos için yapılan betimlemeler de, aynı ölçüde olumsuzdur ki, I. Nikiforos'un ilk icraatı Abbasilere ödenen haracı kesmek ve kısıktıcı bir mektupla ödenenleri geri istemek olmuştur.<sup>64</sup> Buna karşılık Hârûn er-Reşîd'in kendisine kelbu'r-Rûm ifadesiyle başlayan bir mektup gönderip İraklia'yı işgal etmesi üzerine I. Nikiforos, barış karşılığında haraç ödemeyi tekrar kabul etmek zorunda kalmış, hatta kendisinin, ailesinin ve patriklerin cizyelerini bizzat göndermiştir.<sup>65</sup> Burada haraç yerine cizye kelimesinin geçmesi önemlidir çünkü cizye, Müslüman egemenliği ve koruması altında yaşayan gayrimüslimlerin ödediği baş vergisidir. Bu göndermeyle Bizans'ın aşağı statüsü vurgulanmış, İmparatorluk'ta yaşayanlar da İslam topraklarında yaşayan Hıristiyan

---

<sup>59</sup> Taberî, *Tarih*, 3: 504.

<sup>60</sup> Taberî, *Tarih*, 3: 504.

<sup>61</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 95.

<sup>62</sup> Ebü'l-Hasan İbnu'l Esîr, *El-Kâmil fi't-Tarih*, trc. Ahmet Ağırakça v.dğr. (İstanbul: Bahar Yay., 1985-1987), 6: 167.

<sup>63</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 98-99.

<sup>64</sup> Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, 94.

<sup>65</sup> İbnu'l Esîr, *El-Kâmil fi't-Tarih*, 6:177.

halkla aynı boyun eğme koşullarında yaşıyor sayılmışlar, imparatorluk ve imparator zımnen aşağılanmıştır.<sup>66</sup>

Bizans siyaseti ve siyasetçileri hakkında yapılan betimlemeler araştırmanın temel iddialarını destekleyen örnekler sunmaktadır. İlk karşılaşmalarda Bizanslılara yapılan zulüm, israf, kibir, gösteriş, halkla araya mesafe koyma gibi eleştirilerin büyük ölçüde Kur'an ve sünnet kültürü çerçevesinde temellendirildiğini ileri sürmek mümkündür. Zaman içerisinde dini kültürün yerini siyasi gerçeklikler almıştır. Herakleios ve Nikiforos, her ikisi de rakip birer siyasetçi olmalarına karşın Herakleios'a yaklaşımdaki dini motiflere Nikiforos'a yönelik yaklaşımda pek rastlanmaması bu iddiayı destekler niteliktedir.

#### **1.4. Ötekinin Hakkını Vermek: Bizans Toplumu Üzerine Betimlemeler**

H.2./M.8. yüzyıla gelindiğinde sınırları uç noktaya erişmiş olan İslam Devleti'nin hızlı ilerleyişi durmuş, sonuç getirmeyen çatışmaların ardından iki taraf da artık birbirlerini kabullenmişti. Sınırlar görece sabitlenince ilgi ve rekabet toplumsal alana kaymış ve Bizans toplumunun günlük yaşamının derinlemesine inceleme imkânı doğmuştur. Yabancı bir kültürün günlük yaşamına, kültürüne, sanatına, kadınlarına gösterilen bu ilgi, teorik kısımda işaret edildiği üzere, farklılığı ortaya çıkarma ve farklılık üzerinden kendi kültürünü yüceltme ve bağılıklarını güçlendirme kaygısıyla ilişkilendirilebilir. Siyasi alan kadar olmasa da toplumsal alanda da olumlu-olumsuz farklı betimlemelere rastlanmaktadır. Ancak imgelemler görece

<sup>66</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 101.



sabittir, siyaset alanı kadar değişken değildir. Ayrıca dini motivasyonun izleri görülmeye devam etmektedir.

Bizans'ın bilgi birikimine dair değerlendirmelerde dikkat çeken husus bu dönemdeki Müslüman entelektüellerin Yunan ve Bizans ayrımı yapmalarıdır. Bu durumda asıl övgü Yunan'a gitmekte, Bizanslılar, eski Yunan'ın bilim ve bilgeliğinin kalıntılarıyla yetinen mirasyedi olarak resmedilmektedir. Mesela Câhiz'a göre Rûm, ulemâ değil eski Yunanlarla coğrafi yakınlıklarından dolayı yazıyı benimsemiş zanaatkârdır. Nitekim Kitâb'ul-mantık ve Kitâbu'l-Kevn ve'l-Fesâd gibi eserler Aristoteles tarafından, *Almagest* Ptolemaios tarafından, *Elemanlar* Eukleides tarafından yazılmıştır ve bu yazarlar da ne Bizanslı ne de Hristiyan'dır. Tıp kitaplarının yazarı Galenos, Hipokrates gibi Platon da aynı şekilde ne Bizanslı ne de Hristiyan'dır.<sup>67</sup> Yunan'ın araştırma, keşif ve çıkarsama kabiliyetlerine karşın Bizans'ın mimari ve geometri becerileri sıkça vurgulanmaktadır. El-Endelûsî de hakimiyet birinden diğerine geçtiği için her iki toplumun filozoflarının birbiriyle karıştırıldığını oysa Yunanlıların bu konuda üstün olduğunu, Romalılar ve diğer milletlerin de bunu kabul ettiğini yazmıştır.<sup>68</sup>

Bizans'ın bilgi birikimine dair değerlendirmelerde dikkati çeken bir diğer husus imparatorluktaki bilimsel ve felsefî gerilemenin Hristiyanlıkla ilişkilendirilmesidir. Geç dönem antikite Helenleri gibi, Müslüman entelektüeller de Bizans bilim ve felsefesinin gerilemesini Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşmasına bağlamışlardır. Mesela el-Mes'ûdî Hristiyanlığın Rumlar arasında

<sup>67</sup> Ebû Osman el-Câhiz, "Kitâbu'r-redd 'ale'n-nasârâ", *Resâil'ül-Câhiz* içinde (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 3: 314-315.

<sup>68</sup> Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, 106.

yayılanaya kadar bilimlerin güçlü kaldığını belirtir.<sup>69</sup> Hristiyanlık gelince felsefi metinlerden yalnızca Hristiyanların inançlarını destekleyecek olanlar bırakılmıştı. Kâdî Abdülcebbar İmparator Büyük Constantinus'un filozofların düşünce ve etkinliklerini yanlış bulduğu için kitaplarını yaktırdığını, filozofların kenti olarak bilinen Atina'da tek bir canlı filozof bırakmadığını, filozoflara yakın olanları da rahat bırakmadığını yazar. Tapınaklar kiliseye dönüştürülmüş ve papazlarla doldurulmuş tüm felsefe ve tıp kitapları yakılmıştı.<sup>70</sup> Bununla birlikte birçok kaynaktan Bizans'ın eski Yunanlıların bilgisinin korunmasında ve Müslümanlara aktarılmasındaki rolünün hakkı verilmiştir.<sup>71</sup> Nitekim bu dönem Bağdat'ta tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı Beytü'l-hikme kurulmuş, çok sayıda eski Yunan eseri takas ya da satın alım yoluyla Bizans'tan getirilerek tercüme edilmiştir.

Kaynaklarda Bizanslıların ve özelde Constantinus'un Hristiyanlığı kabul etmesi hakkında da öyküler yer almaktadır. Ayrıca 325 İznik Konsili'nden, hatta Hristiyanlığa ait mantık tartışmalarından da bahsedilmektedir. Bu noktada Ya'kûbî ve Mes'ûdî'nin Hristiyan kaynaklarını esas aldığı görülmektedir.<sup>72</sup> Bu verilerden Müslüman entelektüellerin İslam öncesi Hristiyan kaynaklarına vakıf olduğu bilgisini çıkarabiliriz. Bununla birlikte Hristiyanlığa geçiş eleştirilmiş, İznik Konsili yeni bayram günlerinin eklendiği, domuz yemeye izin verildiği, Hz. İsa'nın dininin

<sup>69</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürucü'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l Cevher* (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1967), 2: 45-46.

<sup>70</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 322.

<sup>71</sup> Örnekler için bkz. Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, 190-203.

<sup>72</sup> Ya'kûbî, *Tarih*, 1: 153-154.; Mes'ûdî, *Mürucü'z-Zeheb*, 2: 41-43.

değiştirildiği kibirli bir ihanet olarak betimlenmiştir. Mesela Kâdî Abdülcebbar'a göre Hıristiyanlık Mesîh'in dininden çok Roma geleneklerinin bir devamıdır. Nitekim Abdülcebbar, Romalıların Hıristiyan olmadan önce de domuz eti yediklerini, zinâyı mubah gördüklerini ve Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra da aynı yolu takip ettiklerini belirtir. İncil'in değiştirilmesi de temel eleştirilerden biri olmuş hatta İbranicenin terk edilmesi tahrifatın unutturulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Pavlus, devlet ile riyâset peşinde koşan habîs ve kötü bir Yahudi olarak resmedilmektedir. Bizanslıların üç tanrının var olduğuna inanmaları (teslis), para karşılığı günah çıkarma ritüeli, ruhbanlık kurumu, Hıristiyan azizlerin mucize ve keramet gösterdiği inancı hayretle karşılanan konular arasında yer almaktadır.<sup>73</sup>

Bizans zanaatkarlığı başlangıçtan son ana kadar olumlu görüşlerle bezenmiş bir alandır. Bu dönemde Müslümanların Bizanslıların başta mimari olmak üzere el sanatları ve güzel sanatlardaki becerilerini samimi bir şekilde takdir ettikleri ve etkilendikleri açıktır.<sup>74</sup> Nitekim başta Emeviyye Camisi olmak üzere Suriye'de, Bağdat'ta, Mescid-i Nebi'nin yeniden inşasında hatta üç yüz yıl sonra bile Endülüs'te, pek çok anıtsal mimaride Bizanslı ustalar ve Bizans mozaikleri kullanılmıştır.<sup>75</sup> Esasen Bizanslıların ustalığı İslam öncesindeki Araplar hatta Persler tarafından da kabul görmekteydi ve Müslüman yazarlar dini-kültürel farklılığa ve siyasi rekabetten doğan çekişmelere rağmen bu gerçeğin hakkını vermekten çekinmemişlerdir. Mesela Kâdî Abdülcebbar, İmparatorluktaki

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 310-314.

<sup>74</sup> Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, trc. Nuran Yavuz (İstanbul: Kanat Kitap, 2004).

<sup>75</sup> Taberî, *Tarih*, 2: 1194; Ya'kubî, *Tarih*, 2: 284; Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, 205-218; Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, 45.

sıradan insanların bile zanaatkar olduklarını yazar. İbnu'l Fakih de Bizanslıların resim konusunda yetenekli bir ulus olduğunu, sanatçıların insanları tek bir ayrıntıyı kaçırmadan yansıttığını, resimlerinde alaycı bir gülümseme ile mahcup bir gülümsemenin bile ayırt edilebileceğini yazmıştır.<sup>76</sup> Mes'udi'nin İbn Hurdazbih'e atıfla "*İran ve Bizanslılardan sonra musıkide Arapları geçen bir toplum yoktur*" sözü bu dönemde Bizans müziğinin de takdir edildiğini göstermektedir.<sup>77</sup>

Bizans insanın karakteri ve davranışları üzerine yazılmış dağınık anekdotlar, iki dünya arasındaki temel farklılıkları göstermesi açısından oldukça faydalı içerik sunmaktadır. Bu metinlerde Müslüman ve Bizans tutum ve davranışları karşılaştırılmakta ve Müslüman tavrı yüceltilmektedir. Diğer alanlarda olduğu gibi Bizanslıların karakter ve davranış eleştirilerinde de birbirleriyle çelişen farklı betimlemelere rastlanmaktadır. Örneğin Câhız'a göre Bizanslıların dış görünüşü temiz, işlerinde titiz olmalarına rağmen kalpleri kirlidir, çünkü cünüplükten temizlenmemekte, domuz eti yemekte ve sünnet olmamaktadırlar.<sup>78</sup> Bizanslı savaşçılara çatışmada azimli, felaketlerden toparlanmada en hızlı oldukları gibi erdemler atfedilir. Öte yandan askeri zaferler konusunda kalleşlik suçlamaları yapılır.<sup>79</sup> El-Câhız'a göre Bizanslılar cimridir, üstelik bu cimrilikleri yoksulluk korkusundan değil karakterlerinin bozukluğundan kaynaklanır. Nitekim, Bizans dilinde cömertliği karşılayan bir sözcük

<sup>76</sup> İbnu'l-Fakih, *Kitâbu'l-Büldân*, 136.

<sup>77</sup> Mes'ûdi, *Murucü'z-Zeheb*, 4: 222.

<sup>78</sup> Câhız, *Resâil 'ül-Câhız*, 323.

<sup>79</sup> Ezdî, *Kitâbu fütûhü 'ş-Şâm*, 97.

bulunmamaktadır.<sup>80</sup> Erken dönem Müslümanların gözünde Bizans adetlerinden en korkunç olanlarından biri esir alınmış ya da çocukların, özellikle kilise hizmetine alınacak olanların hadım edilmeleridir. Kaynaklara göre şefkat ve merhametle bağdaşmayan bu korkunç adeti Bizanslılar -dünya malının peşinden koştukları için- başlatmışlardır. Oysa bu merhametsiz uygulama Tevrat'ta yer almamaktadır.<sup>81</sup>

Ruhban sınıfının bekar kalması, tek eşlilik ve erkeğin aldatması hariç boşanmaya izin verilmemesi “tuhaf” kabul edilen Bizans gelenekleri arasındadır.<sup>82</sup> Evliliğin çok güçlü şekilde norm kabul edildiği, çok eşliliğin yadırganmadığı, çocuk yapmanın teşvik edildiği, boşama yetkisinin büyük ölçüde erkeğin inisiyatifinde olduğu bir toplumda evlenmeyen ve çocuk sahibi olmayan rahibelerin, keşişlerin durumunun şaşkınlıkla karşılanması anlaşılabilir bir durumdur. Erkeklerin eşlerini kıskanmamaları da yadırganmaktadır. Kâdî Adülcebbar, bir kadının veya kadın hizmetçinin erkek arkadaşı olmasında bir sakınca olmadığını belirtir ve ekler: Bu durum Roma beldelerinde zinâ gibi meşhurdur, Roma beldelerinde karısının erkek arkadaşlar edinmesinden hoşlanmayan bir kişi yoktur.<sup>83</sup>

Bizans İmparatorluğu betimlemelerinde Arapça ifadesiyle Kustantiniyye'nin ayrıcalıklı ve olumlu bir yer edindiğini gözlemlemek imkansızdır. İlk atıflar, Hz. Peygamberin şehrin fethine yönelik gaybî işaret ve müjdesine binaen doğal olarak

<sup>80</sup> Câhız, El-Buhalâ, akt. Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 126.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 334; Câhız, *Resâil 'ül-Câhız*, 322.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 312.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 342.

Konstantinopolis'in ele geçirilmesine yöneliktir. Ancak ardı ardına gerçekleştirilen kuşatmalar başarısız olunca Konstantinopolis'in fethi önce yüksek ama erişilemeyecek bir gaye olarak betimlenmiş sonraki süreçte de kıyamet alametleri çerçevesinde *fiten* ve *melâhim* bahisleri çerçevesinde işlenmiştir.<sup>84</sup>

Siyasi cephedeki bu değişkenliğe karşın kente duyulan hayranlık Bizans'ın 1453'teki yıkılışına kadar büyük ölçüde değişmeden devam etmiştir. Müslüman yazarlar Konstantinopolis'in coğrafi konumu, iklimi, hipodromu, sarnıçları, yolları gibi fiziksel özelliklerden bahsetmekle kalmamışlar, inançlar, ibadetler, törenler tılsımlar gibi şehrin kültürel çağrışımlarına da yanıt vermişlerdir. Mekân algısının öznel etmenlerce belirlendiği gerçeğini göz önünde bulundurursak Konstantinopolis'e dair betimlemeleri Müslümanların tahayyül dünyasının bir parçası olarak görmek mümkündür. Betimlemelerde dikkati çeken en önemli husus Müslüman gözlemcilerin şehrin olumlu yönlerine odaklanmalarıdır. Surları, sarayları, anıtları ve altın kapısıyla kent uyumlu, akılcı ve örgütlüdür; acımasızlık, yoksulluk, kirlilik gibi uygunsuz şeylere rastlanmaz.<sup>85</sup> Şehre dair anekdotlar bu yönleriyle Konstantinopolis'in Müslümanlara kendi şehirlerini ve uygarlıklarını değerlendirebilecekleri bir kıstas sağladığını göstermektedir. Konstantinopolis açık bir şekilde örnek kent olarak algılanmaktadır. Nitekim bazı kaynaklar Halife Mansur'un Bağdat'ın ticaret banliyösü

<sup>84</sup> Sürece ilişki analizler için bkz. Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 78-80.

<sup>85</sup> İstanbul'a dair betimlemeler için bkz. İbn Rüsteh, *El-A'laku'n-Nefise*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 1892), 119-130.

Kerh'in planlanmasında ve Abbasiye'nin inşasında İmparator V. Konstantinos'un bir elçisinden ilham aldığını yazmaktadır.<sup>86</sup>

Konstantinopolis gibi, Bizans kadınlarına atfedilen özellikler de betimlemelerde değişkenliğin en az olduğu alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarda *rumiyye*, *rûmiyyât* olarak geçen Bizans kadınları daha çok cariyelik kurumu aracılığıyla biliniyordu ki örneğin Abbasi halifelerinden Vâsık Billah'ın annesi Rûm asıllı bir cariyeye idi.<sup>87</sup> Yani başta Konstantinopolis olmak üzere şehirlerde yaşayan Bizanslı kadınlar hakkında birincil elden, güvenilebilir kaynaklar oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla Bizanslı kadınlar hakkındaki anlatıları nesnel gözlemlerden ziyade dönemin Müslüman erkeklerinin algı, duygu ve yargılarının yansımaları olarak görmek mümkündür. Bu dönemde Bizanslı kadınlara atfedilen en önemli özellik onların güzellikleriydi. Kadınlar güzel yüzlü, orantılı ve sağlam vücutlara sahip, beyaz tenli, sarışın, düz saçlı ve mavi gözlü olarak betimlenmektedir.<sup>88</sup> Öte yandan bu güzelliğin yalnızca mevcudiyeti bile erkek egemen toplumun mevcudiyetini ve istikrarını tehdit etme potansiyeli taşımaktadır. Nitekim Bizanslı kadınlar açık bir şekilde erkeklerin ve ulusların çöküşü ne yol açan fitne kaynağı olarak resmedilmektedir.<sup>89</sup> Kaynaklarda kadınlara âşık olan siyasetçilerin devletlerini felakete sürüklemesine dair birçok hikâye yer almaktadır.<sup>90</sup> Bizanslı kadınlar cinsel gevşeklik, sadakatsizlik gibi

<sup>86</sup> Taberî, *Tarih*, 7: 653; İbnü'l-Ferra, *Rusülü'l-Müluk*, 76.

<sup>87</sup> Kadir Kan, "Vâsık Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 548.

<sup>88</sup> Mes'ûdi, *Murucü'z-Zeheb*, 2: 58.

<sup>89</sup> Çözümlemeler için bkz.: Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesi / İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*, trc. Mine Küpçü (İstanbul: Yayınevi Yay., 1995)

<sup>90</sup> Örnekler için bkz. Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 130-132.

ahlaksızlıklarla da ilişkilendirilir. İffet ve sünnet arasında bir ilişki kurulur ve cinsel ahlaksızlık sünnetsizliğe bağlanır. Ayrıca zina ve evlilik arasında da ilişki kurulur ve zinanın bekarlar arasında yaygın olduğu, evli kadınların iffetli olduğunu belirtilir. Kadınların örtünmemesi dikkat çeken bir diğer husus olmuştur. Bizanslılar hakkında zina suçlamaları çok fazladır. Örneğin Kâdî Abdülcebbar zinanın kamusal alanda bile olağan bir şey olduğunu söyler. Fahişeler için birçok pazar olduğunu, hatta bir kısmının kendi dükkanlarına sahip olduklarını yazar. Bu fahişelerden biri bir çocuk doğurursa, dilerse onu kiliseye götürüp patrik, piskopos ve keşişlere teslim edebilmektedir. Kâdî Abdülcebbar daha da ileri giderek manastırdaki rahibelerin kendilerini keşişlere sunduklarını ve bunun karşılığında dua ve teşekkür aldıklarını ileri sürer.<sup>91</sup>

Bir toplumdaki cinsel yaşam ve bu yaşama dair ahlak kuralları, o toplumla temasa geçen diğer kültürler tarafından nadiren tarafsız bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulur. Bu nedenle diğer alanlara kıyasla algılar daha sübjektiftir, dolayısıyla bu betimlemelere kuşkuyla bakılabilir. Bizanslı kadınlara yönelik bu olumsuz sabit algının temelinde denetimsiz cinsel etkinlik korkusunu yansıttığı ileri sürülmüştür.<sup>92</sup> Bu tehdit belli ölçüde gerçeği yansıtıyordu çünkü İslam geleneğinde evlilik dışı ilişkiler ahlaki ve hukuki açıdan yaptırım içerecek şekilde yasaklanmış olsa da fuhuş engellenememişti. Bizanslı kadınlarla ilgili olumsuz betimlemelerin o dönemin Müslüman erkeklerini Bizanslı kadınlardan uzak tutma amacı taşıdığını söylemek de mümkündür. Ancak daha önemlisi,

<sup>91</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 333-339.

<sup>92</sup> Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 133.



yerleşik İslam kültürü karşısında Bizans etik sistemi, Bizans cinsel yaşamı üzerinden eleştirilmekte, bir derece aşağı görülmekte ve İslam kültürü tarafından çizilen sınırları aştıkları takdirde Müslüman erkelerin ve kadınların neye dönüşecekleri hatırlatılmaktadır.

Günlük yaşam, bilim, sanat, felsefe, din, kültür, aile ve kadın yaşamı üzerinden Bizans toplumu üzerine yapılan betimlemelere baktığımızda Müslümanların, Bizans toplumsal yaşamını geniş sayılabilecek bir perspektiften ele aldıkları, salt siyasi ya da dini koşulların tesiri altında tekdüze ve sığ olarak algılamadıkları görülmektedir. Müslümanlar Bizans toplumunu değerlendirirken - kendi kimlik ve algılarını güçlendirme adına- farklı kaynakları kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu noktada ötekileştirme sürecinin en belirgin vasfı olan ötekinin düşünce ve eylemleri üzerinden kendi kültürünü yüceltme işlevi açıkça görülmektedir. Siyasi alanın aksine toplumsal boyuttaki betimlemelerde değişkenlik oldukça azdır. Din, bir motivasyon kaynağı olarak Bizans toplumunun niteliklerinin belirlenmesinde ve değerlendirilmesinde başlangıçtan sona kadar etkisini korumuştur.

## SONUÇ

Erken dönem Müslüman toplumlarının Bizans algısını ilki genel, diğeri tarihsel ve son olarak da alan açısından olmak üzere üç boyutta özetleyebiliriz.

İlk dört yüzyıl içerisinde Müslümanlar tarafından üretilen metinlerdeki Bizans betimlemelerine genel olarak baktığımızda öteki/ötekileştirme ile ilgili teorik düzeyde öne sürülen iddia ve varsayımların büyük ölçüde metinlere yansıdığı görülmektedir. Bu çerçevede; bütün kültürler arası ilişkilerde görülen “biz” ve “onlar”

ayrımı burada da mevcuttur. Bu farklılaştırma, dini-siyasi belli ön kabuller ve koşullar çerçevesinde gerçekleşmiş, değer/yargı belirten belli kavramlarla ifade edilmiş ancak en önemlisi Bizans imgesi üzerinden İslam imgesinin iyileştirilmesi ve Müslüman kimliğinin pekiştirilmesi amacıyla kullanılmıştır. Bu yönüyle Bizans betimlemelerini incelemek İslam kültürünün pratikleri vasıtasıyla dönemin Müslümanlarının zihin dünyalarına da ışık tutmaktadır. Bizans imgesinin Müslüman-Bizans ilişkilerindeki dalgalanmalar ve İslam dünyasının iç dinamikleri tarafından şekillendirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca, değişen koşullara göre algılar zamanla değişime uğrasa da başlangıçta ortaya konan gelenek belli ölçüde varlığını sürdürmüştür. Bu durum öteki imgesinin bir kere kurgulandığında kolay kolay değişmediği iddiasını desteklemektedir. Dikkati çeken hususlardan biri bu dönemde Müslümanların Bizans'ı monolitik, sığ, indirgeyici biçimde ele almadıklarıdır. Kaynaklar zengin, karmaşık ve değişken bir Bizans imgesi barındırmaktadır. Dini ve siyasi rekabetten dolayı öznel ve seçici bir imge öne çıkmış olsa da keskin hatlarla biçimlendirilmiş hiyerarşik bir ilişki gözlemlenmemektedir. Müslümanlar, Bizans'ı ya da kendilerini mutlak anlamda üstün/aşağı görmedikleri gibi Bizans uygarlığı basite indirgenmemiş, hiçleştirmemiş, bazı özellikleri açıkça övülmüştür. Son olarak açıkça belirtmeliyiz ki bu dönemde üretilen metinler, Müslümanların Bizans'ın askeri ve siyasi gücü kadar toplum, gelenek ve kültürünü anlama kapasitesini ve onunla başa çıkma kapasitesini de göstermektedir.

Tarihsel açıdan ele aldığımızda Bizans imgesinin olumludan, olumsuzaya kaydığı sonrasında da görece dengelendiği şeklinde bir

değerlendirme yapmak mümkündür. Bilindiği üzere Hulefâ-i Râşidîn ve Emeviler dönemi, fetih hareketlerinin en güçlü olduğu zamanlardı. Kaynaklar, bu ilk karşılaşmalardan söz ederken Bizans’a karşı olumlu olma yönündedir. İlk etapta bu durumu, kazanılan zaferler karşısında oluşan özgüvenin getirdiği psikolojik etmenlere bağlayabiliriz. Olumlu algıyı Bizanslıların ehl-i kitâb oluşlarıyla ya da Bizans’ın bölgedeki simge ismi Herakleios’a duyulan saygıyla ilişkilendirenler olduğu gibi Bizanslıların Suriye’de diktikleri mimari anıtlara duyulan hayranlığa bağlayanlar da olmuştur. Ancak betimlemelerin üslubuna ve içeriğine baktığımızda bu dönemde Kur’an ve sünnet ilkelerinin merkezde olduğu çok açıktır. Halifeliğin Bağdat’a nakli, İslam devletinin siyasi, fikhî her açıdan kurumsallaşmasını sağlamış ve bu durum ilişkilerin hem seyrinde hem de üslubunda çoğu negatif nitelikte olmak üzere köklü değişimlere neden olmuştur. Müslümanlar için Bizans, fikhî açıdan tam bir *dâru’l-harb* halini alınca Bizans artık sadece askeri bir hedef değil, kültürel ve entelektüel bir rakip haline gelmiştir. Buna bağlı olarak İslam ve Bizans kültürü arasındaki farklılıklar “üstünlük ve aşağılama” ifade eden terimlerle ifade edilmeye başlanmıştır. Metinler, Bizanslıların ahlak ve geleneklerini “aşağı” olduğu gerekçesiyle reddetmekle kalmamış, polemikler üzerinden, üstün bir sistem olarak görülen kendi kültürüne bağlılığını güçlendirme amacı da gütmeye başlamıştır. Bizanslıların karşı saldırıya geçip fethedilen toprakların bir kısmını geri almasıyla betimlemeler daha da olumsuz bir hale dönüşmüştür. Ancak sonuç alınamayan çatışmaların ardından halifelik ve imparatorluk birbirlerini kabullendikçe aralarında bir geçici anlaşma-*modus vivendi* tesis edilmiştir. Haçlı seferleri

neticesinde ortaya çıkan askeri ve siyasi gerçeklikler de Müslümanları, Bizanslıları yeni bir bakış açısıyla değerlendirmeye zorlamıştır. Müslümanlar, Bizanslıları Haçlılardan ayırt etmişler ve onlarla daha önce gerçekleşmesi düşünülemeyecek dostluklar hatta ittifaklar kurmuşlardır. Kaynaklar da Bizans kültürüne dair eski olumlu temaları yeniden ele almış, olumsuz bazı motifleri metinlerden çıkarmışlardır. Bu noktada Bizans algısında her ne kadar Kur'an ve sünnetin etkisi devam etse de siyasi ilişkilerin temel belirleyici olduğu muhakkaktır. Benzer durumu Türk imgesinin seyrinde de izleyebiliriz. Küçükaşçı'nın çalışmasının da gösterdiği gibi, başlangıçta yüzeysel ancak olumlu olan Arap – Türk ilişkileri, Türklerin zaman içerisinde siyaseten Araplara üstünlüklerini kabul ettirmesiyle değişmeye başlamış, iktidar ve hakimiyet kaybı arttıkça Türk imgesi olumsuz bir hal almıştır.

Bizans imgesini siyaset, din, toplum, kadın gibi alanlar açısından değerlendirdiğimizde bazı alanlarda ciddi ve hızlı bir değişkenlik söz konusu iken bazı alanlarda imgelemlerin neredeyse hiç değişmediği gözlemlenmektedir. Bu noktada siyaset özellikle siyasilerle ilgili imgelemlerdeki üslup ve içerik çok çeşitli ve değişken iken başta Konstantinopolis, Bizans zanaatkarlığı, aile yaşamı ve kadın gibi toplumsal yaşam üzerine betimlemelerde değişkenlik oldukça azdır. Bununla birlikte, ötekileştirme pratiğinin işlevi doğrultusunda, hem siyasal hem de toplumsal iki kültür arasındaki farklılıkların aşağılama-yüceltme ekseninde polemik haline getirilerek kendi yaşam tarzının yüceltilmesi için kullanıldığı görülmektedir. Algı ve betimleme değişimlerinde siyasi ilişkilerinin

izleri görülmektedir. Bu yönüyle imgelemler, değişen iç ve dış siyasal gerçeklere verilen cevaplar olarak görülebilir.

## BEYANNAME

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

## KAYNAKÇA

- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. Ankara: Klasik Yayınları, 2003.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi'ş-şerîa*, nşr. Abd'ul-Mutî Kal'acî. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyzavî, Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. trc. Şadi Eren. 4 cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.

- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, trc. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Câhız, Ebû Osman. “Kitâbu’r-redd ‘ale’n-nasârâ”, *Resâil’ül-Câhız* içinde, Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1979.
- Cheikh, Nadia Maria. *Arapların Gözüyle Bizans*. trc. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012.
- Demirci, Kerim. “Başka Toplumlara Nasıl Nitelendirdiğimiz Konusuna Dilbilimsel Bir Bakış”. Prof. Dr. İsmail Çetışli Hatıra Kitabı içinde, ed. M. Surur Çelepi, 216-233. Ankara: Akçay Yayınları, 2016.
- Endelûsî, Sâid. *Tabakâtü’l-Ümem*. trc. Ramazan Şen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ezdî, Ebû İsmail. *Kitâbu fütûh’ş-şâm*, Kalküta: Ensign Lees, 1874.
- Ferra, Ebû Zekeriyâ. *Me’ani’l-Kur’an*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 7 cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1980.
- Foucault, Michel. *Söylemin Düzeni*. trc. Tufan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayınları, 1987.
- Gürbilek, Nurdan. “Adlandırılmak”. *Defter Dergisi* 3 (Şubat-Mart 1988): 30-37.
- Güner, Ahmet. “Melik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Grabar, Oleg. *İslam Sanatının Oluşumu*. trc. Nuran Yavuz. İstanbul: Kanat Kitap, 2004.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Salih Tuğ, 2 c. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Kesîr, Ebü’l Fida. *İbn Kesîr Tefsiri*. trc. Beşir Eryarsoy. 12 cilt. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012.
- İbnü’l Esîr, Ebü’l-Hasan. *İslam Tarihi*. trc. Ahmet Ağırakça vdğr., 12 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985-1987.

- İbnu'l-Fakih, Hemedânî. *Kitâbu'l-buldân*. nşr. Michael Jan De Goeje. Leiden, 1885.
- İbnu'l Ferrâ. *Kitâbu'r-rusuli'l-mulûk ve men yesluh li'r-risâle ve's-sefâre*, ed. Selahaddîn el-Müneccid. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif, 1947.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. trc. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- İbnu'l Kalanîsî. *Zeylu Târihi Dimeşk*. nşr. H. F. Amedroz. Leiden, 1908.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed. *El-kitâb'ul-ma'arif*. nşr. Servet Ukâşe. Kahire: Daru'l ma'arif, 1969.
- İbn Rüsteh. *El-A'laku'n-Nefise*. nşr. Michael Jan de Goeje. Leiden: Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 1892.
- Kan, Kadir. "Vâsik Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Çev. M. Şerif Eroğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kılıçbay, M. Ali. "Kimlikler Okyanusu". *Doğu-Batı Dergisi* 23 (Mayıs Haziran Temmuz 2003): 155 – 159.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları. ty.
- Küçükaşçı, Mustafa. "İlk Dönem Arap Kültür Tarihinde Türk İmgesi". *Avrasya Dosyası* 6, 1 (2000): 28-40.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. trc. Ünsal Oskay. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*. trc. Ali Berktaç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Mes'ûdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Murucü'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1967.

- Mernissi, Fatima. *Peçenin Ötesi/İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*. trc. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayınları, 1995.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. trc. Beşir Eryarsoy. 4 cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Mücahid b. Cübeyr. *Tefsîr-i Mücâhid*. nşr. Abdu'r-Rahman es-Suretî, 2 cilt. Beyrut: el-Menşuratü'l-İlmiyye, t.y.
- Nahya Zeliha Nilüfer. "İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar Yerliler Avrupalılar". *Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Mayıs 2011): 27-38.
- Nu'man, el-Kâdî. *Kitâbu'l-mecâlis ve'l musâyerât*. Tunus: Yy., 1978. Oxford. *Wordpower Dictionary*. Ed. Sally Wehmeier. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i kebîr*. trc. Suat Yıldırım vdğr., ed. Ahmet Ünalnış. 23 cilt. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2002.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. trc. Berna Ünler. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Schnapper, Dominique. *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. trc. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Shboul, Ahmad M.H. "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature". *Byzantine Papers* 1 (1981): 43-68.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. trc. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya. 6 cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'r-rusûl ve'l-mülûk*. nşr. S. Guyard ve M.J. De Goeje. 4 cilt. Leiden: Brill, 1901.



- Tekgürler, Merve. “Öteki Nedir, Nasıl Oluşmuştur?”. *Boğaziçi Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi Öğrenci Forumu Bülteni* 3 (2015): 6-10.
- TDK, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&view=gts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts)  
Erişim Tarihi: 18.01.2021.
- Uyan Semerci, Pınar. “Kavramsal Çerçeve: “Ötekileştirme”ye Dair Literatür Taraması”, *Bizliğin Aynasından Yansıyanlar* içinde. haz. Cem Tüzün. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Vahidî, Ali b. Ahmedî. *Esbab-ı Nüzul: Kur'an-ı Kerim'in İniş Sebepleri*. trc. Necati Tetik ve Necdet Çağıl. Erzurum: İhtar Yayıncılık, ty.
- Yiğit, İsmail. “Mevalî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ya'kûbî, Ebu'l Abbas Ahmed. *Târîh*. 2 cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1960.
- Wells, Calvin. *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*. trc. Bozkurt Güvenç. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *El-Keşşaf*. trc. Ahmet Alim vdğr. ed. Murat Sülün. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

## EXTENDED ABSTRACT

### ISLAM AND THE OTHER: A STUDY ON THE IMAGE OF THE OTHER IN EARLY MUSLIM SOCIETIES

This study, sheds light on the Muslim mind of that period and the way of perceiving the world, as well as providing an opportunity to understand the attitudes of today's Muslim societies towards innovations. As a matter of fact, there are similarities between the attitudes of early Muslim societies towards Byzantium and the

attitudes of contemporary Muslim societies towards Western civilization.

The first five verses of the chapter of Rum are the first texts in Islamic history that refer to Byzantium in chronological terms. In accepted early traditional commentaries, affirmative statements about Byzantium "based on religion" are clearly dominant. As the Byzantine empire entered into more hostile relations with the Islamic state, commentators turned to negative interpretations and this change shows that the religious motivation, which was clear at the beginning, was replaced by politics, or rather, by political problems.

Language is like a mirror reflecting the thoughts and actions of individuals and societies. In the sources, while some of terms are neutral nomenclatures based on historical, geographical or political location, such as Rum, Konstantina, Kaiser; some of them are labeling implying a relative appraisal or even satire based on religious and cultural values such as melik, tagiye, al-'Ilc. The most general conclusion is that the names given to the Byzantines changed according to the nature of the relations with Byzantium. In addition, while the relatively religious texts were the reference point in the naming made in the early periods such as the tyrant and the tagiye; political relations are at the center in the namings of later periods such as Kelb'ur-Rum, Azîmu'r-Rum.

In the historical process, the political relations between the Muslims and the Byzantine Empire took place at a multifaceted and complex level, from competition to cooperation, from alliance to conflict. For this reason, the diversity and variability in the imaginations of Byzantium appear mostly in the political dimension. Criticisms such as cruelty, extravagance, arrogance, showing off, and distancing from the public during the first encounters were mostly carried out within the framework of the Qur'an and Sunnah culture.

But, in time, political realities replaced religious culture. For example, although Heraclius and Nicephorus are both rival politicians, religious motives in the approach to Heraclius are not very common in the approach to Nicephorus.

The interest shown in the daily life of a foreign culture, its culture, art and women can be associated with the concern of revealing the difference and glorifying their own culture through difference and strengthening their commitment. In this field, imaginations are relatively fixed, not as variable as the political area. In the texts, Muslim and Byzantine attitudes and behaviors are compared and while Byzantine attitudes are criticized, the Muslim attitude is glorified. Byzantine craftsmanship is a field adorned with positive views from the beginning to the last. Clergy celibacy and monogamy are among the Byzantine traditions considered "strange". It is impossible not to observe that Konstantina took a privileged and positive place. It is possible to see the narratives about Byzantine women as reflections of the perceptions, feelings and judgments of Muslim men of the period rather than objective observations.

Muslims took the Byzantine social life from a broad perspective, did not perceive it as monotonous and shallow under the influence of purely political or religious conditions, and did not hesitate to use different sources when evaluating Byzantine society. At this point, the function of glorifying one's own culture through the thoughts and actions of the other, which is the most prominent feature of the othering process, is clearly seen. Religion, as a source of motivation, has maintained its influence from the beginning to the end in the determination and evaluation of the qualities of the Byzantine society. The distinction between "us" and "them", which is seen in all intercultural relations, is also present here. This differentiation took place within the framework of certain religious-political

presuppositions and conditions and was expressed with certain concepts that indicate value. Although the perceptions have changed over time according to the changing conditions, the tradition that was put forward at the beginning has continued to exist to a certain extent. This supports the claim that the image of the other, once constructed, does not change easily. The texts produced during this period demonstrate the capacity of Muslims to understand and cope with the society, tradition and culture as well as the military and political power of Byzantium.

Historically, the image of Byzantium shifted from positive to negative and then relatively balanced. The sources are in the direction of being positive towards Byzantium when talking about first encounters. The transfer of the caliphate to Baghdad caused radical changes in both the course and the style of relations, most of which were of a negative nature. For Muslims Byzantium was no longer just a military target, but a cultural and intellectual rival. Accordingly, the differences between Islamic and Byzantine culture began to be expressed with terms expressing "superiority and humiliation". However, the military and political realities that emerged as a result of the Crusades forced Muslims to evaluate the Byzantines from a new perspective. The Muslims distinguished the Byzantines from the Crusaders and established alliances with them that could not have happened before. At this point, it is certain that political relations are the main determinant. We can observe a similar situation in the course of the Turkish image. Arab-Turkish relations, which were initially superficial but positive, started to change with the Turks making the Arabs accept their political superiority over time, and the Turkish image became negative as the loss of power and dominance increased.

# MÛSÂ PEYGAMBER'İN YOL ARKADAŞI HIZIR'IN KİMLİĞİ\*

*Araştırma Makalesi*

Muzaffer Ertuğrul\*\*

Makale Geliş: 23.10.2021  
Makale Kabul: 08.12.2021

## Öz

İslâm tarihinin üzerinde en çok tartışılan mevzûlarından biri Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı olan rahmet ve ilm-i ledûn sâhibi Âlim Kul Hızır'dır. Onun varlığı veya yokluğu, hayatı veya vefâtı, kimliği ve sıfatları üzerinde fikir birliğine varılamamıştır. Çünkü Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı olan bu zâtın hayatı ve ölümü, kimliği ve sıfatları hakkında Allah (cc) kesin bir bilgi vermemiştir. Hz. Peygamber'in onu târif ederken söylediği Hızır lafzı dahî onun ismi değil lakâbidir. Dolayısıyla onun ismi de cismi de tamamen meçhuldür. Hızır'ın kimliği ile alakalı tartışmalar melek veya insan olması; nebî veya velî olması ekseninde devam etmektedir. Bu tartışmalarda kesin bir sonuç ortaya konamamaktadır. Fakat Kehf sûresinde 23 âyette Hz. Mûsâ ile yolculuğu anlatılan Hızır'ın kimliği ile alakalı, âyetler ışığında bâzı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu makalede Hızır'ın kimliği hakkında yorum yapılırken Kehf sûresinde anlatılan Hz. Mûsâ-Hızır kıssasına bağlı kalınmıştır. Halk anlatımlarında efsânevî bir kimliğe bürünen Hızır

\* Bu makale, yazarın “Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Gönen, Balıkesir, e-mail: muzaffertugrul@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0177-9776.

Atıf için; Ertuğrul, Muzaffer. “Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 293-332. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.02>

mitosundan uzak durulmuştur. Böylece Kur'ân-ı Kerîm eksenli bir Hızır kimliği ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Mûsâ-Hızır Kıssası, Hızır, İnsan, Velî.

### **Abstract**

#### **The Identity of Khidr, the Companion of the Prophet Moses**

One of the most discussed issues in the history of Islam is the companion of Moses is Khidr, the owner of mercy and knowledge. It is difficult to reach consensus on his presence or absence, his life or death, his identity and attributes. Because Allah has not given any definite information about the life and death, identity and attributes of this person who was the companion of Moses. Even the word Khidr, which the Prophet used to describe him, is not his name, but his nickname. Therefore, both his name and his presence are completely unknown. The debates about Khidr's identity are whether he is an angel or a human being; continues on the axis of being a prophet or a saint. It is difficult to come to a definite conclusion in these discussions. However, in 23 verses in Surah Al-Kahf, it is possible to make some inferences in the light of the verses about the identity and attributes of Khidr, whose journey with Moses is told. In this article, while commenting on the identity and attributes of Khidr, it will be adhered to the Story of Moses-Khidr verses of Surah Al-Kahf. The myth of Khidr, which takes on a legendary identity in folk narratives, will be avoided. Thus, it was tried to reveal a Khidr identity based on the Qur'an.

**Keywords:** Mysticism, Story of Moses-Khidr, Khidr, Human, Saint.

## **GİRİŞ**

Bu makalenin konusu Mûsâ Peygamber'in yol arkadaşı Âlim Kul Hızır'dır (as). Kur'ân-ı Kerîm'de onun ismi veya sıfatı olarak Hızır lafzı geçmemektedir. Ama Hz. Peygamber bir hadîs-i şerîfnde onu Hızır olarak nitelendirmiştir. Onun Mûsâ Peygamber ile olan yolculuğu Kehf sûresinde anlatılmaktadır. Bu yolculuğun anlatıldığı âyetlerde onun kimliğiyle alakalı

açık ve kesin bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu bakımdan onun kimliğiyle alakalı tartışmalar uzayıp gitmektedir. Bu tartışmalar onun melek veya insan olma ihtimali ile nebî veya velî olma ihtimali çerçevesinde sürmektedir. Bazılarına göre o bir melektir bazılarına göre de insandır. Bazıları onu nebî olarak kabul etmekte bazıları da velî olduğunu söylemektedir. Onu nebî olarak görenlerin bir kısmı da insanlara risâletle gönderilmediğini ifâde etmektedir.

Bu makalede *hızır* kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş ve Hızır'ın (as) Mûsâ Peygamber'e gösterdiği üç olayı anlatan âyetler üzerinden Hızır'ın (as) kimliği ile alakalı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar yapılırken öncelikle tefsirlerden istifâde edilmiş ve bazı sûfîlerin Hızır (as) hakkında söylediklerine yer verilmiştir. Hızır'ın (as) insan veya melek, nebî veya velî olma ihtimali ile alakalı farklı bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm ekseninde bir Hızır profili çizilmeye gayret edilmiştir. Âyet meallerinde Diyânet İşleri Başkanlığı mealinden istifâde edilmiştir.<sup>1</sup> Makaleye konu olan Hz. Mûsâ-Hızır kıssasını anlatan âyetler şu şekildedir:

Bir vakit Mûsâ genç adamına, “Ta iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim” demişti. Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını (yoklamayı) unuttular. Balık denizde yolunu tutup gitmişti. Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ genç adama, “Yiyeceğimizi getir. Gerçekten şu yolculuğumuz yüzünden yorgun düştük” dedi. Genç, “Gördün mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir.” Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti. Mûsâ, “İşte aradığımız bu idi” dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler. Derken, kullarımızdan birini

<sup>1</sup> “Diyânet Portal”, Son güncelleme 20 Kasım 2021, <https://kuran.diyabet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/>.

buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. Mûsâ ona, “Senin öğrendiğin doğruya ulaştırın bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?” dedi. O kul, “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin, (iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?” dedi. Mûsâ, “İnşallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin sözünden dışarı çıkmam” dedi. O da, “Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!” diye tembih etti. Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşıp gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ, “İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!” dedi. Kul, “Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?” dedi. Mûsâ, “Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma!” dedi. Yine yola koyuldular. Nihayet bir gence rastladıklarında, o kul hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: “Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!” O kul, “Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydim? dedi. Mûsâ, “Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun” dedi. Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, “Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın” dedi. O cevap verdi: “İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim” dedi. “Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı. Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk



güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar. Ben bunları kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.”<sup>2</sup>

### “HIZIR” KELİMESİNİN ANLAMI

Ahmet Hamdi Akseki'nin (1887-1951) de ifâde ettiği gibi “İslam'da bazı mesâil vardır ki onlar hakkında pek çok ihtilâfât vâki' olmuştur. İşte Hızır aleyhisselam da o mesâilden biridir.”<sup>3</sup> “Ne melek olduğu ne nebî olduğu ne de abd-i sâlih olduğu mâlum değildir.”<sup>4</sup>

Bu bakımdan Hızır'ın (as) ayrıntılı bir şekilde kimliğini ortaya koymak zordur. Mecmau'l-bahreynde ve balığın canlanıp denize atladığı yerde karşılaştıkları zaman Hz. Mûsâ'nın “*Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbî olayım mı?*”<sup>5</sup> diyerek tâbî olmak istediği şahsın kimliği ile alakalı âyette kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Hz. Peygamber'den vârid olan hadislere, müfessirlerin ekserisine<sup>6</sup> ve cumhur ulemâya<sup>7</sup> göre bu *kul Hızır'dır.*<sup>8</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273), âyette ifade edilen “Kuldan kasıt cumhura göre ve sâbit hadisler gereğince Hızır'dır.” der ve onun Hızır (as) olmadığını iddia edenleri görüşüne îtibâr edilmeyen birtakım kimseler olarak niteler.<sup>9</sup> Yazır (1878-1942) “Bazıları bu zâtın kimliği

<sup>2</sup> el-Kehf, 18/60-82.

<sup>3</sup> Akseki'nin risâlesiyle alakalı Gündoğdu'nun makalesinden istifâde edilmiştir. bkz. Rabia Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 31, (Ocak-Haziran 2013): 241.

<sup>4</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, 244.

<sup>5</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>6</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1968), 5: 3260.

<sup>7</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, trc. Zekeriya Tüfekçioğlu ve Cafer Durmuş, (İstanbul: Erkam Yay., 2012), 11: 458.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, trc. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yay., 2000), 11: 65; Said Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, trc. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Şamil Yay., 1990), 8: 372.

<sup>9</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 65.

hakkında ihtilaf etmişlerse de ekser müfessirîn Hızır olduğunu nakl ü beyân etmişlerdir.”<sup>10</sup> demektedir.

Hızır onun lakâbıdır. Hz. Peygamber’in (sav) beyânına göre geçtiği yerde bir bereket, oturduğu yerlerde yeşillik ve hareket meydana gelmesinden dolayı kendisine Hızır denmiştir.<sup>11</sup> Akseki’ye göre *Sahîh-i Buhârî*’de Ebû Hüreyre tarîkiyle rivâyet olunan “*Ona Hızır adı verilmiştir. Çünkü kuru otlar üzerinde oturduğunda kuru otlar yeşerip dalgalanırdı.*” hadîs-i şerîfi ona verilen lakâb hakkında nass-ı sarîhtir. “Şu cihet muhakkaktır ki lakâbı ismine galebe ederek bu sûretle ismi unutulmuştur.”<sup>12</sup>

Arapça kaynaklarda “خضر” şeklinde yer alan ve Arapça menşe’li olduğu kabul edilen kelime Türkçede *hızır* veya *hıdır* biçiminde okunmaktadır.<sup>13</sup> Hızır kelimesinin Farsçada *sebz* ve Türkçede *yeşil* denilen renk ile *ter ü tazelik* ile *taze ekin taze sebze, çayır ve çemen* ile anlam bağlantısı vardır.<sup>14</sup> Akseki ‘خضر’ kelimesini *hızır*, *hızır* veya *hazır* şeklinde okumanın câiz olduğunu söylemektedir.<sup>15</sup>

Türkçede kullandığımız *hazır* ve *huzur* kelimeleri ile o Âlim Kul için kullanılan *hızır* kelimesi de aynı kökten yani ‘خضر’ kökünden

<sup>10</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5: 3260.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu ’l-Buhârî*, düz. Şaban Kurt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Enbiyâ”, 27; Ebu’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, sad. Mehmet Karadeniz (İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1995), 4: 102.

<sup>12</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, 242.

<sup>13</sup> İlyas Çelebi, “Hızır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 17 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998), 406-409.

<sup>14</sup> Mütercim Âsım, *el-Okyânûsu ’l-Basît fi Tercemeti ’l-Kâmûsi ’l-Muhît*, düz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 2: 1909.

<sup>15</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, 241.

türetilmiştir. Dolayısıyla bu kelimeler arasında ses benzerliği olduğu gibi anlam benzerliği de olmalıdır. Hızır (as) ile ilgili yapılan tanımlamalarda hep *yeşil* kelimesi ön plana çıkarılmaktadır. Hâlbuki o kulu tanımlarken *hızır* kelimesinin *huzur* ve *hazır* anlamlarını da gözardı etmemek gerekir.

Hadîs-i şerîfe göre o kulun oturduğu yerdeki kuru otlar yeşermektedir. Bu bakımdan hızır ile yeşil kelimesi arasında bir irtibat kurulabilir. Ama hızır kelimesi ile huzur ve hazır kelimeleri arasındaki anlam bağlantısından yola çıkarak, onun mânen Allah'ın (cc) *huzur*'unda olduğu ve Allah'ın (cc) izniyle istediği yerde *hazır* bulunduğu ihtimali üzerinde de durmak gerekir. Çünkü sûfî tabakât kitaplarındaki menkıbelerde anlattığına göre Hızır (as) birçok farklı mekânda ve zamanda *hazır* bulunabilmektedir. O hep aynı zamanda ve aynı mekânda görünmemektedir. Ayrıca Dergâh-ı İlâhî'de devamlı *huzur*'da imiş gibi Allah'tan (cc) çok serî bir şekilde emir alıp hemen uygulayabilmektedir. Meselâ, Hızır (as) çocuğun istikbâldeki hâline o kadar serî vâkıf olmuş ve Allah'tan (cc) öyle çabuk emir almıştır ki “*أَفَّأَ*”<sup>16</sup> (*Onu öldürdü!*) fiilinin başındaki “ف” harfi müfessirlere göre onu görür görmez, beklemeksizin, çocuğun durumuyla alakalı herhangi bir tetkike girişmeden öldürdü yani görmesiyle öldürmesi bir oldu anlamı katmaktadır.<sup>17</sup> Bunu da Allah'ın (cc) emri ile yaptığını daha sonra söylemiştir. Allah'tan (cc) bu derece süratli emir alabildiğine göre Allah (cc) ile üst düzeyde bir iletişim içinde olması gerekir. Üst düzey bir iletişimin de üst düzeyde bir yakınlığı ve üst düzey bir *huzur*'u

<sup>16</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>17</sup> Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, trc. Muhammed Coşkun v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2018), 4: 100; Vehbe Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, trc. Hamdi Arslan v.dğr. (İstanbul: Bilimevi Yay., 2005), 8: 253.

gerektirdiği açıktır. Bu bakımdan o Âlim Kul’u târif ederken lakâbı olan Hızır kelimesinin sadece *yeşil* anlamını değil *hâzır* ve *huzur* anlamlarını da dikkate almak gerekir.

Bursevî (ö. 1137/1725), Hızır’ın (as) künyesini Ebû'l-Abbas ve ismini Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Âmir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh<sup>18</sup> olarak vermekte ve *Rûhu'l-Beyân*'da onun hakkında birbirinden ilginç rivâyetler aktarmaktadır. Ama Akseki'nin dediği gibi Hızır'ın (as) nesebini ve hatta ismini sahih bir sûrette ta'yin etmek çok güçtür. Çünkü bu konudaki rivâyetler kesin bir kanaat ortaya koymaya yetmemekte ve bu husûsu açıklığa kavuşturacak sağlam bir senet bulunmamaktadır.<sup>19</sup>

Hızır (as) meşhur psikolog Carl Gustav Jung'un (1875-1961) da dikkatini çekmiştir. Jung'a göre Hızır (as) *kendilik* 'i yani *öz ben* 'i temsil ediyor olmalıdır. *Kendilik* kavramını kullanan Jung'un kastettiği *Ben* 'le örtüşmeyen ama *Ben* 'i büyük bir dâirenin küçük dâireyi kapsadığı gibi kapsayan ruhsal bir bütünlük ve merkezdir.<sup>20</sup> Kendilik, iki psişik sistemin yani bilinçlilik ve bilinçsizliğin ortak nokta vâsıtasıyla birleşmesine yol açan arketipsel bir imgedir. Sadece bilinci değil bilinçdışı psişeyi de kapsadığı için olduğumuz kişilik olarak da târif edilebilir. Bireysel tamlığı ifâde eden kendilik yani orta nokta, bize hem çok yakın hem de çok yabancısıdır. Gizli bir sır, gizemli bir kaynak ve ilâhî bir yansıma olarak görülebilir.<sup>21</sup> Jung'a göre o, kendini yenileyen (yani kendi dönüşümünü gerçekleştirilen) uzun ömürlü biridir. Hz.

<sup>18</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11: 458.

<sup>19</sup> Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", 243.

<sup>20</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, trc. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yay., 2017), 72.

<sup>21</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri* (Malatya: Mengüceli Yay., 2006), 60.

Mûsâ onu *yüksek bilinç* olarak kabul etmiş ve onun tarafından eğitilmek istemiştir. Hızır, *yüce bilgelik*'in yanında insan aklının eremeyeceği davranışları da temsil etmektedir.<sup>22</sup>

Talat Halman'a göre Müslüman kültürlerde Hızır yaygın bir şekilde efsânevî seneks figürü, yaşlı bilge arketipi ve Hz. Mûsâ'nın hocası olarak ma'ruftur.<sup>23</sup> Halman "Kur'ân'da kıssası en çok anlatılan peygamber Hz. Mûsâ'dır." dedikten sonra şöyle bir hüküm verir: "Bu kıssalar incelendiğinde Hz. Mûsâ'yı geride bırakan iki kişiye rastlanır: Biri Hz. Muhammed, diğeri ise Âlim Kul Hızır'dır.<sup>24</sup> Kur'ân'da Hz. Peygamber'den başka Hızır dışında hiç kimse Hz. Mûsâ üzerinde üstünlük ve salâhiyet sergilemez."<sup>25</sup>

Halman'ın bu ifâdelerini Hızır'ın (as) mutlak mânâda Hz. Mûsâ'dan daha üstün bir makamda olduğu şeklinde anlamamak gerekir. Kurtubî'nin de ifâde ettiği gibi eğer Hızır (as) velî ise Hz. Mûsâ nebîdir. Eğer o nebî ise Hz. Mûsâ risâlet sâhibi olmakla yine ondan üstündür.<sup>26</sup> Çünkü Hz. Mûsâ dört kitaptan biri olan Tevrat'ın sâhibi ulu'l-azm bir peygamberdir. Şahinler'e göre Hızır (as) mutlak bilginin, ebedî hayatın ve hakîkî diriliğin sembolüdür. O sadece otları değil insanların kalplerini de yeşillendirmekte yani hakikat ve mârifet bilgileriyle onlara âb-ı hayât sunup onları (mânen) hay kılıp diriltmektedir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Jung, *Dört Arketip*, 71.

<sup>23</sup> Hugh Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, trc. İsmail Aydın (İstanbul: Nefes Yay., 2018), 87.

<sup>24</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, 96.

<sup>25</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, 122.

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kurân*, 11: 67.

<sup>27</sup> Necmettin Şahinler, *Hz. Mûsâ ile Yürümek* (İstanbul: Furkan Yay., 1999), 64.

Hızır'ın (as) kimliği ile ilgili tartışmalar melek veya insan olması, nebî veya velî olması ekseninde sürmektedir. Çünkü âyetlerde onun melek veya insan, nebî veya velî olmasıyla alakalı kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat onun kimliği Allah (cc) tarafından gizlense de âyetlerdeki ifâdelerden kimliğinin ipuçlarına ulaşabilmek mümkündür. Öncelikle onun melek veya insan olma ihtimali hakkında söylenenlerden başlamak istiyoruz.

### MELEK VEYA İNSAN OLMASI

Hızır'ın (as) kimliği konusunda yapılan tartışmalardan biri melek veya insan olması ihtimaliyle alakalıdır. Onun melek mi yoksa insan mı olduğu net değildir. Âyetlerde bunun ile ilgili herhangi bir kesin bilgi verilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de onun için kullanılan *abd* sıfatı türevleriyle birlikte insan,<sup>28</sup> melek<sup>29</sup> ve cin<sup>30</sup> için de kullanılmıştır.<sup>31</sup>

İlim ehlinin çoğu Hızır'ın (as) insan olduğu husûsunda ittifak etmiştir.<sup>32</sup> Onu peygamber olarak görenlerin de aslında Hızır'ın (as) insan olduğunu kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Çünkü insanlara peygamber olarak bir melek gönderilmemiştir. Meselâ Zemahşerî (ö. 538/1144) “*Ona katımızdan bir rahmet vermiştik.*”<sup>33</sup> âyetinde kastedilen *rahmet*'i Hızır'a verilen vahiy ve nübüvvet olarak yorumlamaktadır.<sup>34</sup> Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre de âyetteki rahmet

<sup>28</sup> el-Bakara, 2/90, 186.

<sup>29</sup> ez-Zuhuruf, 43/19.

<sup>30</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>31</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı, *Hakîkatin Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 55.

<sup>32</sup> Abdülbâki Uysal, “Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa'nın ‘el-Kavlü'd-dâl Alâ Hayâti'l-Hadır ve Vücûdi'l-Ebdâl’ Adlı Eseri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (Güz, 2018): 443.

<sup>33</sup> el-Kehf, 18/ 65.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 94.

peygamberlik veya vahiydir.<sup>35</sup> Ebussuûd (ö. 982/1574) da aynı kanaattedir: ona verilen rahmet vahiy ve peygamberliktir.<sup>36</sup>

Hızır'ın (as) işlerinin garipliğine bakarak bazıları onun Hz. Mûsâ'yı terbiye eden insan sûretinde bir melek olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'e,<sup>37</sup> Hz. Lût'a,<sup>38</sup> Hz. Dâvud'a,<sup>39</sup> Hz. Zekeriyâ'ya<sup>40</sup> ve Hz. Meryem'e<sup>41</sup> insan sûretinde gelen meleklerle ilgili kıssalar anlatılmaktadır. Bunu gözönünde bulundurarak onun melek olduğu düşünülebilir. Mâverdi (ö. 450/1058) Hızır'ın (as) insan olmayıp bir melek olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup> Okuyan'ın nakline göre Kâsımî (1866-1914) bu zâtın melek olabileceğini belirtmekte ancak herhangi bir detaya girmemektedir.<sup>43</sup>

Günümüzdeki akademisyenlerin bir kısmı da Hızır'ın (as) melek olduğunu kabul etmektedir: Meselâ Bardakçı o zâtın melek olduğunu kabul etmenin onun işlerinin garipliği, zorda kalan herkese yardımını, ömrünün uzunluğu veya hâlâ hayatta olması gibi pek çok problemin çözümünü kolaylaştıracağını söylemektedir.<sup>44</sup> Okuyan, özellikle “*Bunu ben kendiliğimden yapmadım!*”<sup>45</sup> âyetinden yola çıkarak “Biz bu ifâdenin söz konusu varlığın bir melek olduğunu

<sup>35</sup> Nâsırüddîn Ebû Said el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, trc. Abdulvehhâb Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 3: 321.

<sup>36</sup> Muhammed Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî (Kahire: Ezher Üniversitesi Yayınları, 1347/1928), 3: 259.

<sup>37</sup> Hûd, 11/69; el-Hicr, 15/53.

<sup>38</sup> Hûd, 11/81.

<sup>39</sup> Sâd, 38/22.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>41</sup> Meryem, 19/19.

<sup>42</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, 244.

<sup>43</sup> Mehmet Okuyan, “Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004): 59.

<sup>44</sup> Bardakçı, *Hakîkatın Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır*, 66.

<sup>45</sup> el-Kehf, 18/82.

gösteren en önemli delillerden biri olduğunu düşünmekteyiz.”<sup>46</sup> yargısına varmaktadır.

Özten, Hızır’ın (as) kimliğini fiilleri üzerinden değerlendirdikten sonra “Hızır’ın (as) insanlar için konulan ilâhî kanunlarla sınırlı olmayan bir melek veya Allah’ın (cc) yarattıklarından başka biri olduğu sonucuna varılabilir. Bunun nedeni haram ve helal sorununun onlar için söz konusu olmamasıdır. Onlar kişisel güce sahip olmaksızın Allah’ın (cc) emirlerine itaat ederler.”<sup>47</sup> demektedir.

Mavil’e göre de o bir melektir ve muhtemelen Cebrâil’dir (as):

Öyleyse geriye kıssanın başkahramanı olan Hızır’ın (as), Cenâb-ı Hak tarafından ilminin her şeyi kuşattığını, takdirinin her türlü planın üstünde olduğunu, hikmeti ve rahmetinin her durumda kendisine inananlarla birlikte bulunduğunu Hz. Mûsâ’nın şahsında tüm inananlara göstermek üzere gönderilen bir melek olduğunu kabul etmekten başka bir ihtimal kalmamaktadır.<sup>48</sup> İşte bu nedenle bizim bir melek (Cibrîl hadisi göz önüne alındığında muhtemelen Cebrâil) olduğunu düşündüğümüz Hızır’ın (as) gerçek kimliği meçhul bırakılmış, onun sıradan bir insan gibi görünmesi istenmiştir.<sup>49</sup>

Hızır’ın (as) melek olabileceğini ifade eden yorumlar isâbetli de olabilir. Ama onun melek olduğunu belirten bir hadîs-i şerîf bulunmamaktadır. Nevevî’ye (ö. 676/1277) göre onun melek olduğunu söylemek garip ve bâtil bir laftır.<sup>50</sup> Hızır’ın (as) işlerinin garipliğine bakılıp da onun insan olması ihtimal dışı görülmemelidir. Hatta Hızır’ın

<sup>46</sup> Okuyan, “Kur’ân’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, 76.

<sup>47</sup> Ersan Özten, “Hz. Mûsâ (as) ile Salih Kul Kıssası’ndan Alınabilecek İlahi Mesajlar”, *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17 (Haziran 2018): 337.

<sup>48</sup> Kılıç Aslan Mavil, “Hızır-Mûsâ Kıssası’nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, 8 (2016): 2500.

<sup>49</sup> Mavil, “Hızır-Mûsâ Kıssası’nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-”, 2503.

<sup>50</sup> Ahmet Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979), 10: 201.



(as) melek değil de insan olması ihtimali aşağıda sıralayacağımız sebeplerden dolayı daha akla yatkın gözükmektedir:

a. Peygamberlere insan sûretinden gelen melekler bir şekilde kimliklerini muhataplarına açık etmişler ve kendilerini tanıtmışlardır. Meselâ Hz. İbrâhim kendisine gelen misafirlerinin melek olduklarını ilk bakışta anlayamamıştı. Hemen bir buzağı kızartıp önlerine koymuştu. Onlar nefis sahibi olmadıkları için tabiatıyla yemediler. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgamış ve onlardan dolayı içinde bir korku duymuştu. O zaman melekler "*Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik.*"<sup>51</sup> diyerek kimliklerini ve geliş maksatlarını açıkladılar.

Aynı melekler Hz. İbrâhim'in yanından ayrılıp Hz. Lût'a vardılar. "*Elçilerimiz Lût'a gelince onların yüzünden üzüldü, göğsü daraldı ve 'Bu çok zor bir gün!' dedi.*"<sup>52</sup> Çünkü Hz. Lût da yakışıklı delikanlılar sûretinde gelenlerin melek olduğunu anlayamamıştı. Onun sıkıntısını gören melekler "*Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz.*"<sup>53</sup> diyerek kendilerini tanıttılar.

Hz. Meryem de kendisine 'بَشَرًا سَوِيًّا'<sup>54</sup> (tam bir insan) şeklinde temessül eden Cebrâil'i (as) tanıyamamış ve "*Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)!*"<sup>55</sup> demişti. Onun korktuğunu anlayan (Cebrâil) "*Ben ancak Rabbinin elçisiyim.*"<sup>56</sup> diyerek kimliğini izhâr etti. Yine meşhur Cibrîl Hadisi'nde bir insan kılığında gelerek ashâbının arasında oturan Hz. Peygamber'e

<sup>51</sup> Hûd, 11/70.

<sup>52</sup> Hûd, 11/77.

<sup>53</sup> Hûd, 11/81.

<sup>54</sup> Meryem, 19/17.

<sup>55</sup> Meryem, 19/18.

<sup>56</sup> Meryem, 19/19.

(sav) bazı sorular sorduktan sonra kalkıp giden gizemli zâtın kimliğini Hz. Peygamber (sav) “*O Cibrîl'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti.*”<sup>57</sup> buyurarak izhâr etmiştir.

Görüldüğü gibi insan şeklindeki meleklerle muhatap olan peygamberler ve Hz. Meryem, muhataplarının melek olduğunu bir şekilde öğrenmiştir. Ama Hz. Mûsâ ile beraber yolculuk yapan kul, ondan ayrılırken yaptığı garip işleri îzâh ettiği hâlde kendisinin melek olduğunu belirtecek bir ifâdede veya îmâda bulunmamıştır.

b. Hz. Mûsâ ile Hızır'ın (as) arasındaki bağ *irşad* eksenli bir bağdır. Herhangi bir dostluk bağı veya öylesine rast gele kurulmuş bir bağ değildir. Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası açıklanırken âyette açıkça ifâde edilen ‘*rüşd*’ (رشد) kavramına dikkat etmek gerekir. Hz. Mûsâ onunla karşılaştığı zaman “*Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?*”<sup>58</sup> diyerek Hızır'dan (as) *kendisini rüşde eriştirecek bir ilim* öğretmesini talep etmiştir.

Hz. Mûsâ ondan, âyette sarıh bir şekilde ifâde edilmediği için mâhiyeti meçhul olan bazı hususlarda kendisini irşad etmesini, başka bir ifadeyle kendisine yol göstermesini istemiştir. Hz. Mûsâ'nın bu irşad talebi “*gadab, havf, acelecilik, gam, dayk-ı sadr ve akılcılık*”<sup>59</sup> gibi bazı ukdelerle/düğümlemlerle alakalı olabilir. Çünkü onun Hızır'dan (as) bu rüşd talebi, risâletinden önceki döneme değil sonraki döneme rastlamaktadır. Hz. Mûsâ Hızır ile buluştuğu zaman vahye muhatap

<sup>57</sup> Buhârî, “İman”, 47.

<sup>58</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>59</sup> Hz. Mûsâ'nın nefsi ukdeleri/düğümlemleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muzaffer Ertuğrul, “Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2021).

olmuştur ve Allah'ın (cc) yönlendirmesiyle Hızır'ı (as) bulmuştur. “Mûsâ, ‘İşte aradığımız bu idi!’ dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler.”<sup>60</sup> âyetinde göre o kimi aradığının farkındadır. Dolayısıyla, eğer bu irşad talebi nefisî bazı hususlarla alakalı ise onu irşad edecek kişinin de nefis sahibi olması gerekir ki kendisinden yardım isteyenle empati kurabilsin ve onun nefisî sıkıntısını tam mânâsıyla idrâk edebilsin. Meleklerde nefis olmadığı için nefisle mücâdelenin ne olduğu idrâk edemeyen bir varlığın, nefisinden dolayı sıkıntı yaşayan birini irşad etmesi muhâldir. Yani nefsi olmadığı için nefsin mâhiyeti hakkında mârifeti olmayan bir melek, nefis merkezli bir problem yaşayan insanı irşad edemez. Ama nefisini tezkiye etmiş bir insan hem insanları hem de cinleri irşad edebilir. Çünkü bu iki tür de nefis sahibidir.<sup>61</sup>

“Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.”<sup>62</sup> âyeti de aslında irşad edecek müşîdin müstersitle (irşad edilenle) aynı cinsten olmasının sünnetullahı daha muvâfik olduğunun işâretidir. Yeryüzünde insanlar yaşadığına göre eğer işin içinde irşad meselesi varsa bunun insanlar arasında cereyan etmesi gerekir. Meselâ, yukarıda bahsettiğimiz gibi peygamberlere veya peygamber olmayanlara insan sûretinde gelen melekler irşad için değil herhangi bir vazîfe için gönderilmişlerdir. Hz. İbrâhim'e insan sûretinde uğrayan melekler “bilgili bir çocuk”<sup>63</sup> müjdelemek için gelmişlerdi. Hz. Lût'un insan

<sup>60</sup> el-Kehf, 18/64.

<sup>61</sup> “...insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar...” (el-İsrâ, 17/ 88) âyetine göre mahlûkât içerisinde Allah'ın vahyi ile problemi olan nefis ve akıl sahibi varlıklar yani insan ve cinlerdir.

<sup>62</sup> el-İsrâ, 17/95.

<sup>63</sup> el-Hicr, 15/53.

sûretindeki melek misafirleri ise kavminin helâk haberini vermeye ve kavmi helâk etmeye geldiler.<sup>64</sup> Hz. Meryem'e insan sûretinde gelen Cebrâil (as) de ona “*temiz bir erkek çocuk*”<sup>65</sup> müjdesiyle gelmişti. Hz. Zekeriyâ'ya gelenler de nefesine hâkim ve sâlihlerden bir peygamber olacak Hz. Yahyâ'nın müjdesini vermişlerdi.<sup>66</sup> Diğer peygamberlere gelen melekler de ya vahiy dediğimiz haberleri getirmek için geldiler ya da Hârut ve Mârut gibi insanları imtihan etmek<sup>67</sup> veya savaşlarda yardım etmek<sup>68</sup> gibi çeşitli vazîfeleri îfâ etmeleri için gönderildiler. Ama Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesi ise bunlardan farklı olarak âyette Hz. Mûsâ'nın ağzından da açıkça ifâde edildiği gibi *rüşd* ile alakalıdır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) rüşd yani irşad talebinde bulunduğu ve aralarındaki münâsebet dostluk veya yardımla alakalı değil de irşadla alakalı olduğu için Hızır'ın (as) insan olması yukarıdaki âyette belirtildiği gibi “irşad eden ve irşad edilenin hem-cins olması” hikmetine daha uygundur.

c. İnsan sûretinde gelen meleklerle alakalı anlatılan kıssalar ile Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının gözlerden kaçan bir farkı da şudur: Yukarıda bahsettiğimiz hâdiselerde insan şeklindeki melekler peygamberlere gönderildiler. Yani melekler peygamberlerin veya görüşecekleri kişilerin bulunduğu mekâna, vazîfelerini îfâ edecekleri mekâna geldiler. Arayan ve bulan meleklerdi.

<sup>64</sup> Hûd, 11/81.

<sup>65</sup> Meryem, 19/19.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>67</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>68</sup> el-Enfâl, 8/9.

Hızır İbrâhim'e insan sûretinde gelen melekler “أَنَا أَرْسَلْنَا”<sup>69</sup> yani “Biz gönderildik...” dediler. “Elçilerimiz Lût'a geldiklerinde...”<sup>70</sup> âyetine göre melekler Hz. Lût'un memleketine geldiler. Yine melekler geldiklerinde Hz. Dâvud<sup>71</sup> ve Hz. Zekeriyyâ<sup>72</sup> mihraplarında ibâdetle meşguldüler. Fakat bu kıssada görüldüğü gibi Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya gönderilmedi; Hz. Mûsâ Hızır'a (as) gönderildi. Arayan ve bulan Hz. Mûsâ'ydı. Yani Hızır (as) İsrâiloğulları'nın yaşadığı Tih Sahrası'na gelip Hz. Mûsâ'yı bulmadı. Hz. Mûsâ kavmiyle beraber yaşadığı Tih Sahrası'ndan çıkıp Hızır'ı (as) aramaya başladı ki yolculuk yıllarca sürse bile bulmadan dönmemeye kararlıydı. Bu kararlılığı da fetâsına söylediği “Ta iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim!”<sup>73</sup> sözünü aktaran âyette açıkça ifâde edilmektedir. Bu durum da insan şeklinde gelen meleklerin anlatıldığı kıssalar ile bu kıssa arasındaki dikkat çeken bir farktır.

d. Hızır'ın (as) işlerini îzah ederken kullandığı sîgalar onun melekten ziyâde insan olduğu hakîkatine daha uygundur. Hızır (as), yaptığı işleri Hz. Mûsâ'ya îzah ederken üç farklı sîga kullanmıştır ki bunların ikisi Hızır'ın (as) yaptığı işlerde irâde sahibi olduğunu göstermektedir: Gemiyi delmesi için “İstedim!” (فَأَزِدْتُ)<sup>74</sup> fiilini ve çocuğun ölümü için “İstedik!” (فَأَزِدْنَا)<sup>75</sup> fiilini kullanmıştır. Duvarın tâmiri içinse “Rabbin istedi!” (فَأَزَادَ رَبُّكَ)<sup>76</sup> lafzını kullanmıştır.

<sup>69</sup> Hûd, 11/70.

<sup>70</sup> Hûd, 11/77.

<sup>71</sup> Sâd, 38/21-22.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>73</sup> el-Kehf, 18/60.

<sup>74</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>75</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>76</sup> el-Kehf, 18/82.

Hızır (as) melek olsaydı üç olayı açıklarken de “*Rabbin istedi!*” şeklinde ifâde etmesi daha uygun olurdu. Çünkü meleklerde isteyip istememe irâdesi yoktur. Allah’ın (cc) emrini ifâdan gayrı bir yükümlülükleri bulunmamaktadır. Bu yüzden “İstedim!” veya “İstemedim!” şeklindeki bir hareket tarzı onlara uygun gözükmemektedir. Ama insan yaptığı işlerde irâde sahibidir. Bu yüzden isteme veya istememe özgürlüğünü, bir imtihan vâsıtası olarak Allah (cc) ona tanımıştır. Dolayısıyla Hızır’ın (as) gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesi için kullandığı sîga, onun melek olmasından ziyâde insan olması hakîkatine daha uygundur.

e. Âyette Hızır (as) için kullanılan üç sıfattan ikisi onun insan olduğu kanaatini uyandırmaktadır ki bunlar da *rahmet* ve *ilm-i ledün* sıfatlarıdır. Hızır’ın (as) melek olabileceğine vurgu yapanlar genelde âyette geçen *abd* kelimesini bir argüman olarak kullanmaktadırlar. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de *abd* kelimesinin sadece insanları değil melekleri de içine alan kullanımları vardır.<sup>77</sup> Bu argüman zayıf gözükmektedir. Çünkü âyette Hızır (as) için kullanılan tek sıfat *abd* sıfatı değildir. Onu için kullanılan diğer iki sıfat ise *rahmet* ve *ilm-i ledün* sıfatlarıdır. Bu durumda onun kimliğini tespit ederken üç sıfatı beraber değerlendirmek gerekir.

Okuyan’ın da belirttiği gibi *rahmet* sıfatı Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir meleğe doğrudan nispet edilerek kullanılmamıştır.<sup>78</sup> Ama “*Biz ona katımızdan bir rahmet vermiştik!*”<sup>79</sup> âyetiyle Hızır’a (as) doğrudan nispet edilmiştir. Hızır’a (as) verilen bir nimet şeklinde

<sup>77</sup> en-Nisâ, 4/172; ez-Zuhrûf, 43/19.

<sup>78</sup> Okuyan, “Kur’ân’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, 69.

<sup>79</sup> el-Kehf, 18/65.

zikredilen rahmetin, Hızır (as) için hakîkî anlamda nimet sayılabilmesi için, Hızır'a (as) rahmetin verilmeme ihtimalinin de bulunması gerekir. Yani Hızır'ın (as) rahmetten uzak ve merhametsiz bir kimliğe sahip olma ihtimali varsa ancak o durumda ona verilen rahmet bir nimet olarak zikredilir. Meselâ biri zengin kılınmışsa onun fakir olarak kalması da mümkün demektir. Fakir olarak kalması veya fakirliğe düşmesi ihtimal dâhilinde olan birine zenginliğin bahşedilmesi bir nimet olarak zikre değerlidir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) kendisine rahmet verilenlerden olması, rahmet verilmeyenlerden olma ihtimali mukâbilinde değer kazanır. Rahmete sahip olamama ihtimali de meleklerle değil nefis sahibi olan insanlarla (ve cinlerle) ilgili bir keyfiyettir.

Âyette “*Ona verdik!*”<sup>80</sup> (اٰتٰىنَا) şeklinde geçen lafız ‘اتى’ kökünden türetilmiştir. Lügatta “gelmek, sevk eylemek, vermek, ivaz ve mükâfât eylemek”<sup>81</sup> gibi mânâlara gelmektedir. Bu anlama göre Hızır'a (as) rahmetin itâ edilmesi sonradan gerçekleşen bir olaydır ve yaratılışıyla alakalı değildir. O amelleri netîcesinde sonradan *rahmet* nimetine nâil olmuştur. Böyle bir durum da ancak insan için mümkün olabilir. Çünkü melekler yaratılıştan programlı oldukları için sonradan tabiatlarında ekleme ve çıkarma olmamalıdır. Yani meleklerin kodları sonradan değişmez ama insanın değişebilir.

Hızır'ın (as) diğer mühim bir sıfatı olan *ilm-i ledün* de Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir meleğe sıfat olarak atfedilmemektedir. Allah'ın (cc) Zât'ına mahsus olan bu ilim Hızır'a (as) Allah (cc) tarafından öğretilmiştir. Bu öğrenme işi de yaratılışla alakalı değil sonradan

<sup>80</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>81</sup> Âsım, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, 6: 5623.

gerçekleşen bir hâdisedir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) üç sıfatından ikisini yani *rahmet* ve *ilm-i ledünnü* değerlendirmeye almadan biri yani *abdlik* sıfatı üzerinden onun melek olduğunu söylemek çok da tutarlı gözükmemektedir.

f. Hızır'ın (as) insan olduğu kanaatini uyandıran diğer bir karîne de yemek isteme meselesidir. Kendilerini misafir etmeyen köy halkından yiyeceği ikisi istedi veya biri bile istese ikisi için istedi. Çünkü âyette zikredilen “taam isteme” fiili ‘استطعماً’<sup>82</sup> şeklinde tesniye gelmektedir.

Hızır, Mûsâ ve Hızır (as) yemek istedikleri şehre gelene kadar birbirlerini tanımaya yetecek kadar beraber vakit geçirmişlerdi. Denizde ve karada bir hayli yolculuk yapmışlardı. Bu yolculukları süresince muhakkak birçok şeyler konuştular, ibâdet ettiler, istirahat ettiler, yediler ve içtiler. Âyetlerde bunlarla alakalı teferruat verilmediği için aralarında cereyan edenlerin çoğu bizce meçhuldür. Eğer Hızır (as) yemeye ihtiyacı olmayan bir melek olsaydı Hz. Mûsâ bunu mutlaka farkeder ve şehir halkından yemek isterken ikisi değil kendisi için isterdi. Bu durumda “yemek isteme” fiili müfred gelirdi. Çünkü kıssayı anlatan âyetlerde yürümek gibi ikisinin müşterek yaptığı fiiller ‘فَانْطَلَقَا’ (ikisi yürüdü)<sup>83</sup> şeklinde tesniye gelmiştir. Fakat Hızır'ın (as) çocuğu öldürmesi gibi sadece birinin yaptığı fiiller ‘فَقَتَلَهُ’ (öldürdü)<sup>84</sup> şeklinde müfred sîgalarla ifâde edilmiştir. Yani yolculuk süresince yapılan fiillerde tesniye ve müfred ayırımına gidilmiştir. Bu durumda

<sup>82</sup> el-Kehf, 18/77.

<sup>83</sup> el-Kehf, 18/71, 74, 77.

<sup>84</sup> el-Kehf, 18/74.



yemek isteme fiilinin tesniye sîgasından dolayı ikisiyle alakalı olduğu söylenebilir.

Hızır'la (as) alakalı tabakât kitaplarında anlatılan kıssalarda da yemek argümanı zikredilmektedir. Meselâ, *Reşehât*'te *azîzân* lakablı Ali Râmitenî'den (ö. 721/1321) nakledildiğine göre bir gün Hızır (as) Abdülhâlik Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179 veya 617/1220) gelir. Hazret iki arpa ekmeği getirip Hızır'a (as) ikram eder. Fakat Hızır (as) ikram edilen ekmeğe teveccüh göstermez. Gucdüvânî ekmeğin helâl olduğunu söyleyince Hızır (as) “Evet, helâl ama hamuru yoğuran taharetsizmiş. Yiyemeyiz!” mukâbelesinde bulunur.<sup>85</sup>

### NEBÎ VEYA VELÎ OLMASI

Hızır'ın (as) kimliği ile alakalı ikinci tartışma konusu nebî mi yoksa velî mi olduğu meselesidir. Bu durum da ihtilaflıdır. Cumhur ulemâya göre o bir nebîdir. Fakat onu peygamber olarak kabul edenlerin bir kısmı, Hızır'ın (as) insanlara risâletle gönderilmediğini belirtmektedir. Ulemânın bir kısmı da onun nebî değil bir velî olduğunu kabul etmektedir.

Zemahşerî *Keşşâf*'da Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) rüşde erdirecek bir bilgi talep etmesini açıklarken “Bir peygamberin kendisi gibi başka bir peygamberden ilim öğrenmesinde bir beis yoktur. Ancak kendisinden daha aşağı mertebedeki birinden ilim öğrenmesi yakışık almaz.”<sup>86</sup> diyerek Hızır'ı (as) velî değil nebî olarak kabul ettiğini îmâ etmektedir.

Kurtubî “Hızır cumhurun kanaatine göre bir peygamberdir.” dedikten sonra onun peygamber olma gerekçesini şu iki sebebe

<sup>85</sup> Fahreddin Ali Safî, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008, 1315/1897), vr. 36.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 94.

dayandırır: Birinci sebep Hızır'ın (as) işleridir. Âyet-i kerîmeler onun peygamberliğine tanıklık etmektedir. Çünkü onun fiilleri ancak vahiy ile îzah edilebilir. İkinci sebep de Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ilim öğrenmesidir. Kurtubî'ye göre bir kimse ancak kendisinden daha üstün birinden ilim öğrenir ve ona uyar. Hz. Mûsâ ona tabî olduğuna göre onun da Hz. Mûsâ gibi bir peygamber olması gerekir. Çünkü peygamber olmayan birinin peygamber olan birinden üstün olması mümkün değildir.<sup>87</sup> Bu durumda Hızır (as) nebîdir fakat resul değildir.<sup>88</sup>

Bursevî'nin nakline göre âlimlerin çoğu Hızır'ın (as) insanlara risâletle gönderilmeyen bir nebî olduğu görüşündedir.<sup>89</sup> *Kitâbü'n-Netîce*'de "...eğer Hızır velî idi denilirse..."<sup>90</sup> şeklinde ifâde kullanan Bursevî de Hızır'ın (as) nebî olduğu kanaatindedir ve âyette Hızır'a (as) verildiği ifâde edilen *rahmet*'i vahiy ve nübüvvet olarak tefsir eder. Bursevî'yi böyle düşünmeye sevk eden âyetteki *rahmet* kelimesinin Cenâb-ı Kibriyâ'ya tahsis edilmesi ve nekre gelmesidir.<sup>91</sup> Bursevî, Hızır'ın (as) nebîliğine şöyle bir açıklık getirir: "Hızır'ın (as) peygamberliği Rasûlullah'tan (sav) sonra değil, önce idi. Allâhu Teâla bir hikmetine binâen Kur'ân'ın yeryüzünden kaldırılmasına kadar onu da Îsâ (as) gibi hayatta bırakmıştır."<sup>92</sup>

Son devir müfessirlerinden Tabâtabâî (1904-1981) de Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetlerde Hızır'ın (as) peygamber

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 65.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 83.

<sup>89</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11: 459.

<sup>90</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, düz. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 90.

<sup>91</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11: 463.

<sup>92</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11: 462.

olduğunu düşündüren işaretlerin bulunduğunu söylemektedir.<sup>93</sup> Akseki *Hızır Risâlesi*'nde onun nebî olmasıyla alakalı şunları söyler:

Bazıları '*Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım!*' nazm-ı celîline istinad ve bununla istidlal ederek Hızır'ın (as) nebî olduğuna kâil bulunmuşlardır. Sa'lebi de bunlardandır. Nübüvvetine kâil olanlar mürsel olup olmamasında ihtilaf ediyorlar. İbn Abbas ve Vehb bin Münebbih'ten gelen bir esere göre Hızır (as) nebiyy-i gayr-i mürseldir. İsmail bin Ebi Ziyad ve Muhammed İbn İshak'tan gelen esere göre nebiyy-i mürseldir. Kendi kavmine irsal olunmuştur. Ebu'l-Hasen er-Rummânî ile İbnü'l-Cevzî de bu kavle tarafdâr oluyorlar.<sup>94</sup>

Görüldüğü gibi Hızır'ı nebî kabul edenlerin dayandığı iki temel argüman vardır: Bunlardan biri âyette Hızır'a verildiği ifade edilen *rahmet*<sup>95</sup> kavramıdır. Diğeri ise Hızır'ın yaptığı işleri Hz. Mûsâ'ya izah ederken söylediği "*Ben bunları kendiliğimden yapmadım!*"<sup>96</sup> âyetidir.

Âlimlerin bir kısmı da Hızır'ın (as) nebî değil velî olduğunu söylemektedir. Bursevî, Hızır'ı (as) velî olarak kabul edenlerin özellikle muhakkik sûfiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>97</sup> Kurtubî'nin de belirttiği gibi onun velî olduğunu kabul edenlere göre ahad haberle bir kişinin nebîliğine hükmedilemez.<sup>98</sup>

Hızır'ı (as) velî olarak kabul edenlerden biri de Râzî'dir. Râzî (ö. 606/1210) tefsirinde Hızır'ın (as) nebî olduğunu iddia edenlerin öne sürdüğü altı delîli zikrederek bu delilleri Hızır'ın (as) nebîliğinin ispatı açısından tenkid eder ve aslında bu altı delîlin Hızır'ın (as) nebîliği için kesinlik teşkil etmeyeceğini söyler:

<sup>93</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, trc. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yay., 2017), 13: 510.

<sup>94</sup> Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", 243.

<sup>95</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>96</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>97</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11: 459.

<sup>98</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 84.

Birincisi; Hızır'a (as) verilen *rahmet* meselesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde kullanılan rahmet kelimesi iki âyette<sup>99</sup> nübüvvete nispet edilmiştir. Fakat bu Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen her rahmet'in bir nübüvvet olduğu anlamına gelmez<sup>100</sup> ki nitekim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a (cc) izâfe edilen rahmet kavramının ifâde ettiği mânâları sıralarken nübüvvetin hâricinde îmân, İslâm, Kur'ân, mağfiret ve cennet türünden olmak üzere mânevî; yağmur ve rızık gibi maddî nimetleri de zikreder. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan rahmet kelimesi sadece Allah'a (cc) değil bazı âyetlerde mahlûka da izâfe edilmiştir.<sup>101</sup>

İkincisi; Hızır'a (as) öğretilen ilim meselesidir. Daha doğrusu ilimden ziyâde bu ilmin ta'lim şekli meselesidir. Râzî ikinci delil olarak bu ilmin ta'lim şeklini zikreder: “Cenâb-ı Hak '*Kendisine nezdimizden bir ilim öğrettik!*'<sup>102</sup> buyurmuştur. Bu onun ilminin insanlardan bir muallim veya mürşidin öğretmesi ve irşadı ile olmadığını gösterir. İnsanların vâsıtası olmaksızın Allah'ın (cc) kendisine ilim verdiği kimselerin, bildiklerini Allah'tan (cc) aldıkları vahiyle bilen birer peygamber olmaları gerekir.” Öne sürülen bu delili zayıf bulan Râzî şöyle der: “Bu delil de zayıftır. Çünkü insandaki zarûrî (fitri) bilgiler de Allah'tandır. Ama bunlar insanın peygamber olmasını gerektirmez.”<sup>103</sup>

Üçüncüsü; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olması meselesidir. Bu delili öne sürenlere göre bir peygamber, öğrenme husûsunda

<sup>99</sup> el-Kasas, 28/86; ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>100</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr. (Ankara: Akçağ Yay., 1993), 15: 220.

<sup>101</sup> Abdulhamit Birişik, “Rahmet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 34 (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., 2007), 419.

<sup>102</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>103</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 221.

peygamber olmayan birine tâbî olamaz. Râzî bu delîli de tutarsız kabul eder ve “Çünkü bir peygamber, peygamberlikle alakalı ilimleri öğrenme husûsunda başkasına tâbî olamaz. Ama diğer bilgileri öğrenmede tâbî olabilir.”<sup>104</sup> der.

Dördüncüsü; Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya hitâben söylediği “*Kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin?*”<sup>105</sup> sözüdür. Hızır (as) bu sözyle kendisinin ilim bakımından Hz. Mûsâ'dan daha ileride olduğunu ortaya koymuş ve Hz. Mûsâ da “*Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim!*”<sup>106</sup> diyerek ona boyun eğmiştir. Bu ifâdeler Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'dan daha üstün olduğu mânâsına gelir. Hâlbuki peygamber olmayanın peygamber olandan daha üstün olmaması gerekir. Öne sürülen bu delil de Râzî için tutarsızdır: “Çünkü peygamber olmayan bir kimse, risâletle alakalı olmayan bazı ilimler cihetinden bir peygamberden daha üstün olabilir.”<sup>107</sup>

Beşincisi; Hızır'ın (as) “*Ben bunları kendi re'yimle yapmadım!*”<sup>108</sup> sözüdür. Esam, Hızır'ın (as) bu sözünün “Ben bunları Allah'ın vahyi ile yaptım!” mânâsına geldiğini belirtir ve bu sözü onun peygamberliğine delil sayar. Râzî “Bu delil de zayıftır ve zayıflığı âşikardır.”<sup>109</sup> der ama bu delîli niçin zayıf bulduğu konusunda fikir beyân etmez.

Altıncısı; âyetten değil hadîs-i şerîften getirilen bir delildir. İlk karşılaştıkları zaman Hızır (as) Hz. Mûsâ'nın selamını alırken “Ve aleyke's-selâm ey İsrâiloğulları'nın peygamberi!” demiştir. Hz. Mûsâ

<sup>104</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 221.

<sup>105</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>106</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 221.

<sup>108</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>109</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 221.

kendisinin İsrâiloğulları'nın peygamber olduğunu nereden bildiğini sorunca Hızır (as) “Seni bana gönderen bildirdi.” cevabını vermiştir. Bu durumda Hızır'a (as) gelen bilgi vahiyle gelmiştir ve Hızır (as) peygamberdir. Bu delili değerlendiren Râzî, Hızır'a (as) Hz. Mûsâ hakkında gelen bilginin vahiy değil de ilham cinsinden olabileceğini ve Hızır'ın (as) bu keşfinin mûcize değil de kerâmet olarak görülebileceğini ifâde eder.<sup>110</sup> Netîcede; Râzî'ye göre Hızır'ın (as) nebîliği ile alakalı öne sürülen deliller kesinlik teşkil etmez ve tenkide açıktır.

Şemseddin Sivâsî'nin (ö. 1006/1597) nakline göre *Envâru't-Tenzîl Hâşiye*'sinde Şeyhzâde “Hazret-i Hızır ekser ehl-i ilm katında nebî degüldür.”<sup>111</sup> diyerek onun velî olduğunu söylemiştir. Vehbe Zühaylî'nin (1932-2015) belirttiğine göre âlimlerin çoğu Hızır'ın (as) velî olduğu görüşündedir.<sup>112</sup> Zühaylî “Hızır daha sahih kabul edilen görüşe göre peygamber değildir.”<sup>113</sup> diyerek Hızır'ın (as) peygamber olduğunu iddia edenlerin delillerini zayıf görmektedir.<sup>114</sup>

Akseki “Maamafih ekser kavle göre Hızır velîdir.” dedikten sonra bu fikirde olanların bazıları zikreder: “Sûfiyyeden bir cemaatle, Hanâbile'den Ebû Ali İbn Ebi Mûsâ'ya ve Ebû Bekir bin el-Enbârî'ye göre velîdir. Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri de Hızır'ın (as) nebî olmayıp velî olduğunu söylüyor.”<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 221.

<sup>111</sup> Şemseddin Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, haz. Recep Toparlı- Durmuş Arslan (İstanbul: Sivas Belediyesi Yay., 2017), 124.

<sup>112</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 8: 252.

<sup>113</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 8: 256.

<sup>114</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 8: 259.

<sup>115</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, 244.

Netîcede; âlimler âyetlerde kesin bir nâs veya işâret olmadığı için Hızır'ın (as) nebî mi yoksa velî mi olduğu husûsunda şahsî fikirlerini serdetmekten başka kat'î bir hüküm ortaya koymamışlardır. Bu husustaki muğlaklık Yazır'ın şu ifâdelerinde açıkça görülmektedir: “Hz. Mûsâ ilmini tebliğ ve izhâra memur ulu'l-azmden bir peygamber olduğu hâlde Hızır tebliğe değil hemen icrâyaya memur idi. Bundan dolayı Hızır'ın (as) nebî değil bir velî olduğuna kâil olanlar olmuştur. Yalnız velî olsa idi oğlanı öldürmek için hüküm-i mahsûsa sahip olamazdı.”<sup>116</sup>

Bursevî de Hızır'ı (as) nebî olarak kabul etse de aslında Hızır'ın (as) hem nübüvvet hem de velâyet ilimlerine hâiz olduğunu ve iki ilmi kendinde cem' ettiği söylemekten geri kalmaz:

Velâkin Kur'ân'da nübüvvetden *rahmet* ile ta'bîr olunmak delâlet eder ki *rahmet* ile murâd ilm-i şerâi' ve ahkâm ve *ilm-i ledünnî* ile murâd ilm-i ilâhîdir ki maârif ve hakâikdir. Ve Hızır bu iki ilme mâlik ve nübüvvet ve velâyeti câmi' idi. Ve velâyeti mertebesinde bâtın-ı şerîatden ulûma mâlik olmuş idi ki Hazret-i Mûsâ'da ol ilim yok idi.<sup>117</sup>

O hâlde Mehmet Vehbî'nin dediği gibi Hızır'ın (as) nebî veya velî kimliği hakkında “Nebî ya da velî olmasında ihtilaf olup deliller yekdiğerine taarruz ettiğinden bir tarafa kat'î hüküm yoktur.”<sup>118</sup> demek sûretiyle orta yol bulunabilir. Fakat iki tarafın kavillerinden sonra meseleye şu açılardan farklı yorumlar getirmek mümkündür:

a. Hızır'ı (as) nebî kabul edenlerin dayandığı iki temel çıkış noktası vardır: İlki “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım!*”<sup>119</sup> âyeti;

<sup>116</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5: 3274.

<sup>117</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 987.

<sup>118</sup> Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1977), 8: 3163.

<sup>119</sup> el-Kehf, 18/82.

diğeri ise peygamber olan birinin kendisinden mânevî derece bakımından daha düşük olan birinden veya peygamber olmayan birinden ilim öğrenme meselesidir. Bu iki çıkış noktasına îtirâz bâbında şöyle bir yorum yapılabilir: Hızır'ı (as) nebî olarak kabul edenlerin delîli “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım!*” âyetidir.<sup>120</sup> Fakat bu âyet Hızır'ın (as) nebîliği husûsunda kesin bir delil teşkil etmemektedir. Çünkü Allah'ın (cc) emriyle iş yaptıkları hâlde nebî olmayan kullar da vardır ve Hz. Mûsâ'nın annesi bunlardan biridir.

Allah (cc) “*وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ*” (*Mûsâ'nın annesine vahyettik!*) âyetinde açıkça ifâde ettiği gibi Hz. Mûsâ'nın annesine çocuğu hakkında emir vermiş ve “*Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak...*”<sup>121</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın annesi de evladını Nil'in azgın sularına bırakma işini kendiliğinden değil Allah'ın (cc) emriyle yapmıştır. Ama âyette ‘*أَوْحَيْنَا*’ ifâdesi açıkça geçtiği hâlde bu durum onun peygamberliğine delil kabul edilmemiştir. Bu da peygamberlerin dışında bazı kulların Allah'tan (cc) vahiy veya ilham yoluyla aldıkları emir doğrultusunda iş yapmalarının mümkün olduğunu gösterir.

İkinci dayanak noktası ise bir peygamberin, peygamber olmayan birine ilim öğrenmek maksadıyla tâbî olmasını kerih görenlerin ileri sürdüğü “peygamberin peygamber olmayan birinden ilim öğrenemeyeceği” görüşüdür. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olduğu için Hızır'ın (as) nebî olması gerektiği söylenmektedir. Meselâ Zemahşerî, bir peygamberin kendisinden daha aşağı derecede birinden ilim

<sup>120</sup> Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, 8: 381.

<sup>121</sup> el-Kasas, 28/7.



öğrenmesini yakışksız bulduğu için Hızır'ın (as) velî değil nebî olduğunu söylemektedir.<sup>122</sup>

Aslında, mâzereti cihetinden bu da hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü Hızır (as) nebî bile olsa, ulu'l-azm bir peygamberden derece bakımından daha aşağıda bir nebî olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>123</sup> Bu durumda Hz. Mûsâ yine kendisinden mânen daha düşük derecedeki birinden ilim öğrenmiş demektir. İbn Kesîr de Zemahşerî'nin öne sürdüğü bu delili zayıf görür ve “En iyisini Allah bilir!” kaydını düşerek “Çoğunluk onun nebî değil velî olduğunu kabul etmektedir.”<sup>124</sup> der. Zâten Hz. Mûsâ'nın bu yolculuğa çıkarılma (çıkma değil) nedeni hadîs-i şerifte de ifâde edildiği gibi ilmi kendisine nispet etmesidir.<sup>125</sup> Bu durumda onun mânevî makâm bakımından kendisinden daha aşağıda biriyle ikâz edilmiş olması Hz. Mûsâ'nın bu ilginç yolculuğunun rûhuna daha uygundur.

b. Hızır'ın (as) velîliği veya nebîliği meselesinde Hz. Mûsâ'nın isminin açıkça zikredilmesi ve Hızır'ın (as) isminin zikredilmemesi üzerinden şöyle bir yorum yapılabilir: Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbuna bakıldığında hayatından kesitler veya kıssalar anlatılan kişi eğer nebî ise çoğunlukla onun ismi verilmektedir. Ama numûne-i imtisal teşkil etmesi bakımından kıssası anlatılan velî ve sâlih kulların ismi genellikle zikredilmemektedir. Meselâ makâlemize konu olan *ilm-i ledün sahibi* bu zâtın sıfatları verildiği hâlde ismi verilmediği gibi Belkıs'ın tahtını

<sup>122</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 94.

<sup>123</sup> “O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmıyla konuşmuş...” (el-Bakara, 2/ 253)

<sup>124</sup> Ebul Fidâ' İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yay.,1991), 10: 5057.

<sup>125</sup> Buhârî, “İlim”, 44.

Yemen'den Kudüs'e Hz. Süleyman'ın huzuruna göz açıp kapama süresinde getirmek gibi hakikaten büyük bir iş yapan ve *kitaptan bir ilmi olan*<sup>126</sup> zâtın da ismi verilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu üslûbundan yola çıkılarak Hızır'ın (as) nebî değil velî olduğu söylenebilir. Nebî tebliğe memur olduğu için halk tarafından bilinmesi ve tanınması zarûrîdir. Velî tebliğe memur olmadığı için –eğer irşad vazîfesi tevdi edilmemişse- halk tarafından tanınıp bilinmesi zarûrî değildir. Hz. Mûsâ nebî olduğu için ismi kıssada üç defa zikredilmiştir ama *rahmet ve ilm-i ledün sahibi kul Hızır* ise muhtemelen velî olduğu için ismi zikredilmemiştir.

c. Hızır (as) eğer vakt-i zamanında tebliğe memur nebî olmuşsa bile Hz. Mûsâ ile yolculuk yaparken nebîliği ön planda değildir. Hızır'ın (as) işleri üzerinden bir yorum yaparsak onun nebîliğine dâir bir işâret bulmamız zor gözükmektedir. Bu seyahat esnâsında o tebliğe memur değil eşya üzerinde tasarrufta bulunarak tedbire memurdur. Bu hüküm için Hızır'ın (as) Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan işlerine bakmak kâfîdir. O gördüğü münker ve menhiyâtı tebliğ ile düzeltmemiş fakat Allah'ın (cc) emri doğrultusunda hareket etmiş ve bazı tedbirler alarak değiştirmiştir. Meselâ Hz. Mûsâ'ya gösterdiği birinci olayda Hızır (as), gemileri gasbeden melike bu işin Allah'ın (cc) rızâsına muhâlif olduğuna dâir herhangi bir tebliğde bulunmamıştır. Eğer nebî olsaydı öncelikle melikin zorbalığını engellemek için gayret etmesi ve melike emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerde bulunup yaptığı işin kötü olduğunu söylemesi gerekirdi. Fakat o tebliğle hiç alakadar olmayıp tamamen işin tedbirine yönelmiştir. Miskinlerin gemisi üzerinde tasarrufta bulunarak gemiyi kusurlu hâle getirmiş ve böylece gâsıp

<sup>126</sup> en-Neml, 27/40.

melikin elinden gemiyi kurtarmıştır. “*Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı.*”<sup>127</sup> diyerek gemi üzerindeki tasarrufunun sebebini açıklamıştır.

İkinci olayda yani çocuğun ölümü olayında da Hızır'ın (as) tavrı aynı şekildedir. O çocuğun istikbâline nazar etmiş ve gelecekte ebeveynini tuğyana ve küfre sürükleyeceğini görmüştür. “*Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk!*”<sup>128</sup> Ama bunu yapmaması için çocuğa herhangi bir nasihatte ve tebliğde bulunmamıştır. “*Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin.*”<sup>129</sup> diye ölüm hükmünü icrâ etmiş ve çocuk ile ebeveyni hakkında, onların ebedî saâdetlerine yönelik tedbirini almıştır.

Üçüncü olayda da Hızır'ın (as) tavrı tebliğ dönük değildir. Kendilerini misafir etmeyen köy halkına herhangi bir tebliğde bulunmamıştır. Köy halkı bu iki garip yolcuğu misafir etmekten kaçındıkları gibi bir lokma yiyecek dahi vermemişlerdi. “*Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı.*”<sup>130</sup> O derece cimriydiler ve hamâkat içindeydiler. Hızır (as) bu halka, yaptıkları işin Allah'ın (cc) rızâsına muhâlif olduğunu ve beldelerine gelen misafirlere bu şekilde davranmamaları gerektiğini tebliğ etmemiştir. Hatta onların hatasını

<sup>127</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>128</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>129</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>130</sup> el-Kehf, 18/77.

düzeltilmekle hiç alakadar olmamış ve o beldede gördüğü yıkılmak üzere olan bir duvarı ücretsiz doğrultmuştur. “*Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir defineler vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarınsınlar.*”<sup>131</sup> diyerek duvar üzerindeki tasarrufunun sebebini Hz. Mûsâ'ya açıklamıştır. Böylece yetimlerin geleceği ile ilgili tedbir almıştır.

Hızır'ın (as) bütün bu davranış şekilleri incelendiğinde onun nebîliğinden bir eser görülmemektedir. Nebîlerin temel vazîfesi tebliğ yani emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerdir. Eğer o nebî olsaydı öncelikle üzerine vâcip olanı yapması yani tebliğde bulunması gerekirdi. Bu durumda tebliğe memur olmadığı için Hızır'ın (as) nebîliğinin üzerinde durmanın pek bir anlamı yoktur. Çünkü *nebe* yani haber kelimesinden türetilen nebîlik eğer ortada getirilecek bir haber veya mesaj yoksa en azından pratik olarak hükmünü kaybetmektedir.

### SONUÇ

Kehf Sûresi'nin 60. âyetinden 82. âyetine kadar toplam 23 âyette anlatılan Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası Kur'ân-ı Kerîm'deki en ilginç kıssaların başında gelmektedir. Bu kıssa başından sonuna kadar tam bir gizemler kıssası olarak nitelendirilebilir. Kıssada üç defa Hz. Mûsâ'nın ismi geçtiği için kıssanın kahramanlarından birinin o olduğu kesindir. Hz. Mûsâ'nın fetâsı muhtemelen Hz. Yûşâ, yolculuk yaptıkları kişi ise hadîs-i şerîfe göre Hızır'dır (as). Dolayısıyla kıssanın iki ana kahramanından biri ayân diğeri nihândır. Ayân olan Hz. Mûsâ, nihân olan Hızır'dır (as).

<sup>131</sup> el-Kehf, 18/82.

Kıssanın nihân olan kahramanı Hızır (as), âyetlerde *Kullarımızdan Bir Kul* lafzıyla târif edilmekte ve kendisine nezd-i ilâhîden *rahmet* ve *ilim* verildiği belirtilmektedir. Âlimlere göre Hızır (as), o zâtın ismi değil sıfatıdır. Hızır (as) kelimesi genellikle yeşile nispet edilse de kelimenin *huzur* ve *hâzır* mânâlarına geldiğini de unutmamak gerekir ki bu mânâlar da aslında Hızır (as) kimliğini daha iyi anlamada yardımcı olabilir.

Hızır'ın (as) kimliği ile alakalı yapılan tartışmaların ilki insan veya melek olma ihtimaliyle alakalıdır. Bazıları Kur'ân-ı Kerîm'de insan sûretinde gelen meleklerle alakalı kıssalar anlatıldığı için garip işler yapan Hızır'ın (as) da insan sûretinde gelen bir melek olabileceğini söylemektedir. Fakat bize göre Hızır'ın (as) melek değil de insan olması şu sebeplerden dolayı akla daha yatkındır:

Birincisi; peygamberlere insan sûretinden gelen melekler bir şekilde kimliklerini muhataplarına açık etmişler ve kendilerini tanıtmışlardır. Ama Hızır'ın (as) ayrılırken melek olduğunu hissettirecek bir sözü veya tavrı olmamış ve ayrıca hadîs-i şerîfte ondan melek olarak bahsedilmemiştir. İkincisi; Hz. Mûsâ ile Hızır'ın (as) arasındaki bağ *irşad* eksenli bir bağ olduğu için, kıssada rüşd taleb eden yani müsterşid rolündeki Hz. Mûsâ ile kendisinden rüşd taleb edilen yani mürşid rolündeki Hızır'ın (as) aynı cinsten olması sünnetullah gereğidir. Üçüncüsü; insan sûretinde gelen meleklerle alakalı anlatılan kıssalarda melekler insanların yaşadığı mekâna gelmişlerdir. Ama bu kıssada Hz. Mûsâ Hızır'ı (as) arayıp bulmuştur. Dördüncüsü; Hızır'ın (as) işlerini Hz. Mûsâ'ya îzah ederken “*İstedim, İstedik!*” şeklinde irâde beyân eden sîgalar kullanması melekten ziyâde insan olmasını gerekli kılmaktadır. Beşincisi; Hızır'a (as) amelîne mukâbil sonradan rahmet

verilmesi ve ilim öğretilmesi insan olması hakikatine daha uygundur. Altıncısı; yemek isteme fiilinin hem Hz. Mûsâ'ya hem de Hızır'a (as) nispet edilmesi Hızır'ın (as) beşerî yönüne işaret etmektedir.

Hızır'ın (as) kimliği ile alakalı diğer bir tartışma konusu ise nebî veya velî olmasıyla alakalıdır. Hızır (as), kıssada nebî değil velî rolündedir. Çünkü nebîlik tebliğ ile alakalı bir durumdur. Kıssada Hızır'ın (as) gemileri gasb eden melike; ebeveynini ileride küfre ve tuğyana sürükleyecek olan çocuğa ve misafiri ağırlamaktan kaçınan cimri köy halkına herhangi bir tebliğde bulunduğu görülmemektedir. Fakat onun gelecekte zuhûr edecek bazı olaylarla alakalı yani gemi sahibi yoksulların, çocuğun ve ebeveyninin ve yetimlerin geleceği ile alakalı tedbirler aldığı görülmektedir. O hâlde Hızır (as) için *halka tebliğe memur bir nebî'den ziyâde eşya üzerinde tasarrufta bulunan tedbîre memur bir velî* yargısına varmak mümkündür.

## BEYANNAME

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

## KAYNAKÇA

- Âsım, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. düz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Hakîkatin Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Said. *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. trc. Abdulvehhâb Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Birişik, Abdülhamit. “Rahmet”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 419, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. düz. Şaban Kurt. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce*. Düzenleyen Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. trc. Zekeriya Tüfekçioğlu ve Cafer Durmuş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

- Çelebi, İlyas. “Hızır”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 406-409, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1998.
- Davutoğlu, Ahmet. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979.
- Diyânet Portal. Son güncelleme 20 Kasım 2021. <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/>.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî. Kahire: Ezher Üniversitesi Yayınları, 1347/1928.
- Ertuğrul, Muzaffer. “Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2021.
- Gündoğdu, Rabia Karakoyun. “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”. *Tasavvuf* 31 (Ocak-Haziran 2013): 235-254.
- Halman, Hugh Talat. *İki Denizin Buluştuğu Yer*. trc. İsmail Aydın. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Havva, Said. *el-Esas fi't-Tefsîr*. trc. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. trc. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Kesîr, Ebu'l- Fidâ' İbn. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*. trc. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.



- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*. trc. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-“. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 8 (2016): 2496-2516.
- Okuyan, Mehmet. “Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004): 45-109.
- Özten, Ersan. “Hz. Mûsâ (as) ile Sâlih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlähî Mesajlar”. *Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17 (2018): 328-344.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Safi, Fahreddin Ali. *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008, 1315/1897, vr. 364.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. düz. Mehmet Karadeniz. 4 cilt, İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1995.
- Sivâsî, Şemseddin. *Nakdü'l-Hâtır*. Düzenleyen Recep Toparlı ve Arslan Durmuş. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Şahinler, Necmettin. *Hz. Mûsâ ile Yürüme*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1999.
- Uysal, Abdülbaki. “Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa'nın “el-Kavlü'd-dâl Alâ Hayâti'l-Hadır ve Vücûdi'l-Ebdâl” Adlı Eseri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (Güz 2018): 435-460.

Vehbi, Mehmed. *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1977.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1968.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud el-Harizmî. *el-Keşşâf*. trc. Muhammed Coşkun vdğr. 4 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-Münîr*. trc. Hamdi Arslan ve Ahmet Efe. İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2005.

## EXTENDED ABSTRACT

### THE IDENTITY OF KHIDR, THE COMPANION OF THE PROPHET MOSES

The subject of this article is Khidr, the companion of the prophet Moses. In the article, Hızır's identity are interpreted. While making these comments, only the verses of the Qur'an were taken as reference. The identity of Hızır, which has a mythological identity among the people, is excluded from the article. Much of the information about Khidr in the Qur'anic interpretations are not included in this article. Because it is not possible to prove this information. The name of this person, who was the companion of the Prophet Moses, is not mentioned in the Qur'an, but his attributes are described. But our Prophet describes him as Khidr.

There are stories about angels who come in human form in the Qur'an. For this reason, some say that Khidr, who does strange things,

is also an angel who comes in the form of a human being. However, in our opinion, it is more logical for Khidr to be a human, not an angel, for the following reasons: First; Angels who came to the prophets in human form introduced themselves somehow. But Khidr did not have a word or attitude that would make him feel like an angel when he left. In addition, he is mentioned as a human being, not as an angel in the hadith. Latter; The bond between the prophet Moses and Khidr is a bond based on guidance. For this reason, it is a sunnah of Allah that Moses, who seeks rushd, and Khidr, who is asked for rushd, are of the same genus. Third; In the stories told about angels who came in human form, angels came to the place where people lived. But in this story, Moses sought and found Khidr. Fourth; While Khidr explaining his words to the prophet Moses, "I wanted, we wanted!" He used verbs declaring will. This way of expression makes it necessary for him to be a human, not an angel. Fifth; It is more appropriate for Khidr to be given mercy and taught knowledge in return for his deeds, to the fact that he is a human being. Sixth; The fact that the act of asking for food is attributed to both Moses and Khidr indicates the human aspect of Khidr.

Khidr is in the role of a saint, not a prophet, in the Story. Because the prophethood is a situation related to the message. However, Khidr did not give any notification to the cruel king who usurped the ships, the child who would lead his parents to sin in the future, and the stingy city people who did not host the guests. However, it is seen that he took precautions regarding some future events. With the precaution of Khidr, the ship was saved from the

cruel king. The believing parents was saved from the cruelty of their cruel son. The merciless son was saved from the cruelty of his soul and the devil. The treasure of the orphans was saved from the plunder of the stingy people. In that case, it would be more logical to judge Khidr as “a saint in charge of taking precautions” rather than “a prophet in charge of preaching”.

# LARENDELİ ŞÂNÎ'NİN MANZUM AVÂMİL ADLI ESERİ

*Araştırma Makalesi*

İdris Söylemez\*

Makale Geliş: 15.11.2021

Makale Kabul: 15.12.2021

## Öz

İslâm dininin farklı dil ve kültüre mensup olan topluluklar arasında yayılmasıyla beraber Müslümanların İslam kaynaklarına ait dili öğrenmesi elzem olmuştur. Bu durumun farkında olan kimi âlimler, İslam inancını benimsedikleri ilk dönemden itibaren Arapçanın dil yapısına ve gramer esasına dair eserler ortaya koyarak alandaki boşluğu kapatmaya çalışmışlardır. Bu eserlerden bir tanesi, İslâm'ın V. yüzyılında yaşamış İran asıllı Arapça dil âlimlerinden olan Abdulkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078) Arapça öğretmek amacıyla kaleme aldığı el-Avâmilü'l-Mî'e adlı eseri, Arapçaya ait olan önemli gramer konularını özet bir şekilde ele almaktadır. İlk dönemden itibaren bu eser üzerine mensur veya manzum olarak Arapça, Farsça ve Türkçe başta olmak üzere farklı dillerde tercüme ve şerh tarzında çokça çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki VIII. asırda yaşamış olan Muhammed b. Hisâm Hirevî (737/1337) tarafından 30 beyit halinde kaleme alınmış manzum Farsça bir eser olan Avâmil'dir. Anadolu sahasında X. yüzyıldan itibaren başta mensur olmak üzere çokça çalışma yapılmıştır. Özellikle XIII. yüzyıldan itibaren İslâm dinine ait müktesebatı daha iyi

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD, Nevşehir, Türkiye, idrisssoylemez@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9798-4453.

Atıf için; Söylemez, İdris. "Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 333-376. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.03>

anlamak maksadıyla Arapça öğrenmek isteyenlere Arapçanın öğrenimini kolaylaştırmak için kaleme alınan mensur eserlerin yanı sıra manzum eserlerinde yazıldığını görmekteyiz. Birgivî (öl.981/1573) ile başlayan bu manzum geleneği sürdüren şairlerden biri de XVIII. yüzyıl şairlerinden olan Lârendeli Şânî'dir. Abdülkâhîr Cürçânî'nin el-Avâmilü'l-Mî'e adlı eseini muhtasar bir şekilde ve şiirin imkânlarıyla tercüme edilen bu eser, sade ve anlaşılır bir dil ile Şânî tarafından yazılmıştır. Söz konusu çalışmamızda literatür ile alakalı bazı bilgiler sunulmuştur. Şânî'ninamilleri ele alma biçimi ve bununla birlikte eserin biçim ve içerik açısından tanıtımı yapılmış ve eserin çevriyazımı ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Edebiyatı, Lârendeli Şânî, Cürçânî, Avâmil, Manzum.

### Abstract

#### Lârandali Shânî's Avâmilin Verse

With the spread of Islam among communities belonging to different languages and cultures, it has become essential for Muslims to learn the language of Islamic sources. Some scholars, who were aware of this situation, have tried to close the gap in the field by producing works on the language and grammar of Arabic since the first period of their conversion to Islam. One of these works is al-Avamilu'l-Mî'e, which was written by 'Abd al-Kâhîr al-Jurjânî (d. 471/1078), an Iranian-origin Arabic language scholar. Since the first period, a lot of work has been done on this work in prose or verse in the form of translation and commentary in different languages, especially Arabic, Persian and Turkish. The first of these works awâmil, written by Muhammad b. Hishâm Hirawî (d. 737/1337). It is composed in a Persian verse in 30 couplets. Since the 10th century in the Anatolian, many studies have been carried out, especially in prose, in the field where Turkish is spoken. Especially, studies on different subjects and forms carried out in the Anatolian field since the 19th century attract attention. One of the poets who continued this verse tradition, which started with Birgiwi (d.981/1573), was one of the poets of the 19th century, LârandaliShânî. This work was a

concise translation of Awamil-I Jurjaniby Shâni. I also examine the way in which Shanî deals with the awamil in it and introduce the work in terms of its form and content as well as present the work's transcription.

**Keywords:** Islamic Literature, Lârandali Shânî, Jurjani, Awamil, Verse.

## GİRİŞ

Ortadoğu halklarından olan Araplar, kadim ve güçlü bir devlet geleneğine sahip olmasalar da güçlü ve etkili bir kültür ve bir dile sahiptirler. İslâmiyet'ten önce de bölgenin önemli göçebe güçlerinden olup sözlü geleneğin esasları çerçevesinde kültürel değerlerini dilden dile aktararak gelmişlerdir.

İslâmiyet ve dolayısıyla kendi dillerinin ilk ve en etkili yazılı belgesi konumunda bulunan Kur'an-ı Kerim'le tanışmaları neticesinde 23 yıllık kısa bir zaman diliminde kendi bölgelerinde ve dünyada en önemli güç haline gelmişlerdir. İslâm'ın farklı bölgelere yayılması neticesinde, İslâm dininin temel referans kaynağı hüviyetine sahip olan Kur'an-ı Kerim ve onun açıklaması mahiyetindeki sünnetin ve onun yazılı olan hali hadislerin uzaktaki takipçiler nezdinde anlaşılır olması ve oluşabilecek sorunların behemehâl giderilmesi maksadıyla tefsir, hadis edebiyatı, belagat ve gramer alanlarında birbirinden kıymetli çalışmalar ortaya konmuştur. Ortaya konulan bu metinlerin temel malzemesini sağlayan en önemli öge halk tarafından konuşulan ve bilgi aktarımına aracılık eden dildir. Dilin kemiyet ve keyfiyet bakımından belli kurallara tabi olması, meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Aynı zaman diliminde bilginin aktarılması hususunda temel araç konumunda bulunan dil ile alakalı çalışmaları da gerekli kılacaktır.

İslâmiyet'ten önce dil ve dilin verileri ya da grameri hususunda herhangi bir sorunla karşılaşmayan Arap toplulukları İslamiyet'ten

sonraki dönemde farklı dil ve kültür havzasından gelip Müslüman olan kişiler için İslam dini hususunda serdedilen bilginin daha rahat bir şekilde açıklığa kavuşması maksadıyla başlangıçtan günümüze Arapça konuşmayan toplulukları konu ile ilgili olarak bilgilendirmek amacıyla Arap dilinin verileri ve kavramları konulu kimi eserlerin yazıldığını görmekteyiz. Bu amaçla ortaya konan çalışmalar hicri birinci asra kadar uzanmaktadır. Bu anlamda gramer konusuna yakın ilk çalışma Ebû'l-Esved ed-Du'elî (ö. 69/688). Tarafından Kur'an-ı Kerim'e ait olan kelimelerin sonlarının harekelendirilmesi<sup>1</sup> hususunda olmuştur. Bu amaçla yapılan ilk çalışmalar filolojik verileri esas alan değerleri önemser şekilde hazırlanmıştır. Belagat âlimleri, meseleyi dilin verileri çerçevesinde kelime bilgisi, etimoloji, sentaks ve belagat bağlamında ele alarak esasında konunun içeriğini vuzuha kavuşturmayı önemsemişlerdir. Bugün için edebiyatın temel esası olan metin anlatı esaslarının dışında daha iyi anlaşılabilmesi hususunda dil ve dil ile ortaya konulan anlatıların her biri dilbilimsel, gösterge bilim ve hermeneutik verileri çerçevesinde farklı mecralarda yeni bir tartışmanın konusu edilmişlerdir. Zira insanlar anlamak için anlatıya ve anlatım esasına fazlaca ihtiyaç duymaktadırlar. İletişimin temel konusu olan bu durum bugün için edebiyat ile felsefe veya diğer bilimler arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki kurulmasını zorunlu kılmıştır. Edebiyat metninin kurucu ögesi olan dil, etkileyen olduğu gibi etkilenen olarak da algılanmaktadır. Dil, edebî eserin kurucu ögesi olduğu gibi eski dönemden bugüne çeşitli çalışmaların da direkt konusu olabilmektedir. Bu sebepten yabancıların meseleyi daha iyi anlayabilmeleri için dilin

<sup>1</sup>Ahmet Turan Arslan, "Arap Gramerindeki İki Avamil Risalesi ve Bunların Mukayesesi", *İlam Araştırma Dergisi* 1, sy. 2 (1996): 162.



anlatım sistemi olan gramer konusunun daha iyi öğrenilsin ya da öğretilsin diye mensur veya manzum olarak nahiv, sarf veya sözlük konusunda bazı eserler ortaya konmuştur.

Dünyanın en önemli dil ailelerinden Sâmi dillerinden olan Arapça, her dilde olduğu gibi kendine has özellikleriyle bilinmektedir. Elbette bu özelliklerin başında irâb konusu gelmektedir.<sup>2</sup> Bir konuyu ya da durumu açıklamak veya açıklığa kavuşturmak anlamına gelen irâb nahiv terimi olarak da kelimenin cümle içerisindeki hareketini açıklamak anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Kelimeyi etkileyerek kelimeye şekil değişikliğine yol açan kelimeye âmil, bu durumdan etkilenen kelimeye de ma'mûl denir. Gramerciler bu konuyu 4 gruba ayırarak ele almışlardır: 1. Hem âmil hem ma'mûl olabilen kelimeler. 2. Âmil olduğu halde ma'mûl olamayan kelimeler. 3. Ma'mûl olabilen fakat âmil olamayan kelimeler. 4. Âmil de ma'mûl da olamayan kelimeler.<sup>4</sup>

Arapça gramerin temel konularından olan âmiller, 100 adet olup lâfzî ve manevî olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu konunun ilki olan lafzîâmiller: Semâi ve kıyâsî olarak iki gruba ayrılmaktadır. Bu iki gruptan ve lafzî âmillerden olan semâi âmiller 91 adet olup 13 bölüme

<sup>2</sup> Arslan, “Arap Gramerindeki İki “Avamil” Risalesi ve Bunların Mukayesesi”, 163.

<sup>3</sup> Daha geniş bir açıdan baktığımızda “irâb”; lügat bakımından ‘açıklamak, ortaya koymak, değiştirme, bir şeyin aslını ve koyma’ anlamlarına gelir. Terim olarak ise, kelimenin sonundaki harf ve hareke değişikliğiyle cümleyi tahlil etme sarf ve nahiv açılarından çözümlenir. “İrâb” anlamın açığa çıkması, birbirinden seçilmesi, karışıklığın önlenmesine yardımcı olur. Aynı zamanda cümledeki kelimelerin birbiriyle olan ilişkilerinin açıklanması ve bu ilişkilerin sonucu olarak kelimelerin sonlarında lâfzî ve mahalli olarak oluşan merfu, mansub, mecrur ve meczum durumlarının belirlenmesini sağlar. Cüneyt Eren, *İrâb*, (İstanbul: Cantaş Yay., 2013), 100-112.

<sup>4</sup> İsmail Durmuş, “*Avâmilü'l-mi'e*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 106-107.

ayrılmaktadır. Kıyâsî âmillere de yedi tanedir. Âmillerden diğeri yani maneve olanı da iki adettir.<sup>5</sup>

İlk dönemlerde misallerin detaylandırılarak anlatılıyor olması, meseleye ilgi duyanların bazı teferruatlar arasında boğulması durumunu beraberinde getirmiştir. Bu durumun farkında olan dönemin gramercileri önceki dönemlerde ortaya konmuş olan eserlerden daha farklı eserler yazmaya yönelmişlerdir.<sup>6</sup> Bir önceki dönemin eserlerinden farklı olarak daha muhtasar olan eserler ortaya konulmuştur. Bu dönemde yazılan eserlerin en dikkat çekenini ise şunlardır: Halef el-Ahmer ve el-Cermî (ö. 180/796 [?]) tarafından kaleme alınan *el-Mukaddime* adlı çalışmayla başlayan süreç bir sonraki yüzyılda Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed ez-Zeccâc (ö. 311/923). en-Nehhâs ve Ebû‘Alî el-Fârîsî’nin (ö.950/1544) *el-‘Avâmi’*’i ortaya konan eserlerle çalışmalar devam etmiştir.<sup>7</sup> Bu alanda en önemli çalışmaları ortaya koyan Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), el-Kisâi (ö. 189/805) ile Halil b. Ahmed’in İran asıllı öğrencisi Sibeveyh’in (ö. 179/796) bu tarz çalışmalarında Arapça âmillere yer vermişlerdir.<sup>8</sup> Avâmil konusunda ortaya konulmuş önemli çalışmalardan biri de V. yüzyılda yaşamış olan Abdülkâhir e-Cürcânî (ö.1078-79), tarafından kaleme alınmış olan *el Avâmilu’l-Mi’e*<sup>9</sup> isimli eserdir. Bu çalışmadan sonra özellikle Anadolu sahasında önemli bir şöhretin sahibi olan

<sup>5</sup> Tahsin Yurttaş, “Arap Dilinde İ‘râb-Anlam İlişkisi” (Yüksek Lisans tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2016), 66-69.

<sup>6</sup> Eren, *İ‘râb*, 100-112.

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Okur, “Muslihiddin Mustafa b. Şaban es-Sürûrî’nin Şerhu’l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği” (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011).

<sup>8</sup> Mohammad Shakib ve Asım Nejdet Gürkan, “Cürcani’nin “el-Avâmilu’l-Mi’e” adlı Eserinin Bir Farsça Manzum Tercümesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 42 (2019): 2011.

<sup>9</sup> Arslan, “Arap Gramerindeki İki “Avâmil” Risalesi ve Bunların Mukayesesi,” 162-163.

eserlerden biri de Balıkesirli İmam Birgivî'ye (ö.1573) ait olan *Avâmil* adlı eserdir.<sup>10</sup>

Toplumda yaşanan dinî ve kültürel değişimin beraberinde getirdiği kabuller ve reddiyeler çerçevesinde meydana gelen bu yeni toplumun âlim ve düşünürleri, İslami esasların daha rahat bir şekilde anlaşılması hususunda esas metinlerin yanı sıra daha önceleri kaleme alınmış olan metinlere şerhler ve taliklerle ilmi değeri geçmişten günümüze taşımışlardır. Bu eserlerle kadim gelenekte sözlü veriler çerçevesinde toplum nezdinde geçerli olan Arapça dil kuralları kayıt altına alınmıştır. Hem kadim geleneğin keşfi hem de İslâm dinin verilerinin bu gelenek çerçevesinde anlaşılır kılınmasına yönelik yazılan bu eserler<sup>11</sup>bu sebepten fazlasıyla önemlidir. Arap edebiyatı sahasında el-Cürçânî' tarafından kaleme alınmış *el-Avâmilü'l-Mi'e* adlı eser, Osmanlı coğrafyasında fazlasıyla dikkat çekmekte olup çokça nüshası veya farklı dillerde tercümelerine rastlamak mümkündür. Bu çalışmalardan biri de Larendeli Şânî tarafından ortaya konulan *Hazâ Manzûme-i 'Avâmil Mevlânâ Şânî* adlı eserdir.

Bu makalemizde ele alıp incelediğimiz *Hazâ Manzûme-i 'Avâmil Mevlânâ Şânî* adlı eser kaynaklarda XVI. yüzyılda yaşadığı ifade edilen Şânî mahlasını kullanan Larendeli Şânî'ye ait olan ve Arapça gramer konularından olan nahivin içerisinde bir başlık olan irâb konusunu ele alan ve konu ile ilgili verileri manzum şekilde ortaya

<sup>10</sup> Mücahit Küçükşarı, “Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm'un el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiye'si ve Birgivî'nin el-Avâmil'i Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59, sy.1 (2018): 221-250.

<sup>11</sup> Rifat Resul Sevinç, “Arapçada Manzum Gramerler, Özellikleri ve Öğrenime Etkisi,” *Ekev Akademi Dergisi* 20, sy. 66 (Bahar 2016): 593.

koyan bir çalışmadır. Eser el-Cürcânî'nin eserinin<sup>12</sup> manzum çevirisidir. Klasik edebiyat sahasında kaleme alınmış kıymetli eserlerdendir. Çalışma, eserin içerik ve biçim hakkındaki bilgilerin yanı sıra şairin hayatı hakkında bilgiler de içermektedir.

## 1. LÂRENDELİ ŞÂNÎ'İNİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Şairin asıl ismi bazı kaynaklarda Mehmed<sup>13</sup> kimi kaynaklarda da İbrahim<sup>14</sup> olarak zikredilmektedir. Eserlerinde Şânî mahlası<sup>15</sup> kullanmıştır. Bugünkü adı Karaman olan Lârende'de dünyaya gelen Şânî'nin doğum tarihi ile alakalı olarak kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. İlk eğitimini burada başlayıp nihayete erdiren şair, kaynaklarda geçen bilgilere göre II. Selim döneminde İstanbul'a gelmiştir.<sup>16</sup> Dönemin önemli âlimlerinden Hoca Ataullah Efendi'nin mülâzımı olmuştur. Mülâzımlık görevi dışında çeşitli medreselerde müderrislik görevinde bulunmuştur. Daha sonraları Rodos fetvahanesi, Şam müftülüğü görevlerine tayin edilen Şânî Efendi, akabinde ilk olarak Maraş kazasına daha sonra da Erzurum kadılığı görevine tayin edilmiştir. Şânî Efendi 1610 yılında son görev yeri olan Erzurum'da

<sup>12</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî 471 (1078/79) tarihinde Cürcan'da vefat etmiş olup hayatı hakkında fazla bir bilgi yer almamaktadır. İlmi eserlerinin yanı sıra dönemin büyük devlet adamlarına sunulmak üzere şiirler kaleme almıştır. Arapça grameri hususunda detaylı bir birikime sahip olan bu zat bu yönüyle de büyük dil bilgini diye tanınmıştır. Dilbilgisi ve belağat hususunda donanımlı biri olup alanın otoritelerindendir. Cürcânî'nin dilbilgisi ve belağat ile alakalı çok fazla sayıda eseri bulunmaktadır. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhirel-Cürcânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 247-248.

<sup>13</sup> Mehmet Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman, yay. haz. Nuri Akbayır, c.1 (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., 1996), 1567.

<sup>14</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. Yekta Saraç (Ankara: Tüba Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 250.

<sup>15</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 250.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Veli Kurmuş, "Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr" (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010), 7.

iken vefat etmiş olup buraya defnedilmiştir. Arapça ve Farsçayı bir eser yazacak kadar iyi bilen şair, İslami ilimler hususunda derin bir birikime sahip olup bu birikimler çerçevesinde önemli eserler ortaya koymuştur.<sup>17</sup>

Larendeli Şânî'nin en önemli eseri olan *Gülşen-i Efkâr* üzerinde önemli bir doktora çalışması ortaya koyan Cengiz Veli Kurmuş'un verdiği bilgilere göre, Lârendelî Şânî klasik dönemde eser ortaya koyan diğer şairlerde olduğu üzere genelin içerisinde özeli yazabilmek ya da diğer bir deyimle özgün bir eser ortaya koyma becerisine sahip bir şairdir.<sup>18</sup> Klasik dönem şairlerinde bulunan esasa ulaşma ya da bîkr-i mânâyı bulma isteği ile kendisinden önce yaşamış olan önemli şairlerin eserlerinin müstesnalığında önemli bir yere sahip olan sanatları kullanma becerisi veya şiirin tekdüzeliğini kırmak maksadıyla başvurulmuş geleneğinden fazlasıyla faydalanarak eserinde tek düzeliğe ve kuru bir üsluba düşmekten kaçındığını ifade etmektedir.<sup>19</sup> Burada var olan bilgilerden hareketle şairin, şiirin değerlerine sahip ve bu çerçevede önemli bir eser ortaya koyabilecek kadar temel değerleri; dil, vezin ve kafiye esaslarına sahip olduğu söylenebilir.

### 1.1. Eserleri

Lârendeli Şânî adına kütüphane kataloglarında var olan bilgiler ile onunla ilgili yapılan çalışmalarda beşi Arapça, ikisi Türkçe olmak üzere yedi eser kaleme aldığı görülmektedir.

#### 1.1.1. Arapça Eserleri

Lârendeli Şânî'nin Arapça eserleri; Allah'ın isimleri ve mertebelerini konu edinen *Miratü's-Safa*, mülemma bir na't konulu

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurmuş, "Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr", 8.

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurmuş, "Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr", 8.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurmuş, "Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr", 16.

*Zeriatü'l-Ebrâr*, Arap edebiyatı konulu *İfsah*, yer ve gökyüzü konularını içeren *Risâle*, fıkıh konulu *e'l-Ucâle*'dir.<sup>20</sup>

### 1.1.2. Türkçe Eserleri

#### 1.1.2.1. Gülşen-i Efkâr:

Şair tarafından özgün bir çalışma olarak nitelendirilen bu eser, tarikat ehlinin irşadı maksadıyla kaleme alınmıştır. III. Murat zamanında kaleme alınan bu eser, tıpkı daha önce mesnevi sahasında yazılmış olan şah eserlerden biri olan Mevlana'nın *Mesnevî-i Ma'nevi*'si gibi dinî ve tasavvufî bir eserdir. Eser alegorik olup anlatılan konunun daha etkili bir şekilde dile getirilmesi amacıyla ayetlerden, hadislerden ve bazı hikâyelerden faydalanılarak oluşturulmuştur. Mesnevî nazım şekli, *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* vezni ile yazılmış olan bu eser, 1730 beyitten meydana gelmektedir.<sup>21</sup>

#### 1.1.2.2. Manzûme-i Avâmil:

Üç nüshası tespit edilmiş olan ve çalışmamızın esasını teşkil eden bu eser, sonraki bölümde kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

## 2. LÂRENDELİ ŞÂNÎ'İNİN MANZÛME-İ AVÂMİL ESERİNİN TANITIMI

### 2.1. Eserin Adı

Eserin serlevhasında *Hazâ Manzûme-i 'Avâmil Mevlânâ Şânî* ismi yer almaktadır. Bununla beraber eserin son kısmında türü ya da içeriğinden hareketle bir manzum avâmil olduğunu şair şu şekilde ifade etmektedir:

*Bu 'avâmil'adedîn'âkıl olan*

*Dâyimâ hâfız olur kâmil olan*

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurmuş, "LârendeliŞânî Gülşen-i Efkâr", 16.

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurmuş, "Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr", 16.

Eserin baş kısmında yer alan sebab-i telif kısmında şair, söz konusu bu eserin Arapçada yazılmış el-Cürcânî'nin meşhur eseri olan avâmilin çevirisi olduğunu şöyle dile getirmektedir:

*Şeyh Cürcânî ki 'Abde'l-ķāhir*  
*Fađlile gün gibi oldu bāhir*  
*İtdi bir metn-i metīnte 'lif*  
*'İlm-i naħv içre güzide tasnif*

Lârendeli Şânî'nin bu eserinin dili adeta bir ilim aleti olarak ele alan ve dil ile ilme ulaşmayı amaç edinen bir eserdir. Bu eser, öteden beri bu sahada yazılmış çalışmalardandır. Genel itibariyle mensur olan bu tarz eserler, özellikle Osmanlı sahasında manzum olarak tercüme ya da telif olarak yazılmış ve ilim ehlinin faydasına sunulmuş, edebî değeri nispeten daha az olmakla beraber öğretici yönü ağır basmaktadır. Dönemin âlimleri bu alanla ilgili şerh, ta'lik babında oldukça fazla sayıda eser ortaya koymuşlardır.

## 2.2. Sebeb-i Telif

Edebî değerden ziyade öğretici amaçla yazılmış olan eserlerin genel itibariyle sebab-i telifi, faydayı gözetmek bunun yanı sıra Allah rızasını kazanmak ve dolayısıyla okuyucuların duasını alarak bu dünyada ve ahirette iyi bir makam elde etmektir. İlm-i alet olarak görülen gramer konusu dilin en önemli boyutunu oluşturur. Bu durumda esas ilme ulaşmak için bilinmesi gereken temel esas gramer ve dilin diğer bileşenleridir:

*Oldurur cümle esāsı 'ilmīñ*  
*Ya'ni bünyād ü bināsı 'ilmīñ*  
*Ola her kimki 'ulūma tālīb*  
*Anı hıfz eylemek oldıvācib*

*Her kim eyler anı iz'āna hucūm*  
*Fetholur aña nice dürlü 'ulūm*  
*'Āmiliñ bilmeñe t̄alib yüzini*  
*Görmez şāhir' ilmiñ yüzini*

Arapçada mensur olarak yazılan ve sahanın en önemli eserlerinden olup on yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan bu eser, anlaşılması zor olduğundan onu nazma aktarmanın da pek kolay olmadığını ifade eder:

*Her biri şanki ğazāl-ı vahşi*  
*Dām-ı nazma anı çekdim yahşi*  
*Saña me 'nūs ola tab'-ı pāke*  
*Gele her dem dā 'ire-i idrāke*

İlgili metnin son kısmındaki hatimede ise şair, bu eserin ilim ehli için önemli olduğunu dile getirir:

*Rāğīb-i 'ilmi aña kıl t̄aleb*  
*Anı hıfz itmek olsun rāğīb*  
*Turduğunca bu basit ğubrā*  
*Cümle hıfz ide bir bir dānā*

### 2.3. Eserin Yazılış Tarihi

Larendeli Şânî'nin Arapça gramer konusunda yazılmış olan bu manzum eserin, Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 406/2 numarada yer alan bu yazmanın hatime kısmında yer alan bilgilere göre 980/1572-1573'te yazılmıştır.

*Oldı toköz yüz seksān yıl*  
*Ya'ni tārīh bu nazmıñ ey dil*



Aynı eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Aşir Efendi 444/1 numaralı nüshanın hatime kısmında yer alan beyitte ve 987/1579-1580' tarihinde kaleme alındığı ifade edilir.

*Oldı toköz yüz seksân yıl*

*Ya'ni târih-i bu nazmıñ ey dil*

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2573 nüshanın sonunda yer alan ferağ kaydında ifade edildiği üzere 987/1579-1580' tarihinde kaleme alınmıştır. “*Ƙad veƙa'a el-ferâğ min hazîhi'l-kitâb min şuhûr-i şehri cemâziyel evvel mine'l-yevm fi yevm-i duşenbe fi vaqt-i duhâ sene seb'a u semânine ve tis'une (987/1579-80)*”.

#### 2.4. Eserin Biçim ve Muhteva İncelemesi

Eser mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Eser klasik edebiyat sahamızda fazlasıyla kullanım alanı bulmuş *fe'ilâtün* ((fâ'ilâtün) / fe'ilâtün/ fe'ilün (fâ'lün) kalıbı ile yazılmıştır.

Eser, tercüme olup, edebî değer itibariyle dönemin tezkirecilerinin dikkatini fazlaca çekmemiştir. Zira onların eserin sanat değerinden ziyade faydayı esas aldığı söylenebilir.

Öğretici esaslar çerçevesinde meydana getirilen eser, faydayı temel olarak kabul ettiğinden sade ve anlaşılır bir dil ile yazılmıştır. Kelimelerin kahir ekseriyeti Türkçe kelimelerden müteşekkil olan eserde, kimi aruz problemlerinin yanı sıra kafiye hataları da söz konusudur. Bu durumu şairin diğer eseri olan *Gülşen-i Efkâr'*ıyla kıyasladığımızda eserin edebî değer açısından sanat eseri hüviyetinden uzak olduğu görülmektedir. Bu durumun eserin öğretici bir hüviyete sahip olmasına bağlamak mümkündür. Zira öğreticilik esası

çerçevesinde eser ortaya koyan kimi şairler de sanatı ikinci planda tutmaktadırlar.

Lârendeli Şânî'nin *Avâmîl'i*, Cürcânî'nin *el-Avâmilü'l-Mî'e* adlı eserinin manzum çevirisidir. Kütüphanelerde elde edilen nüshalar neticesinde ortaya konan tenkitli metne göre eser, 155 beyitten meydana gelmektedir. Orijinal metnin değeri çerçevesinde meydana getirilmiş olan bu eser, orijinal metinde olduğu üzere âmil ile başlamakta 100 adet olduğu dile getirilmektedir.

*Şeyh-ı fazıl didi 'âmil cümle*

*Yüz 'aded oldı mükemmel diñle*

Arapçanın temel konusu olan ve bu duruma göre kelimeler cümle içerisinde yapılan çekime bağlı olarak oluşan unsurlara “amil dendiği gibi çoğulu da avâmildir.<sup>22</sup>Söz konusu bu âmiller manevî ve lafzî olarak iki kısma ayrılmaktadır:

*İki kısım oldı bu yüz 'âmil*

*Ma'nevi birisi lafz-ı 'âmil*

*Avâmîl* adlı eserin temelini oluşturan Arapça gramerin en temel konularından olan lafzîâmilleri 2 başlık altında ele almaktadır. incelediğilafzîâmillerin ilki semâî ikincisikiyâsîdir:

*Birine dindi semâ'yye revân*

*Birine dağı kıyâsiyye hemân*

Semâîâmiller 91 adettir. Bu âmiller ise 13 kısım halinde ele alınmıştır:

*Hem semâ'yye toğsan bir olur*

*Žabı iden anı 'ilme mâhir olur*

<sup>22</sup> Durmuş, “Avâmîlü'l-Mie”, 106-107.

**Birinci kısım:** 13 tane olan semâîâmiller, başına eklendiği ismin son harfin harekesini kesre olarak okutan yani ismi cer eden on yedi harftir: Bu sebepten bu harflere“harf-i cer” ve“harf-i izafet” denilmektedir. Bunlar; ب ( bâ ), ت ( tâ ), ك ( kâf ), ل ( lââm ), و ( vâv ), ح ( hâşâ ), ع ( ‘adâ ), خ ( helâ ), م ( mûz ), ن ( munz ), ر ( rubb ), ذ ( men ), ف ( fi ), ع ( ‘an ), ا ( ‘alâ ), ح ( hatâ ), ا ( ilâ )

*Nev‘-i şānī’i daḥī gel diñle*

*Altı ḥarf oldu müşâbih fi‘le*

**İkinci kısım:** Bu âmiller ismi nasb ve haberini ref’ ederler. Bunlar 6 adettir: ان ( enne ), ان ( inne ), ان ( kânne ), ان ( lakinne ), ان ( leyte ), ان ( le’alle ) .

*Nev‘-i şāliḥ daḥī bil mā ile lā*

*Leyley’e oldu müşâbih dime lā*

**Üçüncü kısım:** Bu âmiller de ikinci kısımda olan âmillerde olduğu gibi, ismi nasb ve haberini ref’ ederler. Bu âmiller amelde لیس ye benzeyen م ( mā ), لا ( lā )nın zıddıdır.

*Nev‘-i rabi‘ yedi ḥarf oldu revān*

*Naşb ider ismini ancak ey cān*

**Dördüncü kısım:** İsmi nasb eden bu âmiller 7 harften meydana gelmektedir: ا ( ey ), ا ( eyā ), ا ( elā ), ا ( heyā ), ا ( elhemzetu ), ا ( elma‘iyetu ), ا ( elvāv ), ا ( yā )

*Nev‘-i ḥamis ‘aded-i ḥarf çehār*

*Bāb-ı fi‘l-i muzāri‘ dir o çār*

**Beşinci kısım:** Muzari fiilin mansub olarak okunmasını sağlayan bu edatlar 4 adettir: ان ( enn) , لن ( len) , كي ( key) , انن ( izen) .

*Lem lemā inn ve lā'dır daḥı lām*

*Beş ḥurūf oldı bilin anı müdām*

**Altıncı kısım:** Fiil-i müzariyicezm eyleyen edatlar 5ş tanedir: لم (lemm) , لم (lemā) , ان (inn) , لالاناهية (lāennāhiyyetu) , لاملامر (lāmailāemr) .

*Nev'-i sābi' daḥı toḫuz esmā*

*Ma'nāsı her birinin şart-ı cezā*

**Yedinci kısım:** Fiil-i müzariyicezm eyleyen bu edatlar 9 adettir: من (men) , م (mā) , مهم (mühemā) , اي (ey) , حيشم (haysemā) , ازم (izmā) , متی (metā) , اينم (innemā) , انني (inni) .

*Nev'-i şāmin nedir ey cān diñle*

*Dört isimdir anı iz'ān eyle*

**Sekizinci kısım:** Nekre olan isimleri nasb eden amillerin adeti4'tür.: Burada nekre olan isimler her yerde temyiz olur: عشر (aşere) , كم (kemm) , كايين (keeyyin) , كذا (kezā) ,

*Nev'-i tāsi' toḫuz esmā-ı ef'āl*

*Naşb ider altısı anın fi'l-ḥāl*

**Dokuzuncu kısım:** İsim fiil olan bu âmillerin 6'sı ismi nasb eder iken 3'üde ismi ref'ider. Bunların toplam adeti dokuzdur: دنك (dunek) , به (bele) , ايك (aleyk) , هيهل (heyehel) , ه (hā) , روييد (rûveyyid) .

*Nev'-i aşir daḥı on üç ef'āl*

*Zabṭ iden anı olur ehl-i kemâl*

**Onuncu kısım:** İsmi ref' iden haberi nasb eden 13adet nakıs fiildir. *أضحى*, *امسى* (emsā), *اصبح* (asbah), *صار* (sāre), *كان* (kāne) fiildir. *انفك* (māfēti'i), *مادم* (mādām), *بات* (bāt), *ظل* (zall), *انفك* (māenfek), *مازال* (māzāle), *مابرح* (māberiha), *ليسى* (leyse).

*On birinci tediübü'n-nev' in*

*Sa'na takrîr ideyin tutar sem' in*

**Onbirinci kısım:** İşleyişte nakıs filler gibi olan bu âmiller yaklaşma fiilleri olup 4 adettir: *كرب*, *اوشك* (evşekke), *عسى* ('asā), *كاد* (kāde), *كاد* (kerube).

*On ikincisinin envā' in bil*

*Fi'l-i medh ü dağı zemdir 'āqıl*

**On ikinci kısım:** Her iki ismi mansub iden ve aynı zamanda şek ve yakın bildiren filler olup 7 adettir: *رايت* (ra'eytu), *وجدت* (vecedtu), *خلت* ('alimtu), *حسبت* (hisibtu), *زعت* (za'amtu), *ظننت* (zanenttu), *هلت* (hiltu).

*On üçüncüsü dağı ey maḥbūb*

*Adına didiler ef' āl-i ḳulūb*

**On üçüncü kısım:** Medih ve zem fiilleri olup, cins isimleri ref' eder. Bunlar 4 adettir: *جبا* (sā'e), *بنس* (bi'si), *نعم* (ni'me), *جبا* (cebezā).

*Hem ḳiyāsiye yedi 'āmildir*

*İsm-i fā'il biri mef' ūldır*

Yedi adet olan kıyâsîâmiller şunlardır: 1. Masdar 2. İsm-i meful, 3. İsm-i fâ'il, 4. Sıfat-ı müşebbehe, 5. Fiil, 6. Temyizi nasbi'den belirsiz isim/mümeyez, 7. Uzâf.

### 3. ŞÂNÎ'NİN ESERİNDE TAKİP ETTİĞİ METOD

#### 3.1. Mukaddimeye yer vermesi

Şair, eserini kurarken klasik edebiyat sahasında meydana getirilen eserlerde olduğu üzere manzum bir mukaddime ile esere başlamaktadır. Şair, bu kısa mukaddimedeki eserinin yazılış nedenini ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserinin tercümesi olduğunu ifade etmektedir. Burada bu zattan ve onun ortaya koymuş olduğu eserden övgü ile bahsetmektedir. Eser edebî özelliğinden ziyade öğretici özelliği ile ön plana çıkmaktadır. Ve hiç kimseye ithaf edilmiş değildir. Şair bu kabil eserle, nam ve şan kazanmaktan ziyade bağışlanmayı ve hayır dua almayı önemsemektedir. Abulkâhir el-Cürçânî'nin *el-Avâmilü'l-Mi'e* nin manzum tercümesi olan bu eser de şair, Cürçânî'nin eserine ve üslubuna bağlı kalmıştır. Eserin bazı yerlerinde de sadece özetle yetinmiştir. Eserini 137 beyitte 100 âmili sığdırmıştır. Semai âmilleri anlatmak ile işe başlayan şair konuyu tek bir beyitte, bazısında bölümlerin adını zikrederken kiminde ise sadece âmilleri ele alarak geri kalan beyitlerde de konuyu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Âmillerin kullanımı ile alakalı örneklere ise yer verilmemiştir.

#### 4. YAZMA NÜSHANIN TAVSİFİ

Yapılan kütüphane çalışmalarında Lârendeli Şânî'ye ait olan *Manzûme-i 'avâmil* adlı eserin üç nüshası tespit edilmiştir:

##### 1. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 406/2 (A)

Eser, 06 Mil Yz A 406/21 numarada *Manzûme-i Avâmîl* olarak Şânî adına kayıtlıdır. Bu nüshada eser, Gülşen-i Tevhîd ve Kasîde-i Nesâyah-i Padişah ile birlikte bir mecmuanın (17b-22a) varakları arasında yer alıp beş varaktan meydana gelmektedir. Meşin bir cilt ile

ciltlenen mecmuanın içerisindeki üç eserden birisi olup söz konusu eser nesih hattı ile üç hilal filigranlı kâğıda onbeş satır olarak yazılmıştır. Eserde bölüm başlıkları belirtilmemiştir. Eserin serlevhasında da eserin ismi ile alakalı olarak herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Yine eser, toplamda 137 beyitten meydana gelmektedir. Eser bütün olarak oluşturulmuş ilk beyitten 21'inci beyite kadar sebab-i telif olan kısım iken 23. beyitten 129. beyit de dâhil 106 beyit boyunca Arapça âmilleri konu edinmiştir ve şair geri kalan 14 beyitte de dua ve temennileri dile getirmektedir. Eserin mukaddime bölümü diğer nüshalardan farklı olup sonunda yazılış tarihi olarak (980/1572/1573) kaydedilmiştir.

## 2. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Aşir Efendi 444/1 (B)

Aşirefendi444/1 numarada “Risâle-i Manzûme-i ‘Avâmil” başlığıyla Şânî adına kayıtlı olup 1b-5b varakları arasında yer alıp beş varaktan meydana gelmektedir. Meşin bir cilt ile kaplı olan mecmuanın içerisinde yer alan eser, nesih yazı ile aharlı kâğıda yazılmıştır. Eserin ser levhasında ismi ve bölüm başlıkları bulunmakta olup kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Esas kısım ise siyah mürekkep ile yazılmış olup her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Eser toplamda 133 beyitten meydana gelmektedir. Eserin sonunda yazılış tarihi olarak 987/1579-1580 zikredilmiştir.

## 3. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2573 (C)

Şehit Ali Paşa 2573 numarada *Hazâ Manzûme-i ‘Avâmil Mevlânâ Şânî* olarak kayıtlı olan bu eserin ser levhasında eserin adı tam olarak şu şekilde zikredilmiştir: *Hazâ Manzûme-i ‘Avâmil Mevlânâ Şânî Raḥimellâhu Te‘âlâ*. Bu nüsha, bir mecmuanın baş kısmında yer

alıp toplamda 7 varaktan meydana gelmektedir. Eser mecmuanın 1b-7a varakları arasında bulunmaktadır. Eserin adı ve bölüm başlıkları, konunun içeriğine uygun olarak kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin her sayfasında on üç satır yer almaktadır. Eser toplamda 137 beyitten meydana gelmektedir. Metnin oluşturulmasında esas aldığımız bu üç nüshadan (C) nüshasının sonunda yer alan ferağ kaydında yer alan şu ifadeler “*ketebehu el-faķırşānī*” ifadesi ile birlikte, “*ķadveķa‘a el ferāĝ minha zihī’l-kitāb min şuhūr-i şehr-i cemāzıyel evvel minel. ....fī yevm-i duşenbe fī vaķt-i duķā sene seb‘a u şemānine ve tis‘une* (987/1579-80) ve beyit sayısından dolayı çalışmamızı bu nüsha üzerine inşa ettik.

Çalışmamıza konu edindiğimiz bu eseri yukarıda haklarında bilgilerini verdiğimiz üç nüshadan hareketle meydana getirdik. Tenkitli metin oluştururken eseri transkripsiyonlu olarak yazdık.



## 5. METİN

Hazā Manzūme-i 'Avāmil Mevlānā Şānī Raḥimellāhu't-  
Te'ālā<sup>23</sup>

**Bismillāhirraḥmānirraḥīm**

*Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün*

1. Besmeleyle idelim nazma şurū'  
Ki zühür eyleye bir nice furū'
2. Zıkr-i Haḫ ile ola fetḫ-i kelām  
Ol iş elbette olur ḫayr-encām
3. İdelim Tañrı te'ālāya şenā  
Yoğ iken 'ālemi itdi İḫyā
4. Mefḫar-i 'āleme olsun şalāt  
Teşnegāne odurur āb-ı ḫayāt
5. Daḫı aşḫābına āline selām  
Muttaşıl vird-i zebān ola müdām
6. Ümmeti olduğumuz fi'l-berekāt  
Ki o me'zūn-ı şefi'-i 'araşāt
7. Umaruz kim ümmetim diye resūl  
Baḫmayup cürmümüze ide ḫabūl
8. Rūz-ı maḫşerde odur bī-pervā  
Pāk ü pākize ü maḫbūl-ı Ḥudā

<sup>23</sup> Risāle-i Manzūme-i 'Avāmil A ve B Nüşhalarında ise başlık bulunmamaktadır.

9. Ne şefâ' at ki ide ol āgāh  
Aña ihsān idicidir Allāh
10. Şānın adidi anuñ ized-i pāk  
Seniñ için yaradıldı eflāk
11. Bunda nuṭṭ oldı tamām ey Şānī  
Göre haḫḫun nicedür ihsānı
12. Dileğim sen de budur yā Fettāḥ  
Dilimi eyle o gence miftāh
13. Nazmile eyleyeyim neşri beyān  
Tā ola ṭāleb-i ' ilme āsān
14. Ḥamdaña kim virir insāna' ulūm  
Ḳalbini rüşen ider hem nucūm<sup>24</sup>
15. Akıdır ḳalbine inüp faḍıl  
Anda tā bende ḳılur mihr-i ' aḳıl
16. Ḳalbini genc-i me' āni eyler  
Dilini ḳıfl-ı mebāni eyler
17. ' İlim ile verdi şeref insāna  
Eyledi lāyıḳ anı ihsāna
18. Eyledi baḫr-ı ' iliminsānı  
Güher-i faḍliñidirdirkānı

---

<sup>24</sup> Nucūm A; hem çü nūr B

19. Server-i şâh-ı rusul hürmetine  
 ‘ Ālim itdi bizi bu hikmetine
20. Oldurur şehir-i ‘ ulūm ü efdāl  
 Cevher-i kân-ı celāl ü iclāl
21. Āl ü aşhâbına yüz biñ ta‘ zîm  
 Dağı ahhâbına yüz biñ tekrîm

### Münâcât

22. Yâ ilâhî bize ihsân eyle  
 Kerem [ü] fađli ferāvân eyle
23. Genc-i ‘ ilmi baña aç yâ fetâh  
 Dilimi eyle o gence miftâh
24. Eyleyeyim nice me‘ âni ‘-i beyân  
 Tâ ola t̄alib-i ‘ ilme āsân<sup>25</sup>

### Sebeb-i Nazm

25. Şeyh Cürcâni ki ‘ Abdü'l-Ķâhir  
 Fađlile gün gibi oldur bâhir
26. İtdi bir metn-i metîni te ‘lîf  
 ‘ İlm-i nahv içre güzîde taşnîf
27. Anda itdi yüz ‘ avâmîl terkîb  
 Kıldı her birine ma‘ nî-i tertîb<sup>26</sup>

<sup>25</sup> 22, 23, 24. beyitler B nüshasında bulunmaktadır.

<sup>26</sup> Bu beyit A Nüshasında bulunmamaktadır.

28. İtdi ol muhtaşar için ihrâc  
 ‘Ulemâ zümresi aña muhtâc
29. Oldı mişbâh-ı mebânî o kitâb  
 Dağı miftâh-ı me‘ânî o kitâb
30. Oldurur cümle esâsı ‘ilmiñ  
 Ya‘ni bünyâd ü binâsı‘ilmiñ
31. Ola her kim ki ‘ulûma t̄alib  
 Anı hıfz eylemek oldı vâcib
32. Her kim eyler anı iz‘âna hucûm  
 Fetğ olur aña nice dürlü ‘ulûm
33. ‘Âmiliñ bilmese t̄alib yüzini  
 Göremez şâhid ‘ilmiñ yüzini
34. Her biri şanki ğazâl-ı vahşî  
 Dâm-ı nazma anı çekdim yahşî
35. Tâ ki me’nûs ola tab‘-ı pâke  
 Gele her dâ’im o cân firâke<sup>27</sup>

### **Ağâz-ı Nazm-ı Kitâb**

36. Şeyh-i fâdıl didi ‘âmil cümle  
 Yüz ‘aded oldı‘avâmil cümle<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Gele her dâ’im o cân firâke: Gele her dem dâ’ire-i idrâke A: Gele her dâyre-i idrâke

<sup>28</sup> ‘Avâmil cümle: Mükemmel diñle A/B

37. İki kısım oldu bu yüz 'âmil bil<sup>29</sup>  
Ma'nevî birisi lafzî'âmil
38. 'Âmil-i lafzî olup iki kısım  
Kodılar her birine anıñ isim<sup>30</sup>
39. Birine dindi semâ' iyye revân  
Birine dağı kıyâsiyye hemân
40. Hem semâ' iyye ki toğsan bir olur  
Zabı iden 'ilmle anı mâhir olur
41. Bil kıyâsiyye yedi 'âmildir  
Hıfz iden her birini kâmidir
42. Ma'nevî dağı ikidir ancak  
Bilmesi lâzım olupdur muṭlaḡ
- Der Beyân-ı Envâ'-ı Semâ' iyye<sup>31</sup>
43. Dağı ol cümle *semâ' iyye* revân  
Hem on üç nev'e kısım oldu hemân
- Nev' -i Evvel<sup>32</sup>**
44. *Harf-i cerr* oldu bu nev' -i evvel  
Cerri ism eylemek<sup>33</sup> oldu aña' amel<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Bil: Bil A/B nüshasında yok

<sup>30</sup> Kodılar her birine anıñ isim: Kodılar anıñ her birine isim A/B.

<sup>31</sup> Başlık eksik A/B.

<sup>32</sup> Başlık eksik A/B

<sup>33</sup> Eylemek: İtmek A

<sup>34</sup> Mısra hece fazlalığından dolayı vezne uymamaktadır.

45. On yedidir ‘ adedi *ḥarf-i cerrīn*

Anı *ḥıfẓa*<sup>35</sup> varise *neẓrīn*<sup>36</sup>

46. Biri *bā* birisi *min* biri *ilā*

Biri *fī* birisi *lām* biri ‘ *alā*

47. *Rubbe* ü ‘ *an* birisi *anın kāf*

Biri *munẓ* u biri *muẓ* ey dil-i şāf

48. Biri *ḥātta* biri *vāv* birisi<sup>37</sup> *tā*

Biri *ḥāṣā* ü ‘ *adā* biri *ḥalā*

### Der Beyān-ı Me‘āni-i Ḥurūf-ı Cārre<sup>38</sup>

49. Var durur nice me‘āni *bā* da

Ḥıfẓ iden ‘ālim olur dünyada

50. Biri *işāḳ* ü *muşāḥibe* biri

Biri *ẓarfīye muḳāyele* biri

51. *İsti‘ānet* birisi *ta‘dīye* dir

Biri *zāyid* birisi *tefdīyedir*

52. Daḥı *min* de nice vardır ma‘nā

Hep beyān eyledi bir bir *dānā*

53. Biri *tab‘īz* ü birisi *tebyīn*

İbtidā *zāyid* ü *ẓarfīyye* hemīn<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Anı *ḥıfẓa*...: Anı *ḥıfẓ* eyle A/B

<sup>36</sup> Mısra hece eksikliğinden dolayı vezne uymamaktadır.

<sup>37</sup> Birisi: Biri A/B

<sup>38</sup> A Nüshasında yer almamaktadır.

<sup>39</sup> Hemīn: biri B

54. Var *ilā* da iki ma<sup>ç</sup> nā-yı şerîf  
İntiha ü ma<sup>ç</sup> e ma<sup>ç</sup> nāsı laṭîf
55. *Fî* için var durur iki ma<sup>ç</sup> nā  
Biri zarf ü biri ma<sup>ç</sup> nā-yı<sup>ç</sup> alā
56. *Lām* için var nice ma<sup>ç</sup> nā-yı cemîl  
Biri *temlik* ü birisi *ta<sup>ç</sup> lîl*
57. Birisi *zāyid* ü biri *taḥşîş*<sup>40</sup>  
Biri ma<sup>ç</sup> nāyı<sup>ç</sup> an oldu *tenşîş*
58. Ma<sup>ç</sup> nîsi *rubbe* niñ oldu taḳlîl  
İḳtizā itdi velî şadr-ı celîl
59. Oldı ma<sup>ç</sup> nā-yı *alā isti<sup>ç</sup> lā*  
*Bu<sup>ç</sup> d* için oldu daḥı *an cānā*<sup>41</sup>
60. Kāf için var iki ma<sup>ç</sup> nā-yı<sup>ç</sup> anîḳ  
Biri zāyid biri teşbîh-i ḥaḳîḳ
61. İbtidā ma<sup>ç</sup> nîsi var *müzz* de revān  
*Münz* de daḥı anîñ gibi hemān
62. Daḥı ma<sup>ç</sup> nā ikidir *ḥattâ'ya*  
Bil anı tā iresin *a<sup>ç</sup> lā* ya
63. *Ma<sup>ç</sup>* ma<sup>ç</sup> nāsı birisi *ekser*  
İntihādur birisi aña ḥaber

<sup>40</sup> Birisi zāyid ü biri taḥşîş : Birisi zāyid ü birisi taḥşîş B

<sup>41</sup> *Āncāyā* : *āndarecā* A

64. *Vāv ü tān* ın dağı *bā* niñ her dem 42

Bir durur ma' nileri ya' ni *kašem*

65. Oldı ma' nā-yı *halā* ü *haşā*

Dağı ma' nā-yı ' *adā* istişnā

### Nev' -i Şānī

66. Nev' -i şānī' i dağı gel diñle

Altı ħarf oldı müşābih fi' le

67. Her biri *naşb* ider ismin ey ħān

Ĥaberin dağı ider ref' -i revān <sup>43</sup>

68. *İnne keenne* ile *enne* durur

*Leyte le' alle* ve *lākinne* durur

69. *İnne* vü *enneni* eyle taşdıķ

Oldı ma' nileri<sup>44</sup> lābed taĥķiķ <sup>45</sup>

70. Eyledim<sup>46</sup> tālīb-i ' ilme tenbīh

K'oldı ma' nī-i *keenne* teşbīh

71. Ma' nī-i *lākine* de bil ey dil-pāk

' Ulemā didi aña *istidrāk*

72. Hem *le' alle'* ye tereccī-i ma' nī

*Leyte'* ye dağı temennī-i ma' nī

<sup>42</sup> Vāv ü tānıñ dağı bānıñ her dem: Vāv tā dağı bānıñ her dem B

<sup>43</sup> Bu beyit B nüshasında yer almamaktadır.

<sup>44</sup> Ma' nileri: Ma' nāları B

<sup>45</sup> Oldı ma' nileri lābed taĥķiķ: Ma' nīsi oldı muĥaķķaķ taĥķiķ A

<sup>46</sup> Eyledim: Eyledi A



**Nev' -i Şâliş**

73. Nev' -i şâliş dağı bil *mā* ile *lā*  
*Leyse'*ye oldu müşābih dime *lā*
74. Bunlarıñ benden işitgıl haberin<sup>47</sup>  
*Ref'* ü *naşb* eyledi ismin haberin
75. Nefy için geldi bular *leyse* gibi  
 Añlayan olmadı 'ālemde ğabī

**Nev' -i Rābī**

76. Nev' -i rābī' yedi harf oldu revān  
*Naşb* ider ismini ancağ ey cān
77. *Me'a* ma' nāsına *vāv* biri *velā*<sup>48</sup>  
 Biri ma' nā-yı 'adāde illā
78. Biri *ey* birisi *yā* biri *eyā*  
 Biri *hemze* birisi dağı *heyā*
79. Ma' nīsi her biriniñ oldu nidā  
 'Ulemā eyledi heb böyle edā
80. *Yā* ile oldu münādi çü bedīd  
 Hem qarīb ü mütevasıf ki ba' id
81. Bil münā [ü] ey ba' id için *eyā*  
 Hem ba' id için olur harf-i *heyā*<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Bunlarıñ benden külli işit haberin B

<sup>48</sup> Velā: Dilā B

<sup>49</sup> Bu beyit A nüshasında yer almamaktadır.

82. *Ey* ile *hemze* 'ye *ey* merd-i *Ḥudā*  
Hem *münādiye* qarīb oldır *eyā*

83. *Lik* *hemze* aña nisbet aqreb  
Fehm iden anı ider ' ilmen taleb

### **Nev' -i Ḥāmīs**

84. Nev' -i *ḥāmīs* aded-i harf *çehār*  
Naşb-ı *fī' l-i muzāri'* dir o *çār*

85. *En* ü *len* *key* *iẓen* oldı *ḥurūf*  
' *Amel-i naşb* ile oldı *mevşūf*

86. Ma' *nī-i*<sup>50</sup>-i maşdar olur ma' *nī-i* *enn*  
*Nefy*<sup>51</sup>-i ebleğ nitekim ma' *nī-i* *len*

87. *Key* içün oldı çü *ta' līl* ma' *nā*  
*İze* niñ oldı *cevāb* ile *cezā*

### **Nev' -i Sādis**

88. Nev' -i *sādis* ne durur<sup>52</sup> *ey* ' *ākīl*  
*Cāzim-i fī' l-i muzāri'* durur<sup>53</sup> *bil*

89. *Lem* ü *lemmā* en ü *lā'* dır daḡı *lām*  
Beş *ḥurūf* oldı *bilīñ* anı *mūdām*

<sup>50</sup>Ma' nī: Ma' nīsi A

<sup>51</sup>Nefy: Hem nefy A

<sup>52</sup>Nedurur: Nedir A

<sup>53</sup>Müzāri 'durur: Müzāri' dūr B

90. Virdiler *nefy-i lem* ü *lemmâ* 'ya

Nehy ma' nîsini daħı *lâ*'ya

91. Ğarf-i *enn* ma' nisidir şart u cezâ

*Lâm* 'a oldu talib-i fi' l-i revâ

### **Nev' -i Sâbi'**

92. Nev' -i sâbi' daħı toķuz esmâ

Ma' nîsi her biriniñ şart u cezâ

93. *Men* ü *mâ* eyyü *enni* ü *izmâ*

*Ğaysümâ* eynemâ *tâ* ü *mehmâ*

94. Ğün *metâ* zarf-ı zamân *eyne* mekân

Ma' nî-i *ellezi*'dir *men* ey cân

### **Nev' -i Şâmin**

95. Nev' -i şâmin nedir ey cân diñle

Dört ismdir anı iz' ân eyle

96. ' *Ameli* her biriniñ vâcibdir

*Nekre-i ismi* bular<sup>54</sup>nâşbıdır

97. ' *Amelî* naşbı ki Ğün eyledi cezb

*Temiziyyet* üzere itdin naşb

98. ' Aşeredir biri terkîb olısar<sup>55</sup>

Aħd ü işneyn ile tertîb olısar

<sup>54</sup> Bular: Bunlar A

<sup>55</sup> Olısar: Olsa A

99. Kem keeyy birisi daḥı kezā  
Naşb-ı a' mālin<sup>56</sup>ider bu esmā
- Nev' -i Tāsi'**
100. Nev' -i tāsi' ˆtoḡuz isimü'l-ef'āl  
Naşb ider altısı anıñ fi'l-ḥāl
101. Dunneke ile [ü] ' aleyk daḥı hā  
Ḥayyahef' dir ü ruveyde bil hā
102. Üçüniñ daḥı refi' dir ' amelī  
Ḥıfz iden dilde ˆkomaz hiç kesli<sup>57</sup>
103. Biri heyhāt ü şetāne<sup>58</sup> ü biri  
Cānile dinle ki Pürgābe<sup>59</sup> biri
104. Budurur fi' l-i rūveydā mühmel  
Fi' l-i hā dunnek [ü] ḥuz'dür daḥı bil<sup>60</sup>
105. Eyitti daḥı<sup>61</sup> ḥeyehel fi' line kim  
Fi' lile da' -ı ' aleyk ilzem<sup>62</sup>
106. Fi' l-i heyhāt ü şetāne revān  
Ba' de iftereḡa' dir ey cān

<sup>56</sup> A' mālin: A' mālde A

<sup>57</sup> Ḥıfz iden dilde ˆkomaz hiç kesli : Ḥıfz iden hiç dilde ˆkomaz kesli A

<sup>58</sup> Şeddeli okunması gereken kelime kalıp gereḡi “şetān”olarak okunmuştur.

<sup>59</sup> Pürgābe: ser' ān A/B

<sup>60</sup> Fi' l-i hā dunnek [ü] ḥuzdur daḥı bil: Fi' l-i hā dunnek [ü] ḥuz nedir daḥı bil B

<sup>61</sup> Eyitti daḥı: Eyitdi A/B

<sup>62</sup> Fi' lile da' -ı ' aleyk ilzem: Fi' lile' aleyke ilzem B

107. *İsm-i ser'āniye* daḥı ey cānā  
*Sere'a fī'li* verildi<sup>63</sup> zibā
- Nev'-i 'Āşir**
108. Nev'-i 'aşir daḥı on üç ef'āl  
Zabṭ iden anı olur ehl-i kemāl
109. *Haber-i naşb* aña olup lāzım  
*Fī'l-i nāķı*şdır aña her 'ālem
110. 'Ameli her biriniñ ey dānā  
*Ref'-i iḥbāri*le naşb-ı esmā<sup>64</sup>
111. *Kāne şāre* biri *zelle emsī*  
*Aşbeḥe bāt* birisi *aḥḥāhi*
112. Birisi<sup>65</sup> *māzāl* işit gel benden  
Birisi *mā berḥ-i'* āmil olan<sup>66</sup>
113. Biri *mā enfek* [ü] *mādāme* revān  
Birisi *māfettā'e* *leyse* hemān
114. *Kāne*'de<sup>67</sup> var nice ma'nā-yi laṭīf  
Añlayan ṭaleb-i 'ilm oldu şerīf
115. Biri *zāyid* birisi *istimrār*  
İntikal ü biri de maḍī ey yār

---

<sup>63</sup> Verildi: didiler A

<sup>64</sup> Naşbı aḥbāriyle ref'-i esmā A/B

<sup>65</sup> Birisi: Biri A/B

<sup>66</sup> Birisi mā berḥ-i' āmil olan: Birisi mā ü bāriḥ-i' āmil olan A

<sup>67</sup> Kānede: Kāne A

116. *Veccehe* ma' nīsi biri anuñ  
Ser ile diñle uyarğıl cāniñ

**Nev' -i Hādi-i ' Aşer**

117. On birincisi<sup>68</sup> nedir bil nev' iñ  
Saña takrīr ideyin tūt<sup>69</sup>sem' iñ

118. Dört fi' l oldu bil *ef' āle* qarīb  
Añlamaz anı meger merd-i lebīb

119. *Ref'* ider ismini her biri müdām  
Bu sözi ezber iden oldu hümām

120. *Kād* ü *evşeke* ü biri ' *asā*  
*Kerubb* biri ey ehl-i şafā<sup>70</sup>

**Nev' -i Şāni-i ' Aşer**

121. On ikincisini envā' ıñı bil  
*Fi' l-i medḥ* ü daḥı *zemdīr'* āqıl

122. ' Adedi oldu anıñ dört ef' āl  
İsmiñi ref' idüben buldı kemāl

123. *Elif* ü *lām* ile *ism-i cinsi*  
Ya' ni *ref'* itmek olubdur insi

124. *Medḥ* ü *zemme* daḥı maḥşūş olanı  
Her biri ref' ider añla suḥeni<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Birincisi: Birinci A

<sup>69</sup> Tūt: Tutar A

<sup>70</sup> Kerubb biri ey ehl-i şafā: Kerübdür birisi daḥılā B

<sup>71</sup> Medḥ ü zemme daḥımaḥşūş olanı/Her biri ref' iderañlasoḥeni B nüshasında yer almamaktadır.

125. Ni' me ü bi 'se biri sâ 'e revān  
*Habbezā* dur birisi dağı hemān

### Nev' -i Şālīs-i ' Aşer

126. On üçüncisi dağı ey maḥbūb  
 Adına didiler *ef' āl-i kulūb*

127. ' Adedi yedidir anıñ her dem  
 İki *maf' ūle* ider *ta' diye* hem

128. Biri *ḥiltu* ü *ḥasibtu* bilgıl  
 Birisi dağı *zanentu* ' āmil

129. Hem ' *alimtu* ü *vecedtu* diñle  
*Vere 'eytu* ü *za' imtu* cümle

130. Şek içün oldı üç evvelki hemān  
 Üçiniñ ma' nīsi hem oldı yaḳīn

131. Eyleme dağı *za' imtü* da ḡalaṭ<sup>72</sup>  
 Oldurur şek ü yaḳīn içre vasaṭ

### Der Beyān-ı Kıyāsiyye

132. Ol<sup>73</sup> *kıyāsiyye* yedi ' āmildir  
*İsm-i mef' ūlu* biri *fā' ildir*<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Eyleme dağıza' imtü da ḡalaṭ: Eyleme za' imtü da dağıḡalat B

<sup>73</sup> Ol: Hem A

<sup>74</sup> Ol kıyāsiyye yedi ' āmildir/ism-i mef' ūlu biri fā' ildir: Hem kıyāsiyye yedi ' āmildir/İsm-i fā' il biri mef' ūldur A

133. *Muṭlaḳā fi' l ü daḳı ismi't-tām*<sup>75</sup>  
*Maşdar ü ism-i muzāf* oldu temām
134. Şıfat-ı şebehe *fevā' il* daḳı bil  
 Bu 'avāmille müdām ol 'āmil<sup>76</sup>

### Der Beyān-ı Ma'nevīyye

135. *Ma'nevīyye* ikidir diñle beni  
*İbtidādır* biri fehm it suḫeni
136. Birisi *fi' l-i muzāri'* ey cān<sup>77</sup>  
 Ola ger mevki' -i esmāda revān<sup>78</sup>

### Hātime

137. Hālıḳ'a çoḳ şükür olsun her ān  
 Ki bu dem buldın izāmım pāyān
138. Yüz 'āded' āmili ferden ferdā  
 Getürüp rişte-i nazma āmennā
139. Ḳatı pejmürde idim nice zamān  
 Hastalık itmişdi bī-dermān
140. Nice demler yoḡidi dilde mecāl  
 Ḳalemile yazu yazmaḳda muḫāl

<sup>75</sup> Muṭlaḳā-ı fi' l ü daḳıismü't-tām: Muṭlaḳ-ı fi' l daḳıismi't-tām B

<sup>76</sup> Fā' ildir: Fā' il B

<sup>77</sup> Ey cān: el-Ḥaḳ A

<sup>78</sup> Ola ger mevki' -i esmādarevān: Mevki' -i esmādavāḳi' el-ḫaḳḳA



141. Bu 'avâmil' adedin' âkıl olan  
Dâyimâ hâfız olur kâmil olan
142. Kim buna cümle vazî' eyle/ şağîr  
Dağı' âlemderefi' ile kebîr;
143. İhtiyâcüzre durur leyl ü nehâr/  
Dânâ-yıefâdil ü her yâr<sup>79</sup>
144. Şânî-i haste dil ü âzâde<sup>80</sup>  
Etdügün çekmişdi dünyâda<sup>81</sup>
145. Dilini tutmuş idi jeng-i gümüm  
Eyledi nazm-ı Ma' nîye hucüm
146. Bâ' iş oldu aña bir cân-ı cihân  
Kıldı peydâ-yı dil şadpâre hemân
147. Dil-i gamdîde <sup>82</sup> ile buldu zühür  
Ehl-i dil ' aybını tutar ma' zür
148. Ola kim<sup>83</sup>şehrimiziñ dilbendi  
Ya' ni Lârende'miziñ ferzendi
149. Oğuyup yazmağa ola mâ' il  
Hıfz idüp anı olalar kâmil

<sup>79</sup> 142- 143 ve 144 beyitleri A nüshasında yer almaktadır.

<sup>80</sup> Âzâde: der mände B

<sup>81</sup> Etdügünçekmişdidünyâda: Münkesir-i kalb ü garîbefkende B

<sup>82</sup> Gamdîde: gâmdin A

<sup>83</sup> Ola kim: ola ki A

150. Yā İlāhī bu niẓāmı dāyim  
Haşre dek faẓliñle kı1 kıyım
151. Tāleb-i ‘ ilme anı nāfi‘ kı1  
‘ Āleme mihr gibi lāmi‘ aqıl<sup>84</sup>
152. Rāğıb-i ‘ ilmi aña kı1 tālīb  
Anı hıfz itmege olsun rāğīb
153. Turduğunca bu basīt ğubrā  
Cümle hıfz ide bir bir dānā
154. Oldı toquz yüz seksān yıl  
Ya‘ ni tāriğ-i bu nazmıñ ey dil<sup>85</sup>

“Ketebehu el-fakīr Şānī, qad veqa‘a el-ferāğminhazihī’l-  
kitābminşuhūr-i şehri cemāziyel evvel mine’l-yevmfıyevm-i  
duşenbefıvaqt-i duhā sene seb‘a u şemānine ve tis‘une (987/1579-  
80)”.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Eyle: kı1 B

<sup>85</sup> B Nüshasında bulunmamaktadır.

<sup>86</sup> 153 v 154. Beyitler B nüshasında yer almaktadır.

## SONUÇ

Hız. Peygamber döneminden itibaren İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayıldığını görmekteyiz. Arabistan'da ortaya çıkan dinin emir ve yasaklarının kısa zaman diliminde Arapça bilmeyen toplumlara ulaşmış ve onlar tarafından kabul görmüştür. Farklı kültür havzalarında yaşayan halklar, Arapça dışında farklı diller konuşmaktadırlar. Onların İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber dinin emir ve yasaklarını dile getiren kutsal kitap Kur'an'ı Kerim ve Hız. Peygamberin hadisi ile karşılaştılar. Arapça olarak ortaya konan bu dinî metinleri anlamak için Arapçayı öğrenmek ve çocuklarına öğretmek gayreti içinde olmuşlardır. İlk dönemden itibaren Arapça öğretmek gayesiyle farklı etnik kökene sahip âlimler tarafından mensur veya manzum eserler yazılmıştır. Bu dönemden itibaren sistematik veriler etrafında ortaya konan bu gibi gramer eserleri, Hicri II. asırdan itibaren İran, Orta Asya ve diğer bölgelerde aksamadan yazıl gelmiştir. Arapça gramer sahasında yazılmış en önemli eserlerden biri de V. asırda yaşamış olan İranlı ünlü dilbilimci olan Abdulkâhir el-Cürcânî'nin 100 âmili konu edinen *Mi'etü Âmil* adlı eseridir. Söz konusu bu çalışma geçmişten günümüze üzerinde en fazla çalışma yapılan eserlerden biridir. Birçok İslâm ülkesinin yanı sıra Türkçenin konuşulduğu ülkelerde de eserin çok fazla sayıda mensur, manzum tercüme ve şerhi yapılmıştır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden bu manzum tercümede Anadolu sahasında konu ile alakalı olarak ortaya konan çalışmalardan birisidir. Eser, Arapça öğrenme isteğinde olan kişilere Arapçayı daha rahat bir şekilde öğretmek maksadıyla XVIII. yüzyılda Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Eser, Anadolu sahasında Arapça öğretimine dair takip edilen yöntemle ilgili bilgiler vermesi bakımından önemlidir.

Lârendeli Şânî'ye ait olan bu eser, didaktik tarzda kaleme alınan bir manzume olduğundan eserin dili sade, anlaşılır ve akıcıdır.

### BEYANNAME

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

### YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

### KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. “Arap Gramerindeki Avamil Risalesi ve Bunların Mukayesesi”, *İlam Araştırma Dergisi* 1, sy. 2 (1996): 160-176.

Durmuş, İsmail. “Avâmilü'l-mi'e”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 106-107, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Eren, Cüneyt. *İ'rab*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2013.

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Abdülkâhirel-Cürcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 247-248, İstanbul: TDV Yayınları 1988.
- Küçüksarı, Mücahit. “Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm’un el-Mukaddimetu’l-Âcurrûmiye’si ve Birgivî’nin el-Avâmil’i Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59, sy.1 (2018): 221-250.
- Kurmuş, Cengiz Veli. “Lârendeli Şânî Gülşen-i Efkâr”. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010.
- Okur, Hüseyin. “Muslihiddin Mustafa b. Şaban es-Sürûrî’nin Şerhu’l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”. Yüksek Lisan tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Shakib, Mohammad ve Asım Nejdet Gürkan. “Cürcânî’nin “el-Avâmilü’l-Mi’e” Adlı Eserinin bir Farsça Manzum Tercümesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 42. (2019): 199-212.
- Sevinç, Rifat Resul. “Arapçada Manzum Gramerler, Özellikleri ve Öğrenime Etkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 20, sy. 66 (Bahar 2016): 591-618.
- Süreyya, Mehmet. *Sicil-i Osmani*. çev. Seyit Ali Kahraman, yay. haz. Nuri Akbayır. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. Yekta Saraç, Ankara: Tüba Bilimler Akademisi Yayınları, 2016.
- Yurttaş, Tahsin. “Arap Dilinde İ‘râb-Anlam İlişkisi”. Yüksek Lisans tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2016.

## EXTENDED ABSTRACT

### LÂRANDALI SHÂNÎ'S AVÂMILIN VERSE

The new period, in which different scientific disciplines emerged around the Qur'an, which was the product of divine revelation in 610, with the acceptance of the religion of Islam, is the period in which Arabic was accepted with great importance. The first Muslim scholars benefited from different cultures and sciences in order to convey to large masses each work they put forth as the explanation of the Qur'an in order to explain the orders and prohibitions of the religion of Islam.

Arabic, which is the main language for Arabs, has become a universal language with the descent of the holy book of Islam in Arabic. Beginning from this period, Arabic has become the language of science for all nations that have accepted the religion of Islam and joined the field of Islamic civilization. Since each text of the Islamic religion, which contains all the principles and methods necessary for the acceptance and learning of the acquis formed by the Islamic civilization for centuries, was entirely Arabic in the early days, the first condition for it to be learned by people belonging to different mother tongue fields is undoubtedly the teaching or learning of Arabic. Arab and non-Arab scholars, who are aware of this fact, have preferred to prepare grammar books, syntax, and dictionaries for learning or teaching Arabic in order to ensure the state of the issue. This process, which started with Hz Ali giving a page indicating the word types to Ebü'l-Esved ed-Duelî, has continued to increase its importance from the period of the Companions to the present.

The issue of syntax and nahw, which is important for understanding the verses of the Qur'an and hadiths, contains the necessary information to make the issue better and clearly more understandable. This science, which includes important subjects such as recitation and i'rab, made it easier to make an Arabic text easier to understand and to teach Arabic to those who are not Arab. With the rapid inclusion of other nations in the field of Islamic civilization with the Abbasid period, it is possible to see that some works written with the aim of learning the acquis of the Islamic religion were translated into other languages. One of the works in question is the work called el Avâmilü'l-mi'e (Mi'tetü 'amil) written by Abülkâhir el Cürcânî, who is known as the great linguist. The work is a grammatical work containing one hundred agents related to the word. The work has been translated into many different languages in the field of Islamic civilization, especially Persian. Although most of these translations, whose translations we have come across in Turkish since the 15th century, are in prose, there are also some translated in verse.

XVI. Larendeli Şani, one of the scholars and poets of the 19th century, is one of the scholars and poets who translated the work called el Avâmilü'l-mi'e, written by Abülkâhir el Cürcânî, in verse in the Ottoman field. Depending on the rules of masnavi verse written in the field of Islamic literature, the work consists of "hamdale", "salvale", "münacat", "sebeb-i telif", "ağaz-ı kitap", the main section in which the subject is discussed, and hatime. In the work, the poet handled the subjects discussed in Cürcânî's work called el-Avâmilü'l-mi'e abiding by the plan of the work and translated it from Arabic to Turkish in verse with the potential of the poem.

As a result of the studies carried out in libraries regarding the work, 3 copies of the work have been identified. According to the ferağ record at the end of the copy found in the Şehit Alipaşa collection of the Süleymaniye manuscripts library, the work was written in 1580. The other two copies of the work are registered at the National Library 06 Mil Yz A 406/2, Süleymaniye Manuscripts Library Aşir Efendi 444/1. There are 149 couplets in total in the critical text, which is based on all the 3 copies.

Our study consists of an introduction and two parts. In the introduction, general information about grammar is given. In the first part of the work, the author's life, works and Manzûm 'Avâmil' are examined in terms of form and content, and detailed information about the subjects discussed in the work is given. In the third part of the work, the text of the work has been critically presented based on three copies and the translation has been given.



# NECİB EL-KİLÂNÎ'NİN “RAMAZAN HABİBÎ” ADLI ROMANININ TEKNİK YÖNDEN İNCELENMESİ\*

*Araştırma Makalesi*

Abdurrahman İslamoğlu\*\*

Makale Geliş: 25.08.2021

Makale Kabul: 26.10.2021

## Öz

İslâmî Edebiyatın önemli şahsiyetlerinden biri olan Necib el-Kılânî, 1931-1995 yıllarında Mısır'da yaşamış bir yazardır. Genç yaşta edebî hayata adım atıp, yüz kadar eser kaleme almıştır. Yaşadığı dönem ve gezdiği coğrafya, kendisine İslâm toplumunun maruz kaldığı problemleri tanımada imkânlar sunmuştur. el-Kılânî gördüğü bu sorunları çalışmalarında yazıya dökmüştür. Eserlerinde, Müslüman toplumun sosyal, siyasal, iktisadî ve dinî problemlerini tema olarak ele alan yazar, çalışmamıza konu olan “Ramazan Habîbî” isimli romanında; 1973 Mısır-İsrail savaşını ele almıştır. Romanda, Yahudilerin yayılmacı politikasına, hak hukuk tanımayan zulümlerine ve Amerika'nın ikiyüzlülüğüne karşı Mısır halkının mücadelesine değinilmiştir. Ramazan Habîbî'de Mısır halkının İsrail'e karşı işgal edilmiş toprakları olan

---

\* Bu makale, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 02 Temmuz 2021 tarihinde kabul edilen “Necib el-Kılânî'nin Ramazan Habîbî Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden kısaltılmış ve değiştirilmiş bir çalışmadır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye. e-mail: isl.abdurrahman@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8055-166X.

Atıf için; İslamoğlu, Abdurrahman. “Necib El-Kılânî'nin “Ramazan Habîbî” Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 377-418. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.04>

Sînâ Çölü ve Suveyş Kanalı'nın kurtarılması için verdiği mücadele anlatılmıştır. Ramazan Savaşı (Yom Kippur Savaşı) adıyla anılan 1973 yılındaki Araplarla İsrail arasında meydana gelen savaştır. Bu savaş esnasında İsrail'in geçilemez dediği "Bar-Lev Hattı" bir gecede ele geçirilmiştir. Bu çalışmada Necib el-Kılânî'nin "Ramazan Habîbî" isimli romanı, Olay Örgüsü, Anlatıcı ve Bakış Açısı, Karakterler, Zaman, Mekân, Dil ve Üslûp, Anlatım Teknikleri olmak üzere teknik açıdan irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Roman, İslâmî Edebiyat, Necib el-Kılânî, Ramazan Habîbî.

### Abstract

#### Technical Analyses of Necib El-Kilani's Novel "Ramadan Habîbî"

Najib el-Kilânî, who lived in Egypt from 1931 to 1995, is one of the important figures in Islamic literature. He dabbled in literature when he was young and wrote about a hundred works. The period he lived and the countries he visited gave him the opportunity to get to know the problems faced by the Islamic society. The author depicted these problems that he witnessed in his works. Najib el-Kilânî, who focuses on the social, political, economic and religious problems of the Muslim community in his literary works, deals with 1973 Egypt-Israel war in his novel "Ramazan Habîbî" that is the focal point of our research. The novel is about the expansionist policy of the Jews, the unjust oppression they faced and the struggle of the Egyptian people against America's hypocrisy. In the novel, the struggle of the Egyptian people against Israel for the liberation of the Sinai Desert and the Suez Canal, the occupied lands, is told. It is about the war between the Arabs and Israel in 1973, known as the Ramazan War (Yom Kippur War). It relates the overnight seizure of the "Bar-Lev Line", which Israel says is impassable. In this study, Najib el-Kilânî's novel "Ramazan Habîbî" will be examined technically and thematically within the framework of issues such as the cultural corruption experienced by the Arab society, their approach to Zionism and the problem of the sense of belonging for their homeland.

**Key Words:** Novel, Islamic Literature, Najib el-Kilânî, Ramazan Habîbî.

## GİRİŞ

Önceki dönem edebî geleneğimizde var olan mitoloji, destan, masal, makame gibi anlatı türlerinin gelişmiş hâli olarak, ilk defa Avrupa'da karşımıza çıkan roman, "insanın veya çevrenin karakterlerini, göreneklerini inceleyen, serüvenlerini anlatan, duygu ve tutkularını çözümleyen, kurmaca veya gerçek olaylara dayanan uzun edebî tür" olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> "Roman türü, bir taraftan çeşitli anlatım teknikleri sayesinde bireyin iç dünyasının derinliklerine inme imkânı bulurken diğer taraftan da sosyoloji, tarih, felsefe gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarından yararlanıp, toplumsal problemlere işaret edebilmistir."<sup>2</sup> Yazar, romanda gerçek hayattan aldığı yaşanmış veya yaşanması muhtemel bir olayı, zaman ve mekân unsurları içerisinde yeniden kurgular. Bu olayı aktarmakla yetinmez, dünya görüşü ve sanat anlayışı bağlamında, duygu, düşünce, tarihî, dinî, kültürel, ideolojik, felsefî, sosyal ve iktisadî problemleri, savaşları, farklı anlatım teknikleriyle, okuyucuda estetik bir haz uyandıracak şekilde aktarır. Bir bakıma roman, yazıldığı zamanın muhafızıdır.<sup>3</sup> Necîb el-Kîlânî, yaşadığı dönemde toplumun karşılaştığı sorunları eserlerinde dile getirmiş, gerçek hayatla bağlantısını kurabilmiştir. Biz de bu çalışmada el-Kîlânî'nin "Ramazan Habîbî" adlı romanını teknik olarak inceleyeceğiz.

<sup>1</sup> "Roman", son güncelleme 8 Eylül 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

<sup>2</sup> Hasan Harmancı, "Abdurrahman Münîf'in el-Eşcâr ve İgtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 68.

<sup>3</sup> Diğer taraftan roman incelemesinde batılı edebiyat kuramları ile tahlilde dikkat edilmesi gereken hususlar için bkz.: Hasan Harmancı, "Batılı Edebiyat Teorilerinin İzinde Arap Edebiyatına Yöntembilimsel Bir Yaklaşım", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 51-60.

Ana konusunu savaş, savaşın zorluklarının oluşturduğu romanda, dinî değerler sahibi olan ana karakter Ahmed b. Abdulfettah'ın etrafında cereyan eden olaylar vasıtasıyla aşk, felsefe, din, ihanet, savaş ve özgürlük gibi konular iç içe geçmiş bir şekilde işlenir.

Roman, tarihte yaşanmış bir olayı anlattığı için tarihi bir romandır. Tarihî roman, geçmişte belirli bir zaman diliminde yaşanmış olayların, önemli kişilerin hayat hikâyelerinin, tarihî gerçekliğe bağlı kalınarak, romancı tarafından yeniden kurgulandığı olaylar ve kişiler belirli bir amaca göre yeniden şekillendirilerek sunulan metindir.<sup>4</sup>

## 1. ROMANIN TEKNİK BAKIMDAN İNCELENMESİ

Çalışmamızın konusu olan *Ramazan Habîbî* adlı romanı, elimizde bulunan Dâru's-sahve tarafından 2015 yılında Kahire'de basılmış olan nüshası esas alınmıştır. Eser, 143 sayfa olup, 18 bölümden oluşmaktadır.<sup>5</sup> Bu bölümde roman, Olay Örgüsü, Anlatıcı ve Bakış Açısı, Karakterler, Zaman, Mekân, Dil ve Üslûp, Anlatım Teknikleri olmak üzere toplam yedi başlık üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

### 1.1. OLAY ÖRGÜSÜ

“Olay örgüsü, anlatının özel olarak, özenle ve belirli bir amaca göre biçimlendirilmesi.”<sup>6</sup> Kendi içinde parçalanamayan ve olması gereken son şeklini almış, tamamlanmış, mükemmel yapıdır.<sup>7</sup> *Ramazan Habîbî* adlı roman incelendiğinde olayların çok başarılı bir şekilde kurgulandığı, verilmek istenen mesajın romanın tamamına

<sup>4</sup> Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yay., 2019), 222.

<sup>5</sup> Necib el-Kılânî, *Ramazan Habîbî* (Kahire: Dâru's-şahve, 2015).

<sup>6</sup> Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1-Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 71.

<sup>7</sup> Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 191.

ustalıkla serpiştirildiği görülür. Ayrıca bölümler arası bağlantı sağlam bir şekilde kurulmuş olup birbirini eksiksiz olarak tamamladığı görülmektedir. Roman, toplamda on sekiz bölümden oluşmaktadır.

Romanın konusu savaş olup, Mısır'ın yaşadığı siyasi, iktisadi, askeri zorluklar yanında dinî, ahlakî, kültürel meseleler, Arap toplumunda yaşanan kimlik sorunları ve aidiyetsizlik gibi temel problemler de bu bağlamda romanda işlenmiştir. Nitekim roman boyunca bahsi geçen şahıslara bakıldığında Arap toplumunda bir kesimin temel karakteristik özelliklerinin kabaca verildiği söylenebilir. Romanın kahramanı Ahmed ve ailesinin yaşadığı sıkıntılar, verdikleri mücadele ile toplumun olumlu tarafını sembolize ederken, Fethî ise problemleri tarafını yansıtır. Celîle, iki grup arasında kimlik bunalımı yaşayan, doğru ile yanlış arasında bocalayan grubu temsil etmektedir.

Romanın konusu şu şekilde kurgulanmıştır. Romanın ana karakteri Ahmed, üniversite mezunu müteedeyyin bir genç olup komşu kızı Celîle'ye aşiktir. Ahmed, dinî değerlere uygun bir hayat yaşamaktadır. Celîle, fikirlerine uygun özgürce yaşayabileceği bir hayat hayal etmektedir. Celîle'nin bu düşüncesi, onu Fethî gibi hain biriyle arkadaşlık yapmaya sürükler ve Celîle, Fethî'nin polisler tarafından yakalanmasıyla hayal kırıklığına uğrar. Ahmed, orduya katılıp savaşın gerçekleşeceği yer olan Kanal bölgesine gider. Ahmed'in babası Abdulfettah amca, siyasi düşüncelerinden dolayı yıllarca hapis yatmıştır. Ramazan ayının onuncu günü Mısır ordusunun Kanalı geçmesiyle savaş başlar. İsrail, savaş suçu işleyerek sivil yerleşim yerlerini bombalar. Yerleşim yerleri harap olurken yüzlerce masum sivil hayatını kaybeder. Mısır ordusu, İsrail'in geçirilemez dediği "Bar-Lev Hattı"nı ele geçirir. Ahmed, yaralı bir halde esir düşer.

İsrail, esirlere çok kötü muamele etmektedir. Amerika ve diğer güçlü devletler, İsrail'e silah ve asker yardımında bulunmaktadır. Savaş, Mısır'ın işgal edilmiş toprakları olan Kanalin batısı ve Sînâ Çölünün bir kısmını geri almasıyla sonuçlanır. Celîle de savaşa katılmıştır. Celîle'nin savaşta yaşadığı tecrübeler kendisinden yeni bir insan meydana getirir. Celîle, Ahmed, ile evlenmeyi kabul eder. Fethî ise, yaptığı ihanetin verdiği pişmanlık duygusu neticesinde dayanamayarak intihar eder.

## 1.2. ANLATICI VE BAKIŞ AÇISI

Avrupa kıtası dışında kalan dünya coğrafyasında görüldüğü gibi basım tarihlerini gözönüne aldığımızda Araplar arasında da, ilk roman örneği geç bir tarihe denk gelmektedir. Buna binaen Arap romanlarında yeni anlatıcı tipleri de geç dönemlerde görülmektedir.<sup>8</sup> Klasik dönem edebiyatında olayları bilip, gören, meydana gelmesinde müdahale eden anlatıcı, artık yerini eski tanrısal bakışın egemen olmadığı, farklı bakış açılarıyla bakabilen, daha beşerî bir anlatıcı tipine bırakmıştır. *Ramazan habibi* adlı romanda, daha beşerî bir anlatıcı tipi karşımıza çıkmaktadır.

Necîb el-Kîlânî, İslâmî Edebiyat denilince ilk akla gelen isimlerden biridir. Buna binaen bir edebiyat eserinin biçiminden ziyade işlenen konuya odaklanmış bir yazardır. Çünkü edebiyatı İslâm'ı yaymak ve güçlendirmek için kullandığını söyleyebiliriz. Bunun yansıması olarak Necîb el-Kîlânî'nin edebi dünyasında “anlatıcı ve bakış açısı” konusunda çok fazla denemelere girmediği görülmektedir.

<sup>8</sup> Harmancı, “Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İgtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik Yönden İncelenmesi”, 95.

Bunun sebebi de yazarın tabi olduğu ideolojiyi, dinî görüşü, düşüncüyü aktarma amacıyla sınırlı kaldığı söylenebilir.<sup>9</sup>

Necib el-Kilânî'nin *Ramazan Habîbî* romanında, olayları bilip, gören, meydana gelmesinde müdahale eden anlatıcı; "Tanrısal bakış açısı" baskındır. Yazarın tüm kahramanların iç dünyasına hâkim olduğu, anladığı ve aktardığı pasajlar mevcuttur. Yazar, kahramanların zihinlerine, iç dünyalarına girer, duygu ve düşüncelerini dışa vurur. Romana egemen olan bu bakış açısının örneği, romanın baş kahramanı olan Ahmet'in Celile ile görüşmesi esnasındaki durumunu anlatan yorumla başarılı bir şekilde verilir:

Vücudu titredi, nefesi daraldı, gözleri yerinde oynamaya başladı, pişman olmadan mekânı terk etmek istedi, fakat onu Celile'ye bağlayan bir şey vardı. Ancak onu sevdiğini inkâr ediyordu. Neden kalbinden ve aklından geçenleri ona açmıyordu? Celile'nin kendine göre bir mantığı var. Kafirler, enbiyaları sıkıştırıyor, onları küçümsüyor ve kanlarını döküyordu. Enbiyalar, sabrediyor, onları bağışlıyor ve hidayete ermeleri için onlara dua ediyordu. Ben nebi değilim, ama sabredebilirim. Dinî ve felsefî tecrübe bana sabretmeyi öğretti.<sup>10</sup>

el-Kilânî, Tanrısal bakış açısını sadece burada değil, romanın başka bölümlerinde de ustalıkla uygular.

Romanda karşımıza çıkan bir diğer anlatıcı, *nesnel tutumlu gözlemci* anlatıcıdır. *Ramazan Habîbî*'de; anlatıcı, olayların akışında belirleyici, etkileyici, değiştirici bir role sahip olmadığı ve tarafsız bir anlatım tarzı kullandığı romanın kimi yerinde karşımıza çıkmaktadır:

*Karısını kollarıyla sarar, gözyaşıyla ıslanan yanaklarından öper, sevgiyle bağrına basar. Yaşının ilerlemesi, çektiği onca sıkıntı,*

<sup>9</sup> Ahmet Özdemir, "Necib el-Kilânî ve Romancı Kişiliği" (Doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020), 31.

<sup>10</sup> el-Kilânî, *Ramazan Habîbî*, 6.

*verdiği mücadele güzelliğinden bir şey eksiltmemişti, hala çok güzeldi. Evlatlarının etrafında sevgiden bir çit çekmiş, babaları zor durumdayken eve bir lokma getirebilmek için var gücüyle çalışmış ve yorulmuştu.*<sup>11</sup>

Celile, koşarak gelir, gözyaşları yanaklarını ıslatmış, bakışlarından, hareketlerinden ve çehresinden isyan fişkırdı. Onu görmem imkânsız diye söyleniyordu. Abdulfettah amca ne olduğunu sorar. Oda Fethî'nin kendisi görmek istediğini söyler. Bunda ne var? Cevabını alınca, Fethî için idam kararı verilmiş der. 'Abdulfettah amca, "la havle ve la kuvvete illa billah" sözünden başka bir şey söyleyemez. Herkes bir suskunluğa bürünür. Celile, Fethî'yi görmek hatta ismini bile duymak istemez. Fethî'nin ismini duyduğu an tüyleri diken diken olur. 'Abdulfettah amca, korkunun geçtiğini, ihanetinde ölmesi gerektiğini ve kendisinin insanların üzüntülerine ortak olduğunu, kusur ve hataları için üzülüğünü fakat toplumsal hayatın sağlığı için suçluların cezalandırılması gerektiğini söyler.<sup>12</sup>

En başta da söylediğimiz gibi Necîb el-Kîlânî'nin sahip olduğu dünya görüşüne binaen anlatıcı ve bakış açısı hususunda değişime ve gelişime açık bir yazar olmadığı ve bu düşünsel etkiye binaende eserinde çok farklı tekniklere yer vermediğini söylemek mümkündür.

### 1.3. KARAKTERLER

"Roman, birtakım elemanlardan örülmüş bir sistemdir. Bu sistemin oluşmasında, vaka, dil, kişi ve teknik olmak üzere dört ortam önemli rol oynar. Romanın bilinen estetik dünyası kurulurken, vaka'ya, kişi ve kişilerle canlılık kazandırılır ve bu canlılık, dil ve anlatım teknikleriyle dışa yansıtılır, hissettirilir."<sup>13</sup> "Roman bir insan sanatıdır. Dolayısıyla kişisiz ya da kişiye özgü niteliklerin olmadığı

<sup>11</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 132.

<sup>12</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 133.

<sup>13</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 75.



metin, roman adını alamaz.”<sup>14</sup> el-Kîlânî'nin *Ramazan Habîbî* adlı romanındaki karakterler, normal hayatta rastlayabileceğimiz; bazen kederlenip acı çeken, bazen mesut olan sıradan kişiliklerdir.

Çalışma konumuz olan roman, Ahmet, Celîle, Fethî, Abdulfettah, Ümmü Ahmet, Sellâme, Abdüsselam ve İrfan olmak üzere kalabalık bir şahıs kadrosuna sahip olduğu görülür. Romanda Ahmet, Celîle, Abdulfettah, Fethî, Abdüsselam, İrfan ve Ümmü Ahmet gibi Müslüman karakterler yer alırken karşı tarafta İsrail işgal güçleri yer alır. Ahmet, Celîle, Abdulfettah, Abduselam, İrfan işgal edilen toprakların özgürlüğü için mücadele ederken Fethî, inandığı değerler doğrultusunda yaşamayan, günah işlemekte ısrar eden, kötü hasletlere sahip bir karakter olarak karşımıza çıkar ve nefesine esir düşerek şahsi çıkarları karşılığında vatanına ihanet eder. Şimdi bu karakterlere ve romandaki diğer figürlere yakından bakmaya çalışacağız.

### 1.3.1. Ahmet

Yazar, kahramanı Ahmet'i asil nitelikler taşıyan ve İslâmî kişiliğinin gereğini yerine getiren, olumlu değerlerle donanmış, vatanın ve halkının özgürlüğü için savaştan, esareti kabul etmeyen, ahlakıyla temayüz etmiş bir kişilik olarak sunar. Romanda Ahmet'in bu özellikleri topluca verilmediği, romanın konusu içerisinde serpiştirildiği belli ki roman için gerekli görmediğinden kahramanının fiziki özelliklerinden bahsedilmediği görülür. Diğer taraftan kahramanın karakteri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacak bazı bilgilere de yer verilir.

Ahmet, romanın başkahramanı olup olaylar daha çok onun etrafında cereyan eder. Ahmet, üniversiteden yeni mezun olmuş, askere

<sup>14</sup> Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 144.

gidecektir. Dinine bağlı, samimi, edepli, güzel ahlak sahibidir. Komşu kızları Celile'ye sevgi duymakta ve onunla evlenmek niyetindedir. Celile'nin de, Ahmet'e karşı ilgisi söz konusudur. Anlam veremediği bir kuvvet kendisini Ahmet'e çekmektedir. Bununla birlikte ilk başlarda Ahmet ile fikir ayrılığına düşer. Fethî'nin ihanetine şahit olduktan sonra düşüncesini değiştirir ve Ahmet ile evlenmeye karar verir. Bir gün Ahmet'i saçlarını kazıtmış bir halde karşısında görür. Ve aralarında şu diyalog gerçekleşir:

Elini istemeye geldim. (Nişanlanmak ister.)

Celile, gülümsedi ve odada kendileri dışında kimsenin olmadığına şükretti.

Birilerin duymasından korkmaz mısın?

Allah hariç kimseden korkmam.

Bu iş için anneni görevlendirseydin daha iyi olurdu.

Ahmet, ona dikkatle baktı. Celile, devam etti:

Bu işleri kadınlar daha iyi yapar.

Erkekler de yapabilir.

Nasıl?

Ben Süveyş Kanalından karşıya geçip geri dönüyorum. Karşı tarafın her karışında ölüm var. Ama ben geri dönüyorum.<sup>15</sup>

Ahmet, evlilik konusunda Celile'nin kendine göre bir mantığının olduğunu düşünerek ona hak verir. Celile'den ayrılrsa da gönlü ve kalbi hep onunladır, sürekli onu düşünür. Bir gün zafer elde edeceklerini, annesinin şifa bulacağını ve Celile'nin evliliğe razı olup kendisiyle evleneceğini hayal eder. Sonunda Celile'yi seviyorum der.<sup>16</sup>

Ahmet, dinî hassasiyetleri bulunan ve çevresindekilere karşı oldukça müşfik, bazı kusurlarını görmezden gelen yüce ahlak sahipliği gibi güzel hasletleri ile pek çok pasajda görülmektedir. Buna örnek

<sup>15</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 4-5.

<sup>16</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 38.

olarak Celîle'nin Fethî ile yurt dışına çıkması ve Fethî'nin hain olarak yakalanmasına rağmen Celîle'nin özrünü kabul ettiği ve kendisiyle yeni bir sayfa açtığı aşağıdaki pasajda karşımıza çıkar:

Bir gün sana o adamı sevdiğimi söylersem ne dersin?

Hiçbir şey, ancak duygu ve düşüncelerin doğrudan taraf, hepimiz böyle bir hataya maruz kalabiliriz.

Senin lütuf ve merhametli felsefene rağmen perişan bir halde olduğumu düşünüyorum.

O zaman sen asalet sahibisin.

Senin akıl ve kalbini dinlediğimi mi söylüyorsun.

Benim çağrım ikisine birden boyanmış. Ben Allah'tan korkan biriyim ve insanların özürlerini kabul ederim.<sup>17</sup>

Ahmet, askerler arasında büyük bir cesaret örneği sergiler. Ne zaman tehlikeli görevler için gönüllü aranırsa herkesten önce Ahmet gönüllü olur ve üstün başarı ile görevi yerine getirir.<sup>18</sup> Askerler arasında Ahmet'in fikirlerine değer verilmektedir. Kanalın karşı tarafında binlerce düşman askeri bulunmaktadır. Konuşlanmış toplar, füze bataryaları, gizli havaalanları ve çeşitli silahlar mevcuttur. Ahmet, düşmanla karşılaşınca, artık gerçekten Allah yolunda cihat ettiğine; namus, inanç, hürriyet, mal, evlat ve vatan savunması mücadelesi verdiği inanıyordu:

Bir asker Ahmet'e:

Ya modern teknoloji, bilim, askeri eğitim... tüm bunların bir etkisi yok mu?

Ahmet, kanalın doğu yakasına, Bar-Lev hattına ve düşmanın muhkem kalesine bakıp cevap verdi:

Tüm bu saydıkların Allah'a itaatini içerisinde yer alır.

Ne demek istediğini anlamıyorum. Ey Ahmet!

Ahmet, arkadaşının elini tuttu,

<sup>17</sup> el-Kilânî, *Ramadan Habîbî*, 60

<sup>18</sup> el-Kilânî, *Ramadan Habîbî*, 21.

Bilimle uğraşanlar Allah'a kulluk yapıyorlar. Kaleleri inşa eden, uçak pilotları, füzeleri ateşleyen, askeri eğitimi verenler bunların tamamı Allah'a ibadet ediyorlar. Şunu demek istiyorum; asıl niyet Allah rızası olmasıdır.

Ahmet, ayağa kalktı ve işgal edilmiş Sînâ topraklarına bakarak:

Zafer ancak Allah'ın yardımıyla elde edilir.<sup>19</sup>

Ahmet'in arkadaşları, düşmanın bütün dünyayı yalanlarla aldattığını, büyük devletlerin düşman safında yer aldığını, düşman ordusunda son model silahların bulunduğunu, büyük devletlerin Mısır'ın hareketine sınırlama koyduğunu ileri sürerek umutsuzluğa düşer. Buna karşılık Ahmet, sürekli zaferi düşler, düşman ordusunu bozguna uğrattıklarını, askerlerin merhamet dilendiklerini, insan gücünün teknolojiye galip olduğunu beyinde canlandırır.<sup>20</sup>

Ahmet'in duygusal bir insan olduğu başka pek çok sayfada karşımıza çıkar. Babasına kavuştuktan sonra onun saçlarının ağarıp, bedeninin zayıf düştüğünü gördüğünde odasına çekilir gözleri yaşla dolar ve aklından şunlar geçer:

Ah! Babacığım sana işkence etmişler. Kalbim acı ve öfke ile çarpıyor. Bir gün hapisane duvarlarını aşıp, tel örgülerini, bekçileri ve polis köpeklerini parçalayıp, seni esaretten kurtararak sevgi ve esenlik içinde özgürce yaşayabileceğimiz ıssız bir adaya göçmeyi düşündüm. Fakat başaramadım, bu bir hayalden öteye geçemedi. Büyük bir acı ve elem içinde dolandım durdum.<sup>21</sup>

Ahmet karakteri, hayatını Kurân'a, Peygamberin (sav.)'in sünnetine göre düzenleyen, yaşayan, mücadele eden, bir mümini canlandırır. Ahmet'in toplumun ıslah olması, ülkenin kalkınması, zaferin kazanılması gibi siyasi ve sosyal problemlerin tek çaresinin gerçek anlamda Allah'a kul olmaya bağlı olduğu fikrine sahip olduğu

<sup>19</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 24.

<sup>20</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 25.

<sup>21</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 37.

karşımıza çıkmaktadır. Buna örnek olarak ailece 1967 yenilgisi hakkında yaptıkları bir tartışmayı verebiliriz:

Celîle'nin kardeşi Abdüsselam,

Yenilginin yükü çok ağır oldu. Kendimizi kaybettik. Büyük dönüş gününde on binlerce insan kalpleri acı ve hasretle yanarken Sînâ topraklarından döndüler.

Celîle, tartışmaya dahil olur.

Bir de göç krizi var. Kanal bölgesini terk eden halk, ağır bir sosyal ve ekonomik zorluk oluşturuyorlar. On binlerce felaket bu problemde kaynaklanıyor.

Ahmet, cevap verir:

Yenilgi ediplerin edebiyatına, mütefekkirlerin fikirlerine, sanatçıların sanatına kara bir gölge düşürdü. Ben şuna eminim ki; Allah'a dönmekten başka çare yok.<sup>22</sup>

Felsefeye dair görüşleri Celîle ile arasında vuku bulan şu konuşmada karşımıza çıkar. Celîle Fethî'nin işlediği suça şahit olduktan sonra bütün erkeklerden nefret etmeye başlar. Ahmet, bunu tüm erkeklere genellemenin yanlış olduğunu açıklar:

Neredeyse tüm erkekleri hayatımdan sileceğim.

İşte bu yüzden felsefeyi kerih görüyorum.

Ne demek istiyorsun? Ey Ahmet!

Filozof, kendi şahsi tecrübesini felsefesine delil olarak alır. Sonra bu düşüncesini tüm insanlara genelleme yapar. Mesela sen, hain bir adama denk geldin. Bu sebeple bütün erkeklere fesat damgası vurmaya çalışıyorsun. Bu adalet değildir. Yüz milyonlarca erkek var. Fethî bunlardan sadece biri. Caddeye bak. Çeşit çeşit renkler, bir tarafta edepli ve tesettürlü bayanlar diğer tarafta açık saçık kadınlar, bir tarafta hırsız diğer yanda Allah'tan korkan kullar, güler yüzler ve somurtkanlar, konuşanlar ve susanlar. Dünya bu.<sup>23</sup>

Romanın tamamına baktığımızda Ahmet'in en belirgin karakteristik yapısının imanlı kişiliği olduğunu görmekteyiz. Allah'a kul olma idrakiyle, Peygambere ümmet olma idealini kuşanarak

<sup>22</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habîbî*, 41.

<sup>23</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habîbî*, 60.

mücadele etmektedir. İnandığı değer uğruna canını feda etmeye hazırdır. Çünkü, Allah Kur’ân’ı Kerim’de “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma, bilakis onlar diridirler, Rablerinin katında Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”<sup>24</sup> buyurmuştur. Ahmet, dinî vecibelerini yerine getiren dindar biridir. Memleketi işgal ve zulüm altında iken imanı esareti ve zulmü kabul etmez. Bunun için, şehit olma düşüncesiyle en ön safta savaşır:

Savaş başlar. Ahmet, görülmemiş cesaret örneği sergiler; en önde, tel örgüleri ve düşman tuzaklarına aldırış etmeden ilerler. Geçilemez denilen “Bar-Lev Hattı’nı” geçerek düşman kulelerini ele geçirir ve birçok esir alırlar. Ahmet, adeta kendisine hayat veren yüce Allah için hayatını hibe eder.<sup>25</sup>

Ahmet, katıldığı bir operasyonda yaralanarak esir düşer. Sorgulama sürecinde çok işkenceye maruz kalır fakat düşmana hiçbir bilgi vermez. Sorgulamadan sonra hapishaneye atılır. Hapiste çektiği en büyük sıkıntı esirlere Kur’ân’ın yasak olmasıdır. Bayram gecesini Ahmet, yüksek sesle ezan okur. Tüm esirler bayramlaşırlar.<sup>26</sup>

Savaş sona erer. Karşılıklı olarak esirler serbest bırakılır. Ahmet esaretten kurtulup, eve döner. Celîle, Ahmet ile evlenmeye hazırdır. Ahmet, Celîle’ye dönerek:

Ey Celile! Ne zaman?  
Anneme sorayım.  
Neden erteliyorsun?  
Gülümseyerek, savaş bitti, dedi.  
Savaş henüz bitmedi.  
Kızır gibi yaparak:

<sup>24</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: TDV. Yay., 2008), 3/169.

<sup>25</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 71.

<sup>26</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 130.

O zaman savaştan sonra evleniriz.

Savaş ne zaman sona erecek? Bizim evlenip savaşa katılıp zafer kazansınlar diye sağlam nesiller yetiştirmemiz gerekir.

Haya ile başını eğerek, uygundur, dedi.

Ahmet, onu korkutacak bir şekilde, bir şartla, diye bağırdı.

O nedir?

İslâmi giyim.

Bu şekli bir meseledir.

Şekil ve muhteva aynı şeydir.

İkinci defa başını eğerek uygundur, dedi.

Ahmet, cebinden Mushaf'ı çıkarıp ikisinin eli üzerine koyarak,

Bu Allah adına yemin olsun, dedi.<sup>27</sup>

Romanın sonunda, görüldüğü gibi Ahmet Celile ile fikir birliğine varmış, bu ittifaklarını Mushaf üzerine yemin edip, Allah adına söz alarak kesinleştirdikleri görülmektedir.

### 1.3.2.Celile

Yazar, Celile karakterine iyi ile kötü, felsefe ile din arasında sıkışmış bir kişilik rolü biçerek, bazı mesajlar yüklemiştir. Celile, özel bir okulda sosyal hizmetler uzmanı olarak çalışmaktadır. Dinî değerlere uygun bir hayat yaşamaz. Gururlu ve hırslı bir kadındır. Eğlenceye düşkündür. Birçok hataya düşer fakat doğru yolu bulup bu hatalarından vazgeçer. Ahmet'in sevdiği kızdır. Ahmet'in evlilik teklifine sıcak bakmaz ama kesin olarak reddetmez. Fethî'nin ihanetinden sonra Ahmet'in teklifini ve ileri sürdüğü şartı kabul eder. Başlangıçta hareketli ve özgür davranan biri olan Celile, sonlarda uysal ve olumlu bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazar, eserlerinde kullandığı karakterlere bazı anlamlar yükler ve vermek istediği mesaja yoğunlaşır, şekle önem vermez. Romanda da

<sup>27</sup> el-Kilâni, *Ramađan Habibi*, 142.

Celîle'nin fiziki özellikleri hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Celîle hakkındaki fiziki bilgilere Ahmet'in hayalleri vasıtasıyla elde etmekteyiz:

Celîle'nin insana tesir eden, büyüleyici, kuvvetli gözleri vardı. Sözleri Ahmet'in fikir ve duyularının hareketlenmesine sebep olmuştu. Onun dağılmış, parlayan özgür saçları sanki uçan bir haliye binmiş gibi hayalinde canlanıyordu. Onu görmek, hayal gücünü harekete geçirip felsefi duygularını söndürüyordu.<sup>28</sup>

Celîle, felsefi düşünceleriyle karşımıza çıkar. Hayata bakışını felsefi tecrübeler üzere bina etmektedir. Bir konu hakkında görüşünü belirtirken tamamen şahsi tecrübelerle temellendirdiği görülmektedir. Sevgi hakkındaki düşünceleri Ahmet ile aralarında gerçekleşen diyalogda karşımıza çıkar:

Benden önce kimi sevdin?

Allah'ı sevdim.

Bir kahkaha patlattı ve dönerek:

Bu ayrı bir konu.

Asla. En büyük ve mükemmel sevgi. O'nun için dünyanın tamamından vazgeçeriz.

Sen sevgi ile ibadeti birbirine karıştırıyorsun.

Aşk. Senin görüşün nedir, diye fısıldadı.

İç çekerek:

Benim bildiğim aşk, içinde biraz masiyet bulundurur.<sup>29</sup>

Ahmet'in evlilik teklifini fikirlerinin uyuşmadığını ileri sürerek kabul etmediği görülür:

Canı sıkılmış bir halde,

Bu konudaki konuşmayı ileri bir tarihe erteler misin?

Temiz, güzel ve faydalı olan bir şeyden neden kendimizi mahrum edelim?

<sup>28</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 7.

<sup>29</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 6.



Fikirlerimiz birbirine ters.<sup>30</sup>

Celîle, karşılaştığı problemleri derinlemesine analiz ederek çözmeyi, şahısları ve kâinatta var olan her şeyi araştırmayı, hakkında bilgi sahibi olmayı arzu eden, bunun için gayret eden, çalışkan bir kişiliktir. Bununla birlikte insanların sorunlarına çözüm üretirken kendi derdine çare bulamadığı gibi, Ahmet'i düşünmekten de kendini alıkoyamaz.<sup>31</sup>

Celîle, dindar bir toplumda yaşamasına rağmen dinî değerlere uygun davranmaz. Dinî değerler hakkındaki fikirlerine annesi ile arasında geçen konuşmada şahit oluruz:

Günümüzde Peygamberlerin dahi çözemeyeceği sorunlar mevcut.

Anne, gözlerinden yaşlar dökülerek; her şey hakkında konuş ama Peygamberleri bırak, dedi.

Celîle kızardı ve şöyle cevap verdi;

Artık mucizelere inanmıyorum. Düşman karşıda. Bizim büyük bir tarihimiz, Peygamberlerimiz, semavî kitaplarımız var. Fakat bunların hiçbiri şu ana kadar hezimete uğramamıza engel olmadı.<sup>32</sup>

Dinî değerlere ve geleneklere bağlı kalmak kendisini sıkıktır. Sürekli hayal ettiği gibi özgür, fikirlerine uygun, kendine ait yeni gelenek ve adabı olan bir toplumun hayalini kurmaktadır.<sup>33</sup>

Celîle, her ne kadar başına buyruk, inandığı felsefeye göre asi bir hayat yaşasa da, fitratının temiz olduğu görülür. Yaptığı hatalardan dönüp, vatanına ve milletine faydalı olabilmek adına hemşire olarak savaşa katılır. Yazarın, Celîle karakterini şekillendirirken başlangıçta asi bir karakter olarak kurgulayıp daha sonra vatan ve millet için

<sup>30</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habibi*, 7.

<sup>31</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habibi*, 1.

<sup>32</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habibi*, 13.

<sup>33</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habibi*, 14.

mücadele etmesi, hayatına gerçek bir Müslüman olarak devam edeceğini belirtmesinde, Mısır toplumunda meydana gelen felsefe ve dinî inanışlarını terk edip, batıl inançlar doğrultusunda bir hayat yaşamaya çalışan kesimi eleştirdiği görülmektedir. Celîle'nin yaşadığı en ciddi bunalım; Fethî ile yaz tatili için Beyrut'a gitmesiyle başlar. Burada geçirdiği zaman dilimi ve dönüşte karşılaştığı çirkef olay, düşünce dünyasını altüst eder. Daha önce inanmadığı dinî değerler hakkındaki tutumunu değiştirir. Her şeyi derinden analiz eden, kişiler ve olaylar hakkında araştırma yapmayı bir kenara bırakmıştır. Ahmet'in Kur'ân ve Sünnete dayanan inançları karşısında yenilmiş ve Ahmet'e teslim olmuştur.

### 1.3.3. Fethî

Romanda, Fethî karakteri dinî ve ahlaki değerlere uymayan, eğlence ve kadınlara düşkün, bencil, şahsi çıkarları uğruna vatanına ihanet eden, hain bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. el-Kilânî eserlerindeki karakterlere bazı anlamlar yüklemektedir. Yazar, daha çok konuya odaklandığından karakterlerin fiziki özelliklerine pek değinmemiştir. Fethî'nin fiziki özellikleri hakkında bıyıkları, faulleri uzun, saçlarının ise dağınık ve uzun olduğu bilgisi dışında bilgi verilmemiştir.

Fethî her fırsat bulduğunda Celîle ile bir eğlence merkezinde buluşup eğlenmeye çalışır. Bu eğlencelerden birinde Celîle ile aralarında gerçekleşen diyalogda Fethî'nin eğlence hakkındaki fikirleri gün yüzüne çıkmaktadır; Fethî, sabaha kadar dans edip deli gibi eğlenmek istiyorum diyerek, Celîle'yi dansa kaldırır ve dans ederlerken Celîle'nin yanağından öper. Bunun üzerine Celîle:

Yanağımdan öptükten sonra ne yapacaksın?

Seni ikinci defa öpeceğim.

Sonra?

Sonra dudaklarından öpeceğim.

Sonra?

Sonra hayatın bize sunduğu nimetlerden faydalanmaya devam edeceğiz.<sup>34</sup>

Fethî'nin eğlenceye olan düşkünlüğü ve lüks yaşama sevdası onu birçok hata yapmaya sevk etmiştir. Bu hataların en büyüğü, saygı görmek, arzularını yerine getirebilmek için milli duygularını bir kenara atmasıdır. Bir defasında Ahmet'in kendisine mücahitlerden, kanalı nasıl geçip döndüklerinden ve savaş olması durumunda zafer elde etmenin mümkün olduğundan bahsetmesi üzere, bu durumu mide bulandırıcı olarak görür. Sivil polisin kendisine bir tokat atması, arkadaşının kendisine halk düşmanına özgürlük yok diyerek tükürmesi, uzun süre kuyrukta beklemesine rağmen bir tavuk alamayışından sonra milli duygularının yerini kin ver hırs gibi duygular alır. Celîle ile aralarında vuku bulan diyalogda bu durumun nedenini açıkladığı görülür. Celîle:

Sen bir tokat, bir tavuk veya bir kelime yüzünden vatanına yabancılaşıyorsun.

Kaşları arasından bakarak dedi:

Ben sadece kendi nefsim için yaşıyorum.

Bir sessizlik hâkim olduktan sonra tekrar konuşmaya başladı:

Artık polis bana bir memurmuşum gibi selam veriyor, restoran müdürü bana her istediğimi gönderiyor, arkadaşım ezik bir halde karşımda başını eğerek ay sonuna kadar benden borç istiyor. Tüm bunlara rağmen ben bir seyahat şirketinde çalışan sıradan biriyim.<sup>35</sup>

Fethî'nin en belirgin özelliği vatana ihanet etmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Fethî, sürekli yurtdışına seyahate gitmektedir.

<sup>34</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habîbî*, 16.

<sup>35</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habîbî*, 19.

Bu seyahatlerinin şirket işleri için olduğunu ileri sürer. Fakat yurtdışı seyahatlerinin tamamından mutlu olarak döner. Son seferinde kendisine Celile eşlik etmektedir. Fethî bazı kişilerle yalnız görüşüp randevulaşmaktadır. Geri dönüşte Kahire havalimanında Fethî gözaltına alınır. Yabancı güçler adına casusluk yapıp, devlet bilgilerini sızdırdığı suçlamasıyla hapse atılır.

el-Kılânî, bir taraftan Fethî'ye hain rolü biçerken diğer taraftan toplumsal hayat için cezanın zorunlu olduğu ve hıyanetin ölüp yok olması gerektiği sözü ile ihaneti yermektedir. Fethî, hapiste geçirdiği süre zarfında çok zayıflamış, bir deri bir kemik kalmış, korkudan zihni karışmış, ne yapacağını bilmez bir hale gelmiş nihayetinde akli dengesi bozulmuştur. Celile'nin ısrarı üzere, tüm bildiklerini ve işlediği hataları görevlilere anlatır. Tüm bunları daha iyi bir hayat için yaptığını itiraf eder. Hakkında idam kararı verilir. Savaşta zafer elde edilir ve bu zafer hatırına af çıkarılır. Fethî'nin idam cezası müebbet hapis cezasına çevrilir. Ciddi bir bulanıma girmiş olan Fethî, dayanamayıp intihar eder.

#### **1.3.4. Diğer Karakterler**

##### **Abdulfettah**

Ahmet'in babası olan Abdulfettah, ticaretle meşgul olmakta ve siyasi görüşlerinden dolayı sürekli hapse atılmaktadır. Hapiste geçirdiği zaman ve gördüğü eziyet saç ve sakalının ağarmasına sebep olur. Dinî değerlere uygun bir hayat yaşayan dindar bir kişidir. 'Abdulfettah hapisteyken büyük oğlu Sellame savaşta şehit olmuş ve kahraman Allah'ın takdiri deyip sabretmiştir. Gençliğinde Filistin müdafaasında bulunmuştur. İlerleyen yaşına rağmen milis güçleri arasına katılarak

savaşmak için cepheye gider. Savaşta yaralanır ama cepheyi terk etmez. Savaş sona erdikten sonra hayatına mutlu bir şekilde devam eder.

### **Abdüsselam**

Celîle'nin erkek kardeşidir. Askere gidecek yaştadır. Askere gitmek istemez bunun için Fethî ile bir çare bulmaya çalışır ve iki parmağını kesmeyi düşünürler. Abdulfettah amca'yı ziyaret edip ailece aralarında gerçekleşen konuşmadan sonra yapmak istediği şeyin kötü olduğunu anlar ve milli duyguları kabarır askere gitmeye karar verir. Orduya katılır ve başarılı bir askerlik yapar.

### **Ümmü Ahmed**

Ahmed'in annesidir. Çok çile çekmiştir. Eşi hapisteyken ailenin geçim yükü omuzlarına yüklenir. Bir taraftan bir lokma ekmek için çalışırken diğer taraftan çocuklarını bir arada tutabilme adına mücadele vermiştir. Yaşadığı en büyük acı oğlu Sellâme'nin şehit olmasıdır. Maruz kaldığı bunca ıstırap ve karşılaştığı sıkıntılar neticesinde yüksek tansiyon hastalığına yakalanır. Eşi bütün suçlardan aklanıp hapisten çıkar. Eşini karşısında gördüğünde şok geçirir ve bir tarafı felç olarak hayata devam eder.

### **Sellâme**

Ahmet'in abisi olan Sellâme, hayata sınımsız sarılan, hastalanmaktan bile korkan bir kişiliktir. İsrail ile Araplar arasında vuku bulan 1967 harbine katılır. En ön safta savaşmaktadır. Hayatı çok sevmesine rağmen herkesi hayrette bırakan bir şekilde adeta ölüme koşarcasına çarpışmaktadır. Genç yaşında geride dul bir kadın, yetim çocuklar bırakarak şehid düşer.

## İrfan

Orduda çavuş olarak görev yapmaktadır. Ahmet ile aynı birliktedir. Başarılı bir asker olmakla beraber iyi bir arkadaştır. Başlangıçta savaşın çıkması hakkında tereddüd yaşamaktadır. Savaşın başlaması durumunda düşmanın modern silahlara sahip olduğu için düşmana karşı zafer elde etmenin imkânsız olduğu düşüncesine kapılarak ümitsizliğe düşer. Bu mesele hakkında Ahmet ile konuşurlar; Ahmet'in Allah'a olan teslimiyetini gördükten sonra o da artık savaştan zaferle çıkacaklarına emin olur. Savaşta Ahmet'le birlikte ön safta savaşıp kahramanlıklar gösterir.

Romanda, bu kahramanlar dışında bahsi geçen bazı karakterler vardır. Salim Mahmut, Ahmet'in arkadaşı olup orduda subay olarak görev yapmaktadır. Savaşta esir düşmüştür. Hapishane müdürü, gardiyan, postacı, esir alınan düşman erleri ve rütbeli askerleri, Ahmet'i sorgulayan düşman askeri ve esir tutulduğu hapishane görevlileri romanda adı geçen fakat kendileri hakkında herhangi bir bilgiye tesadüf etmediğimiz karakterlerdir.

### 1.4. ZAMAN

Necîb el-Kîlânî'de mekân atmosferi ve zaman seçimi, roman çatısında, özellikle de reel değerler bağlamında önemli bir değere sahiptir. Öyle ki gerek zaman gerekse mekân -deyim yerindeyse- romandaki temanın belirginleşmesine katkı sağlayan bir biçimde kişilere, olaylara ve toplumun yaşadığı insanî sorunlara anlamlar yükler, bu unsurlarla etkileşim gösterir ve bu vesileyle geleceğin canlandırılması ya da düşünülmesine yol açar.<sup>36</sup> el-Kîlânî, romanda tarihi

<sup>36</sup> Muhammet Tasa, "Necîb el-Kîlânî'nin Talâ'i'u'l-Fecr Adlı Romanı", *Nüşa Dergisi* 22 (Yaz, 2006): 87.

bir savaşı konu edinirken olay zamanı ile anlatma zamanı arasındaki yaklaşımsal değeri çok iyi kullandığı görülmektedir.

Necîb el-Kîlânî, *Ramazan Habîbî* adlı romanında Mısır ve İsrail tarihinde yaşanan bir savaş ile birlikte toplumda var olan sosyal, siyasal ve iktisadi sıkıntıları ve Mısır halkının İsrail güçlerine karşı verdikleri mücadeleyi konu edinerek okuyucunun zihninde o dönemde yaşanan olayları canlandırma konusunda başarılı olduğu söylenebilir.

Zannımızca, romanın konusu olan savaş, İsrail ile Mısır arasında 6 Ekim 1973 tarihinde vuku bulan savaştır. 6 Ekim 1973, (Hicri 10 Ramazan 1393) Ramazan'ın onuncu günü saat iki sularında iki cepheden başlar. Mısır ordusu Süveyş Kanalını geçerken Suriye ordusu Golan Tepelerine girmektedir.<sup>37</sup> Amerika, İsrail'e asker göndererek, Sovyetler Birliği, Mısır ordusuna silah vererek savaşa katılmış sayıldılar. Savaş, 24 Ekim'de Mısır'ın Süveyş Kanalını ve Sînâ Çölünden bir kısım toprak geri alması, Suriye'nin Golan Tepelerine girmesi ve İsrail yenilgisiyle sona erdi.<sup>38</sup> Romanda bahsi geçen Ramazan, Yevmi Ğufrân, Ramazan'ın onuncu günü hücum emrinin verilmesi, hücum botların yan yana dizilmesi ve botlar üzerinden tankların karşıya geçmesi, Bar-Lev Hattı, Süveyş Kanalı, Sînâ Çölü, Golan Tepeleri, Kahire, Süveyş, Telaviv, savaşın bayramda son bulması gibi zaman ve mekân bilgileri, romanda anlatılan savaşın 1973 harbi olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

el-Kîlânî'nin, edebi kişiliği ve sahip olduğu dünya görüşüne baktığımız zaman eserlerini kaleme almadaki asıl amacının birey ve

<sup>37</sup> Halil Reşa, *Zakiratü Tarih*, son güncelleme 8 Eylül 2021. <https://gate.ahram.org.eg/News/2698833.aspx>

<sup>38</sup> Ali Suade, *Harbu Oktobur 1973*, son güncelleme 8 Eylül 2021. <https://arabi21.com/story/1304740/84>

toplumun sorunlarını dile getirmek olduğunu görmekteyiz. *Ramazan Habîbî* adlı romanda da bu görüşüne bağlı kalarak toplumun yaşantısını ön plana aldığı ve ay, yıl, saat gibi zaman belirtmediği görülür. Bununla birlikte gerçek hayattan bir zaman diliminin hikâyeleştirilip aktarılan romanda yazar, zaman, mekân, duygu ve düşünce ile sıkı ilişki kurar. el-Kîlânî romanı belirli bir zaman dilimini açıklayıp, bunu eserin merkezine almadan yazdığını, zamanı olay kurgusunda gerekli olduğu kadar verdiğini söyleyebiliriz. Burada yazarın, iletmek istediği mesajı zamanlar üstü bir olgu olarak verme amacında olması kuvvetle muhtemeldir.

### 1.5. MEKÂN

Mekân, romanı meydana getiren önemli unsurlardan biridir. Romancı mekân unsurunu: Olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak, atmosfer yaratmak cihetinde kullanabilir.<sup>39</sup> Romanda gerçek mekânların kullanılması romana daha inandırıcı olma ve okura olayı yaşıyormuş hissini vermektedir. Yazar, *Ramazan Habîbî* adlı romanda savaşın gerçekleştiği Kanal bölgesini çok iyi tasvir ettiği, okuyucuya mekânı görüyor ve orada yaşıyormuş hissini verdiği görülmektedir.

Romanda konunun savaş olması hasebiyle ana mekân savaşın meydana geldiği Kanal ve çevresidir. Bunların yanında Kahire, Lübnan, Beyrut, Suveyş, Telaviv, Sînâ Çölü, Golan Tepeleri, Beyrut'taki caddeler ve Eruz dağı, Havalimanı, Kahire Meydanı, Nil Nehri, Hastane, Okul, Hapishane gibi yerler de romanda geçmektedir. Romanda adı geçen mekânların tamamı gerçek hayatta var olan mekânlar olduğu görülmektedir.

<sup>39</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 137.



el-Kîlânî, gerçek olayları tarihî hikâyeye üslûbuyla birleştirerek ele aldığı romanda karakterlerin ruh hallerine uygun toplumun zihin yapısını gösteren mekânlar kullandığı görünmektedir. Celîle ile Fethî'nin bulunduğu mekânı şöyle tasvir eder: “*Ağaç gazinosu, Nil kıyısında güzel ve sakin bir mekândır. Su yüzeyi çok uzak mesafelere uzanır gider.*”<sup>40</sup>

Ahmet ve arkadaşları kanal bölgesine giderler ve kanalın karşı tarafını şöyle tarif eder:

Sanki Süveyş Kanalının doğu tarafına insanlar dikilmiş gibi, bir plan içinde dikkatlice hareket eden on binlerce asker, hendekler, mevziler, dikenli tel örgüleri, kum torbalarından yapılmış siperler, gizli havaalanları, füze bataryaları, değişik yerlerde konuşlanmış tanklar, çeşitli araçlar. Ahmet orduya katılmadan önce bir benzerini hayalinde bile görmediği bir manzara.<sup>41</sup>

Romanda adı geçen mekânlardan biride düşman saldırılarının hedefi olan hastanelerdir:

Bu seferki saldırıda düşman bombaları bir hastaneye isabet etmişti. Enkazın altında ve etrafında savaş kurbanı olan doktor, hemşire ve yaralı cesetleriyle doluydu. Bu sahne, ihanetin zulmünü ve Siyonizm'in kalleşliğini haykıran sonsuz bir kucaklaşmayı temsil ediyordu.<sup>42</sup>

el-Kîlânî, romanda gerçek mekânlar kullanmış, romanı kurgularken olaylar, zaman, mekân ve karakterler arasındaki irtibatı çok iyi kurduğu gözükmektedir. Zaman ve mekân gerçek hayatta olduğu gibi verilmiş olup okuyucunun, mekânı görüyormuş hatta sanki orada yaşıyormuş hissini verdiği ve bu konuda okuyucuda herhangi bir kafa karışıklığı meydana gelmesine engel olduğu görülmüştür.

<sup>40</sup> el-Kîlânî, *Ramadan Habibi*, 13.

<sup>41</sup> el-Kîlânî, *Ramadan Habibi*, 22.

<sup>42</sup> el-Kîlânî, *Ramadan Habibi*, 103.

## 1.6. DİL VE ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ

“Bir edebi eserde kullanılan dil ve üslûbun o eser için çok önemli olduğu tartışılmazdır. Edebiyatçının, duygu ve düşüncelerini anlatmak için kullandığı bir araç olan dil kendi gelişimi için gene edebiyatçıya ihtiyaç duyar.”<sup>43</sup> Yazarın roman türünün diğer teknik unsurlarında olduğu gibi dil ve üslûp bakımından da titiz bir çalışma ortaya koyduğu düşüncesindeyiz.

Eserde kullanılan dilin çok sade, herkesin anlayabileceği bir şekilde fusha olduğu, yer yer Kur’ân ayetlerinin kullanıldığı görülür. Yazar, romanda deyimlere de yer vermiştir. Bu deyimlerden biri Ahmet ile Celîle arasında gerçekleşen diyalogda yer alır:

Oturduğu yerden kalkarak, açık olalım. Yıllarca askerde kalacaksın, nasıl evliliği düşünürsün? Beş veya altı yıl askerlik yapan var dedi.

Ahmet, başını eğerek, *الحب لا يعرف حدود الزمان و المكان* “Aşk sınır tanımaz”, dedi.<sup>44</sup>

Romanda kullanılan deyimlerden bir diğeri, Ahmet’in annesi, şehit olan oğlunun hala dönmediğini söyler. Bunun üzerine Ahmet, نحن نعيش على الأمل “Umutla yaşıyoruz” deyimini söyler.<sup>45</sup>

Yazar, romandaki kahramanları kendi dünya görüşüne uygun olarak konuşturur, iç dünyalarına nüfuz ederek vermek istediği mesajı onların diliyle verir. Karşılıklı diyaloglarda inanç dünyalarına ait fikirlerini, felsefe, savaş ve iktisada dair düşüncelerini okuyucuya aktarır. Birçok anlatım tekniklerinin yer aldığı eserde kullanılan teknikleri aşağıda ele alacağız.

<sup>43</sup> Harmancı, “Abdurrahman Munîf’in el-Eşcâr ve İgtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik Yönden İncelenmesi”, 88.

<sup>44</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 5.

<sup>45</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 27.

## 1.7. ANLATIM TEKNİKLERİ

Sanatta ve edebiyatta anlatılacak şeyi okura ulaştıran bir vasıta olmasından dolayı anlatım biçimi çok önemlidir. Bu nedenle edebi bir metnin sağlam bir biçime sahip olması gerekir. İnsanı ve toplumu ilgilendiren çeşitli sorunlar, öteden beri romanın konusu olmuş, romancılar bu türün kendilerine verdiği olanaklarla bu sorunları anlatmaya çalışmış ve bu misyonu yüklenirken biçimden yani anlatım tekniklerinden çokça yararlanmışlardır.<sup>46</sup> Bu doğrultuda el-Kîlânî de eserlerinde toplumun problemlerini konu edinmiş, çeşitli anlatım teknikleri kullanarak bu problemleri okuyucuya aktarmayı başarmıştır. Çalışma konumuz olan romanda da birçok teknik kullanılmıştır.

### 1.7.1. Tasvir Tekniği

"Tasvir, romanın kurmaca dünyasında yer alan kişi, zaman, olay, mekân gibi unsurları, sanatın sağladığı imkânlardan yararlanarak görünür kılmaktır."<sup>47</sup> el-Kîlânî, eserlerinde tasvir tekniğini sıkça kullanmıştır. Kullandığı anlatım teknikleri arasında en başarılı olduğu alanın tasvir tekniği olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma konumuz olan *Ramazan Habîbî* adlı romanında da bu tekniği kullanmıştır. Örnek olarak aşağıdaki pasaj verilebilir:

Ahmet, Süveys'e doğru hızlıca yol alan trenin penceresinden dışarı baktı. Gözlerin sonunu göremediği kadar uzanan yeşil tarlalar. Tamamen aşk gibi. Uçsuz bucaksız sonu olmayan mavi gökyüzü. Yine aşk gibi.<sup>48</sup>

Mısır ordusunun Kanalı geçmesi ve Bar-Lev Hattına girmesi esnasındaki kanal ve çevresini anlatan tasviri ise şöylebilir:

<sup>46</sup> Romanda anlatım teknikleri konusunda daha fazla bilgi için bk.: Tekin, *Roman Sanatı 1*, 195.

<sup>47</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 210.

<sup>48</sup> el-Kîlânî, *Ramazan Habîbî*, 8.

Ramazân'ın onuncu günü güneş batmaya yüz tutmuştu. Ordu gece olmadan Sînâ topraklarına girmek istiyordu. Melhame-i Kübra ruhu, Kanal yüzeyinde, gökyüzünde ve verimli Sînâ topraklarında canlanıyordu. Ahmet, Bar-Lev Hattının devasa kalelerini izlemeye başladı. Kumdan yapılmış siperler dağ kadar yüksek ve kanal boyu uzanıyordu. Dev su pompaları bu siperlere su fişkırtıp, eriterek dağıtıyor, cesur adamlar, tel örgülerinin vücutlarını parçalamasına, üstlerinde uçan kurşunlara ve patlayıp gündüzi karanlığa boğan, gökyüzünde kocaman bir toz bulutu meydana getiren mayınlara aldırmandan Kanaldan gediklere atlıyordu.<sup>49</sup>

Celile ile Fethî Beyrut'a giderler. Celile, ilk defa Beyrut'u görmektedir. Celile'nin karşılaştığı manzaranın tasviri şöyledir:

Celile'ye göre yolculuk şaşırtıcı geçiyordu. Beyrut caddeleri insanlarla doluydu. Toplanma yerlerinde maceracı, tacir, siyasetçi, edebiyatçı, suçlu ve köle pazarları doluydu. Korkunç bir özgürlük. Patlamalar, bazı suikastlar, altın, kan, belgeler, eşyalar ve vahşi hayvanların bulunduğu ormanlar. İnsanlar, yiyip, içiyor, şarkılar terennüm ediyor, çılglık atıyor, küfrediyor, bir şeyler satıp alıyorlar.<sup>50</sup>

Yazarın, tasvir yöntemini çok başarılı bir şekilde kullandığı görülmektedir. Sadece bu örnekler de değil romanın genelinde bu tekniği kullanarak okuyucuya geniş bir perspektif sunmaktadır.

### 1.7.2. Otobiyografik Teknik

Bu roman türünde yazar, genellikle kendi dünyasını, yaşantılarını, duygu ve düşüncelerini roman kişilerinden birine yükler ya da kendisini bizzat roman kişisi yapar.<sup>51</sup> Bu durum üzerinde çalıştığımız *Ramazân Habîbî* romanında da kendini göstermektedir. Ancak el-Kîlânî romanında başkahramanı kurgularken yaşanan olayla kendi hayatını kesin olarak ayırdığını görmekteyiz. Neticede yazar, tıp

<sup>49</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 69.

<sup>50</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 47.

<sup>51</sup> Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 235.

fakültesi diplomasına sahipken Ahmet karakteri, edebiyat fakültesinden mezun olan bir gençtir.

### 1.7.3. Diyalog Tekniği

Diyalog, yani konuşma, en doğal anlatım yoludur. Çünkü insan dilek ve isteklerini onunla ortaya koyar. Edebiyatçılar, özellikle romancılar, kahramanlarını karşılıklı konuşturarak metinlerini zenginleştirmişlerdir.<sup>52</sup> Yazar, romandaki kahramanları konuştururken kendi düşünce dünyasına uygun olarak, onların adeta zihin dünyalarına girerek vermek istediği mesajı kahramanların ağzından okuyucuya aktarır.

Romanda diyalog tekniğini yoğun bir şekilde kullanıp bu yöntemle roman metnini zenginleştiren yazar, diyalog parçalarını romanın tamamına ustalıkla yaymayı başardığı görülmektedir. Bu diyaloglar vasıtasıyla kahramanların kültürlerini, üslûplarını, dinî ve felsefî düşüncelerini yansıtmaktadır. Örnek olarak Ahmet ile Celile arasında gerçekleşen diyalogu verebiliriz:

Elini istemeye geldim. (Nişanlanmak ister)

Celile, gülümsedi ve odada kendileri dışında kimsenin olmadığına şükretti.

Birilerin duymasından korkmaz mısın?

Allah hariç kimseden korkmam.

Bu iş için anneni görevlendirseydin daha iyi olurdu.

Ahmet, ona dikkatle baktı. Celile devam etti.

Bu işleri kadınlar daha iyi yapar.

Erkekler de yapabilir.

Nasıl?

Ben Süveyş Kanalından karşıya geçip geri dönüyorum. Karşı tarafın her karışında ölüm var. Ama ben geri dönüyorum.

Önündeki kağıtları katlayarak şöyle dedi,

---

<sup>52</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 265.

Uçak ve toplarla savaşmak aşkla savaşmaktan daha hafiftir. Kekeleyerek, delile muhtaç sözler dedi.

Oturduğu yerden kalkarak, açık olalım. Yıllarca askerde kalacaksın, nasıl evliliği düşünürsün? Beş veya altı yıl askerlik yapan var dedi.

Ahmet, başını eğerek, aşk zaman ve mekân sınırını tanımaz.

Tecrübe ettin mi?

Evet.

Hayret ederek ve cevabını bekleyerek, benden önce kimi sevdin? Dedi.

Allah'ı.

Bir kahkaha attı ve Ahmet'e dönerek, bu başka bir konu dedi.

Asla. Gerçek büyük aşk budur. O'nun için dünyanın tamamından vazgeçeriz.

Sen ibadet ve aşkı birbirine karıştırıyorsun.<sup>53</sup>

#### 1.7.4. İç Diyalog Tekniği

Kahramanın karşısında birisi varmış gibi dilbilgisine uygun diyaloglarla geçen iç konuşmaları olan bu tekniğe, romanda yer yer rastlarız. Ahmet, Celile'nin evlilik konusunda kendisine net bir cevap vermeyişinden dolayı karşısında biri varmış gibi konuşmasında bu yöntem karşımıza çıkmaktadır:

Celile yalan söylemediğimi, onu Allah ve Resulünün sünneti üzere istediğimi iyi biliyor. Kendimi hatasız görmüyorum. Bende sıradan bir insanım. Celile bizim dünyamızdan ne istiyor? Başka emelleri mi var? Evlilik emellerine engel değildir. Aklına şeytani fikirler gelir. Ah! Şüphe, felsefi bir zorunluluktur. Ben şüpheyi sevmem ama filozof Kant, şüpheyi kendine mezhep edinmiş. Şüphe, bazen fayda sağlayabilir.

Ne? Celile'nin benden başkasını sevmesi mümkün mü? Mümkün! neden bana söylemedi? Ben açık ve doğru söze aşığım. Ah! keşke duygularımı heyecanlandırıp gönlüme acı salmasaydı. Dedemin dediği gibi: kalpler Rahman'ın iki parmağı arasındadır, istediği gibi çevirir. Onun duygularına zincir vuramam. Özgürlüğe aşığım, başkasına boyun eğmeyi sevmem. Celile

<sup>53</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 4-6.

özgürdür. Bende. Ben evreni yoktan var edene teslim oldum. İlahi! Senin yolunda sakinlik, huzur ve güven buluyorum.<sup>54</sup>

Romanda bu tekniğin kullanıldığı yerlerden biri de Ahmet'in babasına kavuştuğunda babasının gördüğü işkence ve zulüm neticesinde saç ve sakalının ağardığını görmesi üzerine odasına çekilerek yaptığı iç konuşmadır:

Ah! Babacığım sana işkence etmişler. Kalbim acı ve öfke ile çarpıyor. Bir gün hapishane duvarlarını aşım, tel örgülerini, bekçileri ve polis köpeklerini parçalayıp, seni esaretten kurtararak sevgi ve esenlik içinde özgürce yaşayabileceğimiz ıssız bir adaya göçmeyi düşündüm. Fakat başaramadım, bu bir hayalden öteye geçemedi. Büyük bir acı ve elem içinde dolandım durdum.<sup>55</sup>

### 1.7.5. İç Monolog Tekniği

İç monolog, okuyucuyu kahramanın iç dünyası ile karşı karşıya getiren anlatıcının, varlığının ortadan kalktığı; muhtemel yorum ve açıklamaların, okuyucuya bırakıldığı bir yöntemdir. Bu yöntemin uygulandığı bölümlerdeki dil, konuşma diline yakındır.<sup>56</sup> Yazarın, romanda bu yöntemden yararlandığı görülür. el-Kîlânî, Celîle'nin Fethî ile buluştukları gazinoda aralarında çıkan tartışma sonucunda Celîle'nin mekânı terk ederken yaşadığı buhranı İç Monolog Tekniğiyle okuyucuya aktarmaktadır:

Celîle, Fethî'nin seslenmesine cevap vermeden ve Fethî yeni yol haritasını açıklama fırsatı bulmadan gazinoyu terk edip yolda yürümeye başlamıştı. Şehrin, gece gündüz, doğru yalan, hayır şer, Ahmet ve Fethî gibi iki yüzü vardır. Ben talihsiz Celîle, yarı gölgelik bir alanda yaşıyorum. Felsefi nazariyeler ile felsefe dışında okuduğum fikirler arasında tereddüt ediyorum. Dansçıların kolları arasında, sahtekarların öpücükleri, Ahmet'in taassubu, Fethî'nin aşırı özgürlüğü, annemin imanı ve kız arkadaşımın isyanı arasında

<sup>54</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habibi*, 9.

<sup>55</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habibi*, 37.

<sup>56</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 277.

gidip geliyorum. İnsanların problemlerini çözüyorum, benim sorunum Orta Doğu meselesinden daha kompleks bir kördüğüm. Bana öyle geliyor ki benim sorunum çözülsün bu, ülkemizde hüküm süren büyük felaketin çözülmesinin başlangıcı olur. Ya sen Ahmet! Hiç mi sıkıntın yok?<sup>57</sup>

### 1.7.6. İç Çözümleme Tekniği

el-Kılânî'nin *Ramazan Habîbî* romanında başvurduğu tekniklerden bir diğeri de İç Çözümleme Tekniği'dir. Romanlarda kullanılan bir yöntem olan bu teknik; anlatıcının araya girerek kahramanın duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarması demektir.<sup>58</sup> Romanda bu teknik Ahmet'in savaş başlamadan önce hissettiklerinin aktarıldığı pasajda karşımıza çıkar:

Ahmet, o günün (on Ramazan) diğer günler gibi olmadığını biliyordu. Farklı duygular hissediyordu. Dün gece garip rüyalar, uykusuna ortak olmuştu. Ahmet, psikologların özellikle Freud'un rüyalara ayrı bir önem verdiği, rüyaları cinsellik, beklenti, korku ve kaygı ile ilişkilendirdiğini biliyordu. Haklı olabilir ama Hazreti Yusuf ve hapis arkadaşları, Hazreti Muhammed'in rüyası ve kendisinin şahsi tecrübeleri gibi sadık rüyalar vardı. Ahmet, hayatı boyunca birçok sadık rüya görmüştü.<sup>59</sup>

Romanda bu tekniğin uygulandığı yerlerden bir diğeri ise Ahmet'in düşman askerlerini esir aldıklarında esirlerin canlarını kurtarabilmek için neler yapabileceklerine şahit olduğu vakit yaşadığı ruh halinin anlatıldığı pasajdır:

Ahmet'in kafasında birçok soru dönüyordu; işte İsraili asker etiyile, kanyla ve fikriyle karşımda. Bahsettikleri medeniyet üstünlüğü nerede? Haber ajanslarının anlattığı, gazetelerin sürekli yayınladığı, filmleri çekilen, analistler ve düşünürler tarafından yorumlanan cesaret nerede? Ahmet, ümitleri

<sup>57</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 20.

<sup>58</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 272.

<sup>59</sup> el-Kılânî, *Ramađan Habîbî*, 63.



tükenmiş olan esirlerin yüzlerindeki tedirginliğe bakarak fısıldadı: bir akşam babam: insanın özü imandır, demişti, dedi.<sup>60</sup>

### 1.7.7. Montaj Tekniği

Yazarın romanda kullandığı tekniklerden bir diğeri de Montaj Tekniği'dir. Bu teknik, romancının genel kültür bağlamında bir değer ifade eden anonim, bireysel hatta ilahi nitelikli bir metni, bir söz veya yazıyı kalıp halinde eserinin terkiğine belirli bir amaçla katması, kullanması demektir.<sup>61</sup> Yazar, romanda Kur'ân ayetlerinden, Hadîslerden, şiirlerden, ünlü düşünürlerin görüşlerinden ve deyimlerden alıntılar kullanmıştır. Kur'ân ayetlerinin kullanıldığı pasajlardan biri, Ahmet'in geçmişte dedesi ile Allah'a kulluk ve insanın yaratılışı hakkında yaptıkları konuşmada karşımıza çıkar:

Bir defasında kendisine sordum: Öyleyse Allah bizi neden yarattı? Niçin yaşarız? Gülümsedi, yüzü parladı ve şöyle söyledi: bu sadece onun iradesi, biz O'nun kuluyuz. O'na kulluk yapmamız için bizi yarattı. Bununla birlikte bize evrenin ve diğer mahlukatın hakimiyetini verdi. Bu O'nun teklifidir. Şöyle emreder: "yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. Üzerinde dolaşınız ve Allah'ın rızkından yiyip içiniz; (ama unutmayın ki) dönüş yalnız Allah'adır." (Mülk, 67/15) "Allah'ın verdiğiinden âhîret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez." (Kasas, 28/77)<sup>62</sup>

Hadîslerin kullanıldığı yerlerden biri ise, Ahmet'in evlilik teklifine Celîle'nin red cevabı vermesinden dolayı Ahmet'in daldığı derin düşüncelerde karşımıza çıkar:

Ne? Celîle'nin benden başkasını sevmesi mümkün mü? Mümkün! neden bana söylemedi? Ben açık ve doğru söze aşığım. Ah! keşke duygularımı

<sup>60</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 74.

<sup>61</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 254.

<sup>62</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 8.

heyecanlandırıp gönlüme acı salmasaydı. Dedemin dediği gibi: “kalpler Rahman’ın iki parmağı arasındadır, istediği gibi çevirir.”<sup>63</sup>

Yazar, romanda Kur’ân ayetleri ve Hadîslerin dışında şiir de kullanmıştır. Savaşın başladığı ilk saatlerde ordu hücum ederken Ahmet’in dilinden dökülen şiir askerlere şevk ve cesaret verir.<sup>64</sup>

### 1.7.8. Geriye Dönüş Tekniği

Yazarın romanda kullandığı tekniklerden bir diğeri olan geriye dönüş tekniği eserde yer yer karşımıza çıkar. Yazar, Sellâme’nin ölümünü bize Ahmet’in dilinden geriye dönüş tekniğiyle aktarır:

Kardeşim Sellâme hazin Haziran 1967 de öldü, hayata son derece bağlı biriydi. Grip gibi basit bir hastalığa yakalansa ölüm korkusundan titrerdi, eşi ve biricik evladından bir gece bile ayrı kalamazdı. Trafik kazalarını dinlemekten kaçınır, kabir, hastalık, ölüm sözlerini duymak istemezdi. Hiçbir zaman gazetelerin ölüm ilanlarına bakmazdı. Hastalandığında yatağa girmez, orda burda dolanır yatağın kendisine kefen olmasından korkardı. Bununla birlikte savaşta öldü.<sup>65</sup>

Abdülfehta amcanın 1948 ve 1954 savaşlarına gönüllü olarak katıldığını yine bu teknikle öğreniyoruz:

İnsanların nasıl neşeli olarak öldüklerini bizzat gördüm. Sen onları görmedin güzel kızım! Ben onları, gönüllü olarak katıldığım; Filistin’de Siyonizm’e karşı 1948 ve İngilizlere karşı savaştığımız Kanal savaşında gördüm. Adamlarımız, mesut bir halde ölüyordu. Sayımız az, silahlarımız ilkel, fakat zafer elde ettik. Evet. 1954’teki tahliye anlaşması uzun mücadelenin sonucuydu.<sup>66</sup>

Ahmet’in Celile ile ilk karşılaşmasının Ramazan’da olduğunu yine bu teknikle öğreniyoruz: “*Garip olan. Celile’yi ilk gördüğümde,*

<sup>63</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 9.

<sup>64</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 71.

<sup>65</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 22.

<sup>66</sup> el-Kîlânî, *Ramađan Habîbî*, 43.

*bir grup küçük kız çocuğun başlarında, Ramazan'ın gelişini kutluyor, Ramazan'la ilgili şarkılar söylüyordu.*"<sup>67</sup>

Yazar, karakterler ve geçmişle ilgili birçok bilgiyi geriye dönüş tekniği ile okura vermektedir. Bu tekniğin romanın tamamına yayılarak kullanıldığını görmek mümkündür.

## SONUÇ

Necib el-Kilânî eserlerinde, Müslüman toplumun sorunlarına çözüm üretme amacı güden, İslâm halklarının dramına, Doğu Batı arasındaki çatışmaya, şer odaklarına ve sömürgeci kuvvetlere karşı özgürlük için mücadele edenlere dikkati çekmiştir. Yazar, geçmişle gelecek arasında bağ kurmuş, klasik ve modern olmak üzere çeşitli teknikleri bir araya getirerek sanat değeri bakımından etkili eserler meydana getirmiştir. Yaşadığı coğrafya içinde çok kişiyi etkilemiştir. Eserleri özellikle Müslüman dünyada pek çok dile tercüme edilmiştir. Yazarın eserleri incelendiğinde yaşadığı çevreden fazlaca etkilendiği görülmektedir. Birçok eserinde, etrafında meydana gelen olayları konu edinmiş, toplumun gerçek kişiliklerinden ilham alarak kurguladığı roman ve hikâyelerinde bu kişileri kahraman olarak sunmuştur.

el-Kilânî, Mısır ile İsrail arasında vuku bulan bir savaşı romanda kurgularken bu sanatın teknik unsurlarını titizlikle uyguladığı düşüncesindeyiz. Kısa bir zaman aralığında merkeze aldığı iki gencin başından geçen olayları özetlemekte; kahramanların yaşadığı sıkıntılar anlatılırken Arap dünyasında toplumun tecrübe ettiği sosyal, siyasal, ekonomik, ahlaki, düşünsel ve duygusal buhranlar, kahramanlar

---

<sup>67</sup> el-Kilânî, *Ramađan Habibi*, 56.

üzerinden anlatım teknikleriyle verilmektedir. Konusu savaş olan romanda, Siyonizm, vatan, özgürlük, din gibi temalar da işlenmektedir.

Romanda, tarihte yaşanmış bir savaşı hikâye üslûbuyla kaynaştırarak ele alan yazar, savaşın getirdiği sosyal, siyasal, iktisadi sıkıntıları değişik anlatım teknikleri de kullanarak aktarmıştır. Yazarın dünya görüşüne uygun olarak gerçekleşen diyaloglarda genellikle dinî vaaz ve propaganda üslûbu, kısmen düşünsel bir hava hâkimdir. Din ve felsefe karşılaştırılarak aralarındaki fark ortaya çıkarılırken dinin felsefeye galip gelmesi söz konusu olur. Romanda gerçekleşen tüm olaylar din ile ilişkilendirilip din yüceltilmekte, felsefe ise eleştirilmektedir.

Romanın konusu olan 1973 savaşı detaylı bir şekilde aktarılırken, İsrail'in işlediği savaş suçları, esirlere yaptığı işkenceler ve dünya kamuoyunu aldatan ikiyüzlülüğü gözler önüne serilir. Amerika ve diğer güçlü devletlerin bu duruma sessiz kalmaları, toprakları ellerinden alınan ve mülteci durumuna düşen Filistin halkının durumunu görmezden gelinirken İsrail'e sürekli yardımda bulunmaları eleştirilir. Ayrıca, geri dönüş tekniğiyle Mısır'ın İngilizler ve Yahudi Siyonizmine karşı verdiği 1948, 1954 ve 1967 savaşları da bu romanda karşımıza çıkan gerçek tarihi kesitlerdendir. Bu minvalde yazarın romanda zaman ve mekân öğelerini uygun bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Yazar, siyasi düşüncülerinden dolayı yıllarca hapse mahkûm edilmiş, işkenceye ve zulme maruz kalmıştır. Karşılaştığı sıkıntıları Abdulfettah karakteri aracılığıyla eserine yansıtan el-Kîlânî, bu durumu öldürücü bir vebaya benzeterek rejimin bu tutumunu eleştirir. Bir diğer eleştiri konusu ise ihanettir. Fethî'nin eğlence hayatına olan düşkünlüğü

kendisini vatana ihanet etme seviyesizliğine düşürmüştür. Fethî, toplumun dinî ve kültürel değerlerden uzaklaşan bozuk kesimini temsil ederken Ahmet, toplumun ideal kesimini temsil etmektedir.

Modern Mısır Edebiyatı'nda düşünsel fraksiyon olarak milliyetçilik ve sol düşünceyi sıkça görmemize rağmen İslamcı akımın isimleri bu alanda görece daha azdır. el-Kîlânî bu noktada önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar "Ramazan Habibi" adlı eserinde tam da sistemin mağduru olan Müslüman fertlerin yaşadığı sorunları edebi bir dille anlatmış, adeta geçtiğimiz yüzyılın ortasında Mısır coğrafyasında dindar insanların muhatap kaldığı Müslüman realitesini roman diliyle bizlere aktarmıştır. Nihai olarak Necib el-Kîlânî, bu romanda karakterleri ve olayları tarihi gerçeklerle paralel bir şekilde kurgularken diğer taraftan roman sanatının gerektirdiği temel özelliklerini de uyguladığı görülür.

## **BEYANNAME**

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

## KAYNAKÇA

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân'ı Kerim Meali*. Ankara: TDV. Yayınları, 2008.

el-Kîlânî, Necîb. *Ramazân Habîbî*. Kahire: Dâru's-sahva, 2015.

Harmancı, Hasan. “Abdurrahman Munîf’in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik Yönden İncelenmesi”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 67-96.

Harmancı, Hasan. “Batılı Edebiyat Teorilerinin İzinde Arap Edebiyatına Yöntembilimsel Bir Yaklaşım”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 49-86.

Özdemir, Ahmet. “Necîb el-Kîlânî ve Romancı Kişiliği”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2020.

Reşa, Halil. “Zakiratü Tarîh”. *el-Ahram*. 8 Eylül, 2021. <https://gate.ahram.org.eg/News/2698833.aspx>

Suade, Ali. “Harbu Oktobur 1973”. *Arabi21*. 8 Eylül 2021. <https://arabi21.com/story/1304740/84>

Tasa, Muhammet. "Necîb el-Kîlânî'nin Ȧalâ'î'u'l-Fecr Adlı Romanı".

*Nüşa Dergisi* 22 (2006): 81-89.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I- Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken

Neşriyat, 2018.

## **EXTENDED ABSTRACT**

### **TECHNICAL ANALYSES OF NECIB EL-KILANI'S NOVEL "RAMADAN HABÎBÎ"**

Nejib al-Kîlâni, one of the important figures of Islamic Literature, is a writer who lived in Egypt between 1931-1995. He stepped into literature at a young age and wrote about a hundred works. The period in which he lived and the geography he visited gave him the opportunity to get to know the problems experienced by the Islamic society. The author wrote down these problems he saw in his works.

The author, who deals with the social, political, economic and religious problems of the Muslim society in his works, in his novel "RamazanHabîbî", which is the subject of our study; He covered the 1973 Egypt-Israel war. The novel touches upon the expansionist policy of the Jews, their oppression, and the struggle of the Egyptian people against America's hypocrisy. In this study, Necîb al-Kîlânî's novel "RamazanHabîbî" will be examined technically within the framework of issues such as the cultural corruption experienced by the Arab society, their approach to Zionism and the problem of belonging to their country.

In the novel, the struggle of the Egyptian people against Israel for the liberation of the Sinai Desert and the Suez Canal, the occupied lands, is told. It is about the war between the Arabs and Israel in 1973, known as the Ramazan War (Yom Kippur War). It relates the overnight seizure of the “Bar-Lev Line”, which Israel says is impassable.

It is seen that the novel, which is the subject of our study, has a large cast of characters. Ahmet is described as a university graduate, sincere young man who practices the religious orders he believes in, strives for divine justice to prevail, loves his homeland and nation, spreads peace and joy around him, and is knowledgeable in religious and philosophical fields. He joins the army as a soldier. The pioneer who goes to the canal area goes to the battlefield together and shows great success. ‘Abdulfettah engages in political struggle against the regime. Most of his life is spent in prison, but he does not betray his country, he joins the war among the militia forces despite his advanced age. Umm Ahmet, while her husband is in prison, takes care of her children and raises them as benevolent sons for the country and the nation. She endured financial hardship. She was sometimes full and sometimes hungry. However, she draws a strong woman profile by not allowing the family to break up. In the novel; While there are Muslim characters such as Ahmet, Celîle, ‘Abdulfettah, Fethî, ‘Abduselam, 'İrfan and Umm Ahmet, there are Israeli occupation forces on the opposite side. Ahmet, Celîle, 'Abdulfettah, 'Abduselam, 'While İrfan is fighting for the freedom of the occupied lands, Fathî



appears as a character who does not live-in line with the values he believes in, insists on committing sins, and has bad qualities. And betraying his country in return for his personal interests by being a prisoner of his own soul. Although Celîle acts against religious values and does not believe in some of these values, she later turns from these mistakes, takes a right path and joins the war as a nurse and supports the army.

The use of real places in the novel makes the novel more believable and gives the reader the feeling of experiencing the event. In the novel called Ramazan Habîbî, the author describes the Kanal region where the war took place very well, giving the reader the feeling of seeing the place and living there. Since the subject of the novel is war, the main place is the Canal and its surroundings, where the war took place. In addition to these, places such as Cairo, Lebanon, Beirut, Suez, Telaviv, Sinai Desert, Golan Heights, streets in Beirut and Mount Eruz, Airport, Cairo Square, Nile River, Hospital, School, Prison are also mentioned in the novel. All of the places mentioned in the novel seem to exist in real life. In the novel, which al-Kîlânî deals with by combining real events with historical story style, it is seen that he uses places that show the mental structure of the society, suitable for the moods of the characters.

It is seen that the language used in the work is very simple, in a way that everyone can understand, and the verses of the Qur'an are used from time to time. The author also included idioms in the novel. al-Kîlânî also dealt with the problems of society in his works and succeeded in conveying these problems to the reader by using various

narrative techniques. Many techniques have been used in the novel, which is the subject of our study.

# داستانهای خسرو و شیرین - فرهاد و شیرین و قهرمان

## اصلی فرهاد در ادبیات ترک \*

*Araştırma Makalesi*

Gökhan Coşgun\*\*

Makale Geliş: 12.10.2021

Makale Kabul: 14.12.2021

### چکیده

داستان خسرو و شیرین که برای نخستین بار در شاهنامه فردوسی به نظم کشیده شد، بعدها به قلم شاعران بسیاری به رشته تحریر درآمد. شهرت و جایگاه برجسته داستان خسرو و شیرین در ادبیات فارسی بی هیچ شبهه ای متعلق به نظامی گنجوی است. مثنوی خسرو و شیرین نظامی گنجوی منبع الهام بسیاری از شاعران فارس و ترک بعد از دوره خود بوده است. هر شاعری بر اساس قدرت تخیل خود، این داستان را دوباره جاودانه ساخته است. شاعران ادبیات ترک، به جای ترجمه کلمه به کلمه داستان از ادبیات فارسی، این داستان را بر اساس سنت و باورهای فرهنگی خود تغییر داده و آثار بدیعی خلق کرده اند. در همین راستا از مثنوی های فرهاد و شیرین علی شیر نوابی و لامعی چلبی بعنوان دو اثر قابل توجه می توان نام برد. در مثنوی های خسرو و شیرین ادبیات فارسی قهرمان اصلی داستان خسرو بوده در حالیکه در این دو مثنوی قهرمان اصلی داستان فرهاد است. در ادبیات عامیانه ترک اکثرا بدون هیچ بحثی درباره خسرو، فرهاد به عنوان تنها قهرمان داستان به چشم می خورد. این وضعیت نتیجه تلاش های شاعران ترک برای خلق داستان جدیدی از طریق

\* در تدوین این مقاله از بخشی از پایان نامه نگارنده تحت عنوان " بررسی و مقایسه داستان خسرو و شیرین نظامی و داستان فرهاد و شیرین لامعی چلبی." (دانشگاه تهران، دانشکده علوم انسانی و ادبیات، تهران، آذر ۱۳۹۵). استفاده شده است

\*\* Araştırma Görevlisi, Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye. e-mail: gokhancosgun@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8052-9358.

Atıf için; Coşgun, Gökhan. "Türk Edebiyatında Hüsrevü Şirin-Ferhadu Şirin Mesnevileri ve Asıl Kahraman Olarak Ferhad". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 419-454. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.07>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

فرهاد است. در این پژوهش به اینکه چگونه و چرا خسرو بعنوان قهرمان اصلی یک داستان، در کلاسیک و ادبیات عامه تبدیل به فرهاد می شود پرداخته شده و این موضوع مورد ادبیات ترک بررسی قرار می گیرد.

**کلیدواژهها:** خسرو و شیرین، فرهاد، فرهادنامه، مثنوی

## Öz

### **Türk Edebiyatında Hüsrevü Şirin-Ferhadu Şirin Mesnevileri ve Asıl Kahraman Olarak Ferhad**

İlk olarak Firdevsi'nin Şâhnâme adlı eserinde nazma geçirilen Hüsrev ile Şîrin hikayesi, daha sonra birçok şair tarafından kaleme alınmıştır. Fars edebiyatında Hüsrev ile Şirin hikayesini asıl üne kavuşturan hiç şüphesiz Nizamî Gencevi'dir. Nizamî'nin Hüsrev ü Şîrin Mesnevisi kendinden sonra gelen birçok Fars ve Türk şaire ilham kaynağı olmuştur. Her şair kendi hayal dünyasına göre yeniden bu hikâyeyi ölümsüzleştirmiştir. Türk edebiyatında şairler, hikâyeyi Fars edebiyatından birebir tercüme etmek yerine kendi gelenek ve inanç kültürlerine göre alıp değiştirmiş ve orijinal eserler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Alî Şîr Nevayî ve Lamî Çelebi'nin Ferhâd u Şîrin mesnevileri dikkate değer iki eserdir. Fars edebiyatındaki Hüsrev ü Şîrin mesnevilerinin asıl kahramanı Hüsrev iken bu iki mesnevide asıl kahraman Ferhâd olmuştur. Türk Halk edebiyatında ise çoğunlukla Hüsrev'den bahsedilmeden tek kahraman olarak Ferhâd göze çarpmaktadır. Bu durum Türk şairlerin Ferhâd ile yeni bir hikâye inşa etme çabalarının bir sonucudur. Çalışmamızda asıl kahramanı Hüsrev olan bir hikâyenin Klasik Türk edebiyatı ve Halk edebiyatında neden Ferhâd'a evrildiği konusu incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hüsrev ü Şirin, Ferhad, Ferhad-name, Mesnevi.

## Abstract

### **Husrev u Shirin-Farhad u Shirin Masnavis and Ferhad as the Primary Hero in Turkish Literature**

The story of Husrev and Shirin, which was first put into poetry in Firdevsi's Shahname, was later written by many poets. It is undoubtedly Nizami

Ganjavi who brought the story of Husrev and Şirin to the real fame in Persian literature. Nizami's Husrev u Shirin Masnavi inspired many Persian and Turkish poets who came after him. Each poet has immortalized this story according to his own imagination. In Turkish literature, poets have produced original works by changing the story according to their own traditions and belief cultures instead of translating the story from Persian literature. In this context, Ali Shir Nevayi and Lamii Chelebi's Farhad u Shirin masnavis are two remarkable works. While Hüsrev was the main hero of Husrev u Shirin masnavis in Persian literature, the real hero was Farhad in these two masnavis. In Turkish folk literature, Ferhad stands out as the only hero without mentioning Husrev. This is a result of the efforts of Turkish poets to construct a new story with Farhad. In our study, the subject of why a story whose main hero is Husrev evolved into Farhad in Turkish literature will be examined.

**Keywords:** Husrev u Shirin, Farhad, Farhad-name, Mesnevi.

#### مقدمه

ترک‌ها در طول تاریخ گاهی از راه جنگ، گاهی تجارت و گاه سیاست با فارس‌ها رابطه برقرار کرده‌اند. در قرن هفتم با ظهور اسلام، ابتدا عرب‌ها و بعد ایران که یکی از قدرت‌های زمانه بود، اسلام را قبول کردند. با انتشار اسلام در خاک ایران تاثیر عرب‌ها در این سرزمین بیش‌تر شد.

ترک‌ها که دو قرن بعد، اسلام را پذیرفتند، بیش از عرب‌ها تحت تاثیر ایرانی‌ها قرار گرفتند. بعضی اصطلاحات این نظر را تأیید می‌کند که آموخته‌ها از ایران بوده نه از عرب‌ها. مثلاً استفاده از کلمه «نماز» به جای صلات یا استفاده از کلمه «آب‌دست» به جای وضو، نشانه این تأثیر است.

ترک‌ها که با پذیرش اسلام به دین و فرهنگ جدیدی وارد شده بودند، از مدافعان سرسخت آن شدند. ترک‌ها که پیش از اسلام روحیه جنگ‌طلبی داشتند، با قبول اسلام آن را به روحیه جهاد تبدیل کرده و در طول تاریخ فتوحات بزرگی را به نام خود ثبت کردند.

اولین دولت مسلمان در طول تاریخ ترک‌ها، دولت «قره‌خانیان» (۱۲۱۲-۸۴۰ میلادی) می‌باشد.<sup>1</sup> به طور کلی، در ادبیات اسلامی، ترک‌ها نقش به‌سزایی دارند. اولین فرهنگ‌های لغت به لهجه‌های ترکی در

<sup>1</sup> عبدالکریم اوزایدین، «قراخانیان»، دائرة المعارف اسلام، ج. ۲۴ (استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱)، ۴۰۵.

این دوره ثبت شده است. در دوره قره‌خانیان، در کنار آثار ترکی، اثرهای فارسی و عربی هم نوشته شد. حاکمان قره‌خانی تا حدودی با فارسی و عربی نیز آشنا بوده‌اند.<sup>2</sup>

غزنویان از اوایل قرن دهم تا اواخر قرن دوازدهم بر بیش از نیمی از آسیای میانه حکمرانی کردند. در آثار ادبی دوره غزنویان از زبان فارسی استفاده می‌شد. در این دوره بعضی از شاعران ترک، علیرغم ترک بودن فقط از زبان‌های فارسی و عربی در اشعارشان استفاده می‌کردند.<sup>3</sup>

«سلجوقیان که بعد از غزنویان حاکم ایران شدند، مثل غزنویان استفاده از زبان فارسی را ترجیح دادند. سلجوقیان که حدود سه قرن حکومت کردند، در سال ۱۰۷۱ میلادی در جنگ «ملازگرد» با بیزانسی‌ها پیروز میدان شده و وارد خاک آناتولی شدند و برای ماندن در آن‌جا زمینه‌چینی کردند.<sup>4</sup> بعد از پراکنده شدن سلجوقیان، امیرنشین‌های کوچکی در آناتولی ایجاد شد، نوادگان عثمانی با پیروزی‌هایی که به دست آوردند سرزمین‌های خود را گسترش داده و دولت عثمانی را بنا نهادند.

در دوران شکل‌گیری امیرنشین‌ها در آناتولی، زبان ترکی مجدداً هویت خود را باز یافته و دوباره به شکل زبان نوشتاری مورد استفاده قرار گرفت. زبانی که در طول تاریخ به صورت زبان گفتاری استفاده می‌شد و در آثار کتیبه‌های سنگی یافت شده مربوط به قرن هفتم میلادی برای اولین بار به صورت نوشتاری وجود داشته، اینبار در آناتولی مجدداً جوانه زد و ریشه دواند و در طی شش قرن حکومت به عنوان زبان رسمی و ادبی استفاده شد.

«بر اساس یافته‌های موجود، اولین نشانه‌های زبان ترکی در اوایل قرن دوازدهم مشاهده شد. زمانی که استاد «دههانی» شعرهایش را نوشت، ادبیات زبان ترک به بنیان‌های خود رسید. ادبیاتی که با استاد دههانی شروع شد، در دولت عثمانی قدرت بیش‌تری پیدا کرد و شیوه خاص خود را یافت و تا قرن بیستم تأثیر خود را حفظ کرد.»<sup>5</sup>

این ادبیات در این دوران از ادبیات ایران تأثیر زیادی گرفت. شاعران ترک ابتدا با تأثیر گرفتن از فردوسی، سعدی، حافظ و بعضی شاعران بزرگ دیگر ایران شعرهایی سرودند و در این زمینه پیشرفت کرده و سپس با احساس و افکار و دنیای خود آثار بسیاری تألیف کردند.

<sup>2</sup> نجم الدین حاجامین اوغلو، «ترکی قراخانی»، دائرة المعارف اسلام، ج. ۲۴ (استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱)، ۴۱۲.

<sup>3</sup> اردوغان مرچیل، «غزنویان»، دائرة المعارف اسلام، ج. ۱۳ (استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱)، ۴۷۱.

<sup>4</sup> احمد بیجان ارجیلاسون، زبان ترکی از آغاز تا قرن بیستم میلادی، (آنکارا: انتشارات آک چاغ، ۲۰۰۴)، ۲۹۶.

<sup>5</sup> حکمت ایلابدین، «آغاز شعر ترکی کلاسیک در آناتولی»، مجله تورک دلیلی، س. ۲۷۷ (۱۹۷۴)، ۷۶۶.

بی شک در این زمینه، بیش از هر چیز از مثنوی «نظامی گنجوی» شاعر قرن ششم هجری الگوبرداری شده است. چندین اثر مشابه و نظیر «خمسه» نظامی نوشته شده و چندین بار نیز به لهجه‌های مختلف ترکی ترجمه شده است.<sup>6</sup>

معروف‌ترین حکایت عشقی که از طرف شاعران ترک خیلی مورد توجه و استفاده قرار گرفته، عشق خسرو، شاه ساسانی است که توسط نظامی سروده شد. حکایت خسرو و شیرین، در روزگار درخشان‌ترین دوره حکومت ساسانی یعنی حاکمیت خسرو در سال‌های ۶۲۸-۵۹۱ میلادی اتفاق افتاده است.<sup>7</sup>

نظامی بر پایه منابعی که پیش از دوران خودش وجود داشته، این حکایت را به شکل شعر درآورده و حاصل آن شد که این اثر منبع الهام بسیاری از شاعران فارس و ترک قرار گرفت.

بر اساس منابع موجود اولین شاعر ترک که از نظامی الهام گرفته «قطب» می باشد. در اشعار شیخی و جلیلی نیز تاثیر حکایت نظامی که از طریق ترجمه وارد ترکیه شده، دیده می‌شود. بر اساس منابع موجود در ادبیات ترک، خسرو و شیرین، شیرین و فرهاد و فرهادنامه منابع الهام برای بیست و یک شاعر ترک بوده‌اند. به طور مختصر به این شاعرها اشاره می‌کنیم:

#### «قطب (قرن ۱۴ میلادی)»

قطب از اهالی خوارزم، اولین مثنوی خسرو و شیرین ترکی را نوشته است. از زندگی وی اطلاعات چندانی نداریم. تا جایی که می‌دانیم، اثر شناخته شده و مهم او مثنوی خسرو و شیرین است. در دوره‌ای از زندگی به شهر گوک اردو رفته و به خدمت پسر بزرگ اُزبک خان، ولیعهد تینی بیگ خان، درآمده و مثنوی خسرو و شیرین را نیز برای ملیکه خاتون، همسر تینی بیگ خان سروده است.<sup>8</sup> قطب، مثنوی خسرو و شیرین نظامی را دقیقاً با همان وزن به لهجه «کیپچاک» ترکی ترجمه کرده و در حین ترجمه از زندگی خود و دنیای اطرافش نیز چیزهایی به آن افزوده است.

#### «شیخی (وفات ۱۴۲۹ میلادی)»

شیخی در منطقه آاناتولی اولین کسی است که از مثنوی خسرو و شیرین الهام گرفته و اهل «کوتاهیه» است. در دوران زمامداری «سلطان مراد خان قاضی» (۱۳۸۹-۱۳۲۶ میلادی) زندگی و مثنوی خود را به او

<sup>6</sup> برای معلومات بیشتر: سارا بجزاد، «شعی شمع الله و شرح مخزن الاسرار - بررسی، متن تحقیق شده، لغتجه اسامی خاص -» (پایان نامه دکترا، دانشگاه غازی، انستیتو علوم اجتماعی، ۲۰۱۷)، ۲۱-۴۵.

<sup>7</sup> آرتور کریستن سن. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رسید یاسمی، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۷)، ۴۶۵.

<sup>8</sup> نجم الدین حاجامین اوغلو، مثنوی خسرو و شیرین قطب و خصوصیت زبان آن، (آنکارا: انتشارات TDK، ۲۰۰۰)، ۷.

تقدیم کرده است. اگرچه اولین مثنوی نوشته شده در آن منطقه محسوب نمی شود، ولی یکی از زیباترین آن‌هاست.<sup>9</sup>

«لطیفی» در سال‌های ۱۵۸۲-۱۴۹۱ میلادی زندگی می‌کرده و تذکره شاعران را می‌نوشته است. لطیفی درباره «شیخی» اینطور می‌نویسد: «هیچ‌کس مثنوی خسرو و شیرین را از او زیباتر ننوشته و هر چه قدر هم شبیه آن مثنوی بی‌نظیر نوشته شده باشد، باز هم کسی به آن درجه از زیبایی نرسانده است.»<sup>10</sup>

### «علی شیر نوایی»

بی‌شک علی شیر نوایی نه فقط یکی از شاعران مهم «چاغاتای»، بلکه یکی از بزرگ‌ترین شاعران دنیای ادبیات ترکی محسوب می‌شود. نوایی بین سال‌های ۱۵۰۱-۱۴۴۱ میلادی زندگی کرده و به خانواده سطح بالایی منسوب و وابسته به دولت تیموری‌ها و از نزدیکان پادشاهان، حسین بایقرا و از مردان دیوان بوده است. او بسیار غیرتمند و موفق بوده و در ادبیات ترک حدود سی اثر دارد.<sup>11</sup>

او «خمسه» و «مثنوی خسرو و شیرین» را دارد. نوایی از تقلید مطلق از نظامی اجتناب کرده و خودش نیز به حکایات، اتفاقات و اشخاص مثنوی افزوده و اثر جدیدی در بین آثار ادبی ترک خلق کرده است. گویی اتفاقاتی که در مثنوی رخ داده هیچ ارتباطی با واقعیت و مثنوی نظامی ندارد.

### «لامعی چلبی (وفات ۱۵۳۲ میلادی)»

لامعی چلبی (۱۵۳۲-۱۴۷۲) در ربع سوم قرن پانزدهم و نیمه اول قرن شانزدهم میلادی زندگی می‌کرد. او از پرکارترین شاعران ادبیات دیوانی ترک محسوب می‌شود که آثار مهمی را به نظم و نثر پدید آورده است. لامعی چلبی در موضوعات گوناگون آثار متعددی در قالب‌های منظوم و منثور ترجمه و تألیف کرده است. یکی از آثار مهم ایشان فرهاد و شیرین می‌باشد. وی پیرو علی شیر نوایی است.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> مصطفی گونش، «مثنوی خسرو و شیرین شیخی کوتاهیوی»، مجله علوم اجتماعی دانشگاه دولمو پینار، ویژه نامه درباره کوتاهیا، (۳۰ نوامبر ۲۰۱۴)، ۳.

<sup>10</sup> لطیفی، تذکره الشعرا و تبصرة النظماء، ویرایش، رضوان جانم (آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه، ۲۰۱۸)، ۳۱۰-۳۱۱.

<sup>11</sup> سردار بولوت، «علی شیر نوایی که ادیب بزرگ سرزمین آسیا می‌باشد و زندگی اش، شخصیت ادبی اش، آثارش و تأثیرش بر زبان ترکی»، مجله *Academic Social Studies* ۱ (۲۰۱۷): ۲۳-۴۱.

<sup>12</sup> حسن علی اسیر، «مثنوی فرهاد و شیرین لامعی چلبی - بررسی، متن، فهرست-»، (پایان نامه دکترا، دانشگاه استانبول، انستیتو علوم اجتماعی، ۱۹۹۸)، ۲۴-۳۰.



گذشته از این، آثار دیگری نیز با نام های «خسرو و شیرین» و «شیرین و فرهاد» در ادبیات ترک وجود دارد که می توان این آثار را به صورت زیر براساس دوره های زمامداری پادشاهان عثمانی دسته بندی و معرفی کرد:

احمد رضوان از شعرای دور سلطان بایزید دوم می باشد که در سال ۱۵۰۱ میلادی فوت کرده است. معیدی، صدری، حیاتی و حریمی نیز در دوران سلطان بایزید دوم زندگی می کردند. شاعر جلیلی صاحب خمسه، اثری درباره داستان خسرو و شیرین دارد. وی بعد از سال ۱۵۶۹ میلادی فوت کرده است. شاعران عارف چلبی و شانی در دوران سلطان سلیمان قانونی زندگی می کردند. امامزاده احمد اهل شهر بورسا است و در سال ۹۷۷ هجری قمری فوت کرده است. شاعر ماحوی در قرن ۱۶ میلادی زندگی کرده است. شاعر فاسح احمد دده از شعرای قرن ۱۷ میلادی است و در سال ۱۶۹۹ فوت کرده است. سالم از شعرای قرن ۱۸ میلادی می باشد و در دوران سلطان سلیم سوم زندگی کرده است. مصطفی آقا ناصر شاعر در شاخه ترکی آذری بوده و در قرن ۱۹ میلادی زندگی کرده است. با تفصیل صورت گرفته، همانطور که مشاهده شد «خسرو و شیرین»، «شیرین و فرهاد» و «فرهادنامه» در ادبیات ترک و ایران خیلی محبوب بوده اند، فقط در ادبیات کلاسیک به کار گرفته نشده اند، در ادبیات مردمی ترکیه نیز واریانت و واریاسیون های متفاوتی از آن وارد شده و به کار رفته که نسل به نسل منتقل شده است.<sup>13</sup>

### داستان خسرو شیرین در ادبیات ترکی کلاسیک:

در ادبیات کلاسیک ترکی، تا قبل از علی شیر نوایی، شاعران بزرگ ترک (مانند شیخی، قطب و ...) تاثیر زیادی از داستان خسرو شیرین گرفته بودند بطوریکه ساختار و موضوع داستانشان نیز نزدیک به داستان نظامی می باشد.<sup>14</sup> ولی علی شیر نوایی و پیروان ایشان تغییرات ساختاری در روند داستان داده اند:

داستان فرهاد و شیرین در مثنویهای علی شیر نوایی و لامعی چلبی:<sup>15</sup>

پادشاهی بود در چین که به همه خواسته هایش رسیده بود و تنها خواسته اش از خدا يك پسر بود. بعد از مدتی، آرزوی او برآورده و صاحب فرزندی زیبا شد. نام پسر را فرهاد گذاشتند. فرهاد در يك سالگی راه

<sup>13</sup> برای معلومات بیشتر: فارق تیمورتاش، «حکایت خسرو و شیرین و فرهاد و شیرین در ادبیات ترک»، مجله تورک دیلی، ۱۰ (۱۹۵۹): ۶۵-۸۸.

<sup>14</sup> برای معلومات بیشتر درباره مثنوی خسرو و شیرین نظامی: نظامی، الیاس بن یوسف. گنجینه نظامی (شرح حال نظامی و فرهنگ لغات)، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، (تهران: قطره، ۱۳۷۶).؛ نظامی، الیاس بن یوسف. خسرو و شیرین، به کوشش عبدالمجید آبی، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳).

<sup>15</sup> برای معلومات بیشتر: گونول آلبای تکین، مثنوی فرهاد و شیرین علی شیر نوایی، (آنکارا: انتشارات TDK، ۱۹۹۴)؛ اسیر، «مثنوی فرهاد و شیرین لامعی چلبی - بررسی، متن، فهرست».

رفت. دو سالگی صحبت کرد و سه سالگی افسانه‌های عاشقانه می خواند و در ۴ سالگی او را به يك فیلسوف یونانی سپردند تا به او علم بیاموزد. فرهاد خیلی سریع مطالب و درس هایی را که فیلسوف به او یاد می داد می آموخت .

از این به بعد، تصمیم گرفته می شود که علوم جنگی را هم به او آموزش دهند. فرهاد در مدت زمان کوتاهی فنون جنگ را می آموزد و جنگاوری دلیر می شود.

وقتی فرهاد به چهارده سالگی می رسد، تحولات و تغییرات مهمی در شخصیت او ایجاد می شود. پادشاه به دلایل این تحولات می اندیشد و به دنبال علت آن‌ها می گردد. از چین و ختن طبیب‌ها دعوت می شوند و روش‌های مختلف پزشکی را می آزمایند اما هیچ کدام نتیجه‌ای نمی دهد.

پادشاه این بار تصمیم می گیرد که چهار کاخ بسازد و هدفش از این کار آن است که فرهاد در هر کدام از فصول سال، در یکی از این کاخ‌ها استراحت کند. نام این قصرها را بهاری، تابستانی، خزان و شتایی می گذارد و هر کدام را برای يك فصل مهیا می کند. مسئولیت ساختن این قصرها به ملك آرا داده می شود. بعد از پیدا کردن مکان، مشهورترین استاد‌های چینی یعنی مانی و بانی دعوت می شوند. استادها حرف های ملك آرا را می پذیرند و فوراً مشغول کار می شوند. مصالح ساختمان از چین و الجزایر آورده می شود و ساخت قصرها آغاز می گردد. فرهاد که دوست دارد، پیشرفت کارها را از نزدیک ببیند، سوار اسبی می شود و به نزد استادها می رود و از خارق‌العاده بودن کارهای انجام شده، زبانش بند می آید. در حال بازدید از قصرها سنگتراشی به نام کارن توجه او را جلب می کند. برای آموختن رمز و راز کارهای او از اسب پیاده می شود و روی سنگی می نشیند و از او اسمش را می پرسد و بعد می خواهد نحوه کار را به او توضیح دهد. کارن هم اسمش را می گوید و رمز و راز کارش را با او در میان می گذارد و نزد فرهاد از فقر و این که کسی قدر او را نمی داند، گله می کند. فرهاد گفته‌های او را با دقت گوش می کند و ابتدا از او سنگتراشی، سپس آهنگری و سایر هنرها را می آموزد.

فرهاد همه صفاتی را که برای يك پادشاه لازم است را دارا بود ولی بسیار مهربان و دل‌رحم نیز بود. این موضوع از عیوب او به شمار می رفت. او بیشتر به درویش‌ها شباهت داشت تا پادشاهان. اما با این حال پادشاه تصمیم می گیرد که تاج و تختش را به فرهاد بسپارد. چون چاره کار را تنها در این کار می دانست. پادشاه فوراً مجلسی برپا کرده و همه دولتی ها را دعوت می کند و در حضور آن‌ها مسئله را به فرهاد بازگو می کند. همچنین اعلام می دارد که خود را لایق پادشاهی نمی داند. پادشاه از این سخنان ناراحت می شود و علیرغم همه این مسائل باز از او می خواهد که این مسئولیت را بپذیرد. فرهاد برای نرنجاندن پدرش، پادشاهی را می پذیرد اما برای رسیدن به صلاحیت‌های لازم مختص این مسئولیت سنگین، یکی دو سال مهلت طلب می کند. پادشاه از این که فرهاد پیشنهاد او را می پذیرد، بسیار خوشحال می شود و او را به خزانه قصر می برد. فرهاد از دیدن گنج‌های درون

خزانه دچار حیرت می‌شود. در حال گشت و گذار در خزانه چشم فرهاد به يك صندوق بلور می‌افتد که درون آن جسمی عجیب قرار داشت. فرهاد از پدرش می‌خواهد که قفل را باز کند اما پادشاه قبول نمی‌کند و می‌گوید که اسرار این صندوق نباید فاش شود. فرهاد از پدرش می‌پرسد که چرا باید این اسرار از او پنهان نگاه داشته شود، پادشاه هر جوابی که می‌دهد، کنجکاوای فرهاد بیشتر تحریک می‌شود و پادشاه ناگزیر حقیقت را می‌گوید. صندوق باز می‌شود و از درون صندوق يك آینه درخشان بیرون می‌آید. این آینه اسکندر است. کسی که این آینه را طلسم کرده، رویش نوشته بود: بزرگترین فیلسوف دنیا، اسکندر سالها سختی کشید. اسرار و حکمت‌های بسیاری را آموخت و این آینه بی‌همتا و بی‌نظیر را به وجود آورد. همه چیز عالم را درون آن می‌توان دید. وی بعد از آنکه این آینه را ساخت، آن را طلسم کرد و طلسمش را پنهان ساخت و برای حل این طلسم موانع زیادی گذاشت. اگر این طلسم‌ها شکسته نشود، این آینه سودی برای تو ندارد. کسی که می‌خواهد این طلسم را بشکند، باید به کوه بزرگی در شمال سرزمین یونان برود، اما در این راه سه خطر وجود دارد. در منزل اول اژدها، در منزل دوم اهریمن و در منزل سوم يك طلسم عجیب قرار گرفته است. بعد از عبور از این سه منزل، در منزل چهارم کوهی قرار دارد. در آن کوه، غار تاریکی هست و در آن غار حکیمی به نام سقراط زندگی می‌کند. جواب این طلسم را فقط او می‌داند. فرهاد بعد از خواندن نوشته، تصمیم می‌گیرد که این طلسم را بشکند. ملک آرا را صدا می‌زند و نظرش را به او می‌گوید و از او می‌خواهد که این تصمیم را به اطلاع پدرش برساند. ملک آرا هرچند راضی نیست اما این خبر را به اطلاع پادشاه می‌رساند. پادشاه از خواستۀ فرهاد ناراحت می‌شود و از ملک آرا می‌پرسد، آیا راهی هست که بتوان فرهاد را منصرف کرد. تصمیم می‌گیرند، او را نصیحت کنند، اما نصیحت‌هایشان فایده‌ای ندارد. در نتیجه پادشاه لشگری فراهم می‌کند و به سمت یونان به راه می‌افتند.

پادشاه، فرهاد، ملک آرا و لشگریان برای رفتن به غار سقراط راهی سفر درازی می‌شوند. غروب يك روز به کوهی می‌رسند که غار سقراط در آنجاست. اما غار سقراط را نمی‌توانند پیدا کنند. فرهاد آینه جم را خارج می‌کند و کشور یونان را نگاه می‌کند و غار سقراط را می‌یابد. آینه را چراغ راه می‌کند و همگی وارد غار می‌شوند. در برابرشان پلکانی ظاهر می‌شود. بالای پلکان با يك کاخ عظیم مواجه می‌شوند. آنجا ایوانی را می‌بینند و از ایوان صدایی آن‌ها را فرا می‌خواند. وقتی وارد می‌شوند، سقراط را می‌بینند. سقراط با احترام از آن‌ها استقبال می‌کند. سقراط بعد از اندکی صحبت رو به پادشاه کرده و می‌گوید که پانصد سال دیگر عمر خواهی کرد و به عنوان هدیه، درون جواهری که شبیه خورشید است، پادزهری که دواي همه دردهاست اما مزه‌اش مثل زهر تلخ است به او می‌دهد. بعد رو به ملک آرا می‌کند و به او هم مژده می‌دهد که عمر درازی خواهی داشت و تا زمانی که پادشاه سلطنت می‌کند، تو وزیر او خواهی بود. اما در راه دو خطر شما را تهدید می‌کند. آب و باد و به آن‌ها می‌گوید سختی زیادی خواهید کشید اما در انتها به سعادت خواهید رسید. بعد رو به

فرهاد می‌کند و می‌گوید که بیش از هزار سال است، منتظر تو هستم. سپس به پادشاه می‌گوید که باید با فرهاد تنها باشند تا چیزهایی به او بگویند.

وقتی با فرهاد تنها می‌شوند، به فرهاد می‌گویند که دنیا محل گذراست و چون انسان به هر حال روزی خواهد مرد، نباید به دنیا وابسته شود و باید همیشه به یاد خدا باشد و به او یادآوری می‌کند که بندگی خدا واجب است و به او در مورد عشق حقیقی و عشق مجازی سخنانی می‌گوید. سپس دعایی به او می‌آموزد که برای هر سختی مناسب است. سقراط به فرهاد می‌گوید، وقتی آینه روی سینه شخصی که در قلعه بود را هدف قراردادی طلسم اسکندر را شکستی. حالا اگر به چین بروی، وقتی به آینه نگاه کنی، هر زیبارویی را در هر کجای جهان می‌توانی درون آن ببینی، سقراط بعد از گفتن این سخنان مانند سهیلا، جان به جان آفرین تسلیم می‌کند.

فرهاد فوراً از غار خارج می‌شود و وضعیت را به پادشاه و ملک آرا خبر می‌دهد. بعد از دفن سقراط از آنجا به چین بازمی‌گردند. بعد از بازگشت به چین، فرهاد از خزانه‌دار کلید را می‌گیرد و در صندوق را باز و آینه را خارج و به آن نگاه می‌کند. در آینه دشت پناوری را می‌بیند که پوشیده از گل است. در این دشت، گروهی در حال کندن کوه هستند. در بین آن گروه يك نفر هست که شبیه اوست. از دور زیبارویی می‌آید که بسیار زیباست. بانویی زیبارو اسبش را به سمت شخصی که شبیه اوست می‌راند. آن شخص وقتی بانوی زیبارو را می‌بیند از هوش می‌رود. فرهاد با دیدن این صحنه کنجکاو می‌شود که راز این تصاویر چیست.

به آینه با دقت بیشتری نگاه می‌کند و صورت بانوی زیبارو را می‌بیند و او هم از هوش می‌رود. این اتفاق به اطلاع پادشاه می‌رسد. پادشاه، برادرش بهرام، مادرش و ملک آرا دوان دوان به نزد فرهاد می‌آیند. هرکس در مورد فرهاد نظری می‌دهد. همه داروهایی که برای او تجویز می‌شود، بی‌نتیجه می‌ماند.

احوال و حرکات نامتعادلش وضعیت ناخوشایندش را بر همگان معلوم می‌کند. پادشاه و ملک آرا درمانده می‌شوند. همه طبیبان را جمع و از آنها می‌خواهند که چاره‌ای برای بهبود حال فرهاد پیدا کنند. اما گفته يك طبیب حرف دیگر طبیب را نقض می‌کند و هیچ يك نمی‌توانند درد او را تشخیص دهند.

در نهایت تصمیم می‌گیرند که فرهاد را به سفر دریایی ببرند. این وظیفه به عهده ملک آرا گذاشته می‌شود، مقدمات سفر انجام می‌شود و راهی سفر می‌شوند. خیلی زود کشتی دچار طوفان می‌شود و کشتی‌ها در خطر غرق شدن قرار می‌گیرند. برای نجات پادشاه و فرهاد و رساندن آنها به ساحل قایقی اختصاص داده می‌شود. فرهاد با يك جهش سوار قایق می‌شود، اما هنگامی که پادشاه می‌خواهد سوار قایق شود موج بزرگی قایق را از کشتی جدا می‌کند. کشتی‌ها تکه‌تکه می‌شوند و عده کمی با کمک تکه‌های کشتی خودشان را به ساحل می‌رسانند و نجات پیدا می‌کنند. پادشاه هم علیرغم همه سختی‌ها به ساحل می‌رسد. پادشاه به محض این

که به هوش می‌آید، جویای حال پسرش می‌شود و وقتی می‌فهمد که کسی از پسرش خبر ندارد از ملک آرا می‌خواهد که ساحل دریا را تا هند جست‌وجو کنند و خودش هم به چین بازمی‌گردد. از طرف دیگر فرهاد که در حال دست و پنجه نرم کردن با موج‌هاست، سرانجام موج بزرگی قایقش را تکه تکه می‌کند. فرهاد در حالی که از يك تکه چوب آویزان است، بیش از ده روز در دریا شناور می‌ماند و در نهایت موج‌ها او را به ساحل یمن نزدیک می‌کنند. در این میان يك عده تاجر که از ختن در حال سفر به یمن هستند، او را می‌بینند و سوار کشتی می‌کنند. به او آب و غذا می‌دهند و بینشان دوستی شکل می‌گیرد. سرانجام کشتی بازرگانان بعد از يك سفر دراز دریایی به شهر عدن می‌رسد. فصل زمستان است. برای این که سختی‌های راه را از تن بیرون کنند، مکانی را اجاره می‌کنند و به عیش و نوش و تفریح می‌پردازد. فرهاد تحت تأثیر شراب از خود بیخود می‌شود و غزلی می‌خواند.

بازرگانان گمان کردند که این حرفها و اشعار به خاطر تأثیر شراب و سفر طولانی دریایی و خستگی است اما در بین آنها شخص دنیادیده‌ای به نام شاپور بود. شاپور نقاش بود. او می‌فهمد که فرهاد عاشق شده است. سر فرهاد را به زانو می‌گیرد و دست و پایش را برای رفع خستگی می‌مالد. به صورتش آب می‌پاشد و او را هوشیار می‌کند. فرهاد بعد از به هوش آمدن تمام ماجراهایی را که پشت سر گذاشته تک تک برای شاپور تعریف می‌کند.

شاپور از حرف‌های فرهاد می‌فهمد که او عاشق دختری زیبارو در سرزمین ارمنستان شده است. به فرهاد می‌گوید که من می‌توانم برای رسیدن به هدفت دوست و همراه تو باشم. فرهاد کمی شك دارد و فکر می‌کند که شاپور قصد فریب او را داشته باشد. به همین دلیل شاپور عکس دیار ارمنستان را نقاشی می‌کند. فرهاد با دیدن نقاشی از هوش می‌رود و بعد از به هوش آمدن از شاپور درخواست می‌کند که او را به ارمنستان ببرد. شاپور درخواست فرهاد را می‌پذیرد و بعد از پشت سر گذاشتن سفری طولانی يك روز صبح به ارمنستان می‌رسند. فرهاد از اسب پیاده می‌شود. خاک را می‌بوسد و از شاپور می‌خواهد او را به کوهی که در آینه زن زیبارو را در دامنه آن دیده است ببرد. شاپور این خواسته فرهاد را هم می‌پذیرد و بعد از چند روز سفر به جایی که کوه در آن واقع شده می‌رسند.

آنجا عده‌ای را در حال تراشیدن کوه می‌بینند. آنها توانسته بودند بعد از سه سال تنها بخش کوچکی از کوه را بشکافند. فرهاد دلیل نکردن کوه را از آنها می‌پرسد. جواب می‌دهند که این سرزمین حاکمی به نام مهین بانو دارد که می‌خواهد آب چشمه عین‌الحیات را که در شرق این کوه قرار دارد را با حفر تونل به قصری که در غرب این کوه واقع شده منتقل کند، تا برادرزاده‌اش بتواند از این آب استفاده کند. فرهاد که تلاش آنها را می‌بیند، طاقت نمی‌آورد و برای کمک به آنها فوراً مشغول به کار می‌شود. ابتدا همانطور که استادش کارن به او آموخته بود وسایل و ابزار لازم را فراهم می‌کند و با نام خدا شروع. کاری که هزار نفر در سه سال نتوانستند،

انجام دهند او در مدت يك روز انجام می دهد و با شاپور به راهش ادامه می دهد. بعد از کمی راه رفتن صورتش را به سمتی که شیرین در آنجاست، می گرداند و سجده می کند و تا سحر سرش را از سجده بر نمی دارد. بعد از طلوع خورشید دوباره بازمی گردد و کار کردن تونل را ادامه می دهد. خیر مهارت فرهاد به مهین بانو می رسد. مهین بانو که از شنیدن این خبر بسیار خوشحال شده بود، شیرین را هم خبردار می کند. شیرین برای این که از نزدیک این اتفاق را ببیند، تصمیم می گیرد به کوه برود. برای شیرین اسبی به نام گلگون و برای مهین بانو اسبی به نام شبذیز آماده می شود و به همراه چهارصد زن زیبارو به سمت کوه حرکت می کنند.

شیرین اسبش را به سمت فرهاد می راند تا از او تشکر کند و جواهراتی را که در سینی طلا به عنوان پاداش کارش آورده را به سر او می ریزد. فرهاد از خشنودی شیرین بسیار خوشحال می شود.

و تا به چهره شیرین نگاه می کند، از هوش می رود. شاپور با دیدن این وضعیت به کمک فرهاد می آید، مهین بانو و شیرین علت بیهوش شدن فرهاد را می پرسند و دلشان به حال فرهاد می سوزد و او را به کاخ می برند.

فرهاد دو شبانه روز در بیهوشی می ماند. تلاش های شاپور برای درمانش اثر نمی کند. شب سوم، فرهاد آرام آرام چشمانش را باز می کند، بلند می شود و از حالش خجالت زده می شود. فوراً سرکارش در کوه برمی گردد. افراد داخل کاخ بیدار می شوند و فرهاد را پیدا نمی کنند. خبر گم شدن فرهاد که به شیرین می رسد، فوراً از شاپور کمک می خواهد. اما شاپور بی خبر است. مهین بانو که دلشکستگی شیرین را می بیند، افراش را برای جستجو به اطراف می فرستد. راهها بسته می شود و بعد از جست و جو می فهمند که فرهاد، در کانال کار می کند. خبر وقتی به شیرین می رسد، به بانه بازدید از کانال، می خواهد که فرهاد را ببیند. اما می ترسد که فرهاد اگر دوباره او را ببیند بیهوش شود. در نتیجه تصمیم می گیرد، چند روز صبر کند. اما مهین بانو هر روز فرهاد را می بیند و بر سر او مشت مشت طلا می ریزد. شیرین هم عشقی را که به فرهاد دارد به کسی نمی گوید. شیرین در این حال هر روز ضعیف تر و لاغرتر می شود. فرهاد بدون استراحت، کانال را تمام می کند. بعد از کوه پایین می آید و در جایی که قرار است، آب جاری شود يك حوض زیبا درست می کند. جلوی این حوض سنگ بزرگی قرار دارد. فرهاد آن سنگ را به شکل زیبایی در می آورد و داخلش اتاق هایی می سازد. علاوه بر این، در هر طرف، پنجره هایی می سازد و آویزه ها و عکس پرنده ها را حجاری می کند. شیرین را هم بر روی گلگون به تصویر می کشند. در ساختن این تصاویر، شاپور هم به او کمک می کند. وقتی این کارها تمام می شود. به مهین بانو خبر داده می شود. مهین بانو فوراً، می خواهد که قصر را ببیند. وقتی به کاخ می آید، می بیند که همه با حیرت در حال تماشای کاخ هستند. مهین بانو که حوض و کاخ را می بیند، حیرتش را نمی تواند پنهان کند، به فرهاد تبریک می گوید و به او هدایایی می دهد. حالا دیگر برای بازکردن بند کانال های آب همه چیز حاضر است اما مهین بانو

از فرهاد می‌خواهد که تا شیرین نیامده است، بندها باز نشود. به شیرین خبر داده می‌شود و منتظر او می‌شوند. فرهاد در این میان از این که وقتی شیرین را ببیند، بیهوش خواهد شد، نگران می‌شود و از طرفی می‌داند اگر سر بچرخاند، هم از ندیدن او، دلش در سوز و گداز خواهد بود. خبر به شیرین می‌رسد. فوراً سوار اسبش گلگون می‌شود و به راه می‌افتد. مهین بانو در کنار چشمه در حال صحبت کردن با فرهاد است. شیرین از راه می‌رسد. فرهاد که نمی‌تواند بر هیجانش غلبه کند، شروع به لرزیدن می‌کند. مهین بانو از او می‌خواهد که متانت داشته باشد. شیرین می‌آید و بند آب باز می‌شود.

در این میان در مغرب پادشاهی به نام خسرو پرویز دوم بود که از ایران تا توران حکمرانی می‌کرد. این پادشاه در جست‌وجوی همسری برای خود بود، تا صاحب فرزندی شود که صاحب تخت او بشود. خسرو این فکر را با اطرافیانش در میان می‌گذاشت. آن‌ها هم به او می‌گویند، دختری در ارمنستان هست که لایق اوست اما عاشق یک شاهزاده شده است. خسرو وقتی حرف اطرافیان را می‌شنود با وزیرش بزرگ امید که مرد دانایی است، مشورت می‌کند. وزیر بعد از کمی فکر کردن، می‌گوید که کار ساده‌ای است اما برای این که بتوانیم دختر را خواستگاری کنیم، ابتدا باید یک خواستگار بفرستیم. فرستاده به ارمنستان می‌رود و خواسته خسرو را به مهین بانو می‌رساند. مهین بانو نظر شیرین را در این مورد می‌پرسد. شیرین می‌گوید که قصد ازدواج ندارد. مهین بانو مجلسی ترتیب می‌دهد و این خبر را به اطلاع فرستاده می‌رساند. فرستاده خسرو به مجلس می‌آید و نامه خسرو را که حاوی خواسته اوست را تقدیم می‌کند. مهین بانو نامه را می‌گیرد و بلند می‌شود و خسرو را ستایش می‌کند. فرستاده با تعظیم و احترام مجلس را ترک می‌کند. مهین بانو که با بزرگان تنها مانده است از آن‌ها می‌خواهد که به فرستاده بگویند که شیرین قصد ازدواج ندارد. وضعیت به اطلاع فرستاده می‌رسد. فرستاده با این جواب منفی برمی‌گردد و آن چه شنیده است را به اطلاع خسرو می‌رساند. خسرو خیلی عصبانی می‌شود. شخص دیگری را می‌فرستد اما جوابی را که او می‌آورد هم فرقی نمی‌کند. در مقابل این جواب منفی، خسرو لشگری بزرگ فراهم می‌کند تا درس عبرتی به آن‌ها بدهد. بعد از یک سفر طولانی لشگر به ارمنستان می‌رسد. مهین بانو که این خطر را قبلاً پیش بینی کرده، برایش تدبیری اندیشیده بود. قلعه محکمی که اطرافش با خندق احاطه شده است را با آذوقه پر می‌کند. مهین بانو و شیرین از فرهاد می‌خواهند که اینجا پنهان شود. فرهاد این خواسته را می‌پذیرد و به بالای صخره بزرگی می‌رود تا در موقع لزوم از اینجا بتواند سنگ پرتاب کند. خسرو که به جلوی قلعه می‌رسد، متوجه می‌شود که فتح اینجا امکانپذیر نیست. اما غرورش اجازه برگشتن به او نمی‌دهد و در همین فکر چشمش به فرهاد می‌افتد. یکی از افرادش را می‌فرستد، تا بفهمد او کیست. وقتی آن شخص به خسرو می‌گوید که او فرهاد است. خسرو می‌فهمد که او رقیبش است و دستور می‌دهد فوراً او را بکشند. به همین دلیل چند سوار می‌فرستد. فرهاد به آن‌ها با زبان خوش می‌گوید که به خسرو بگویند با او کاری نداشته باشد و راهش را بگیرد و برود. اما خسرو برای کشتن او مصمم است. به همین دلیل به عنوان

آخرین چاره سنگی پرتاب می‌کند و تاج خسرو را به زمین می‌اندازد. خسرو که چاره‌ای نمی‌بیند، فرار می‌کند. وزیرش بزرگ امید از او می‌خواهد که ناراحت نباشد و به او می‌گوید سرانجام نیروی تو آن‌ها را به راه خواهد آورد و سعی می‌کند به او روحیه بدهد.

مهم‌بانو در مورد فرهاد توضیح می‌دهد و خاطرنشان می‌کند که شیرین غیر از فرهاد دل به کس دیگری نسپرده است. علاوه بر این به فرستاده می‌گوید، اگر حرف‌های من را باور نمی‌کنید، می‌توانید فرهاد را ببینید و با خودش صحبت کنید. فرستاده که حرف‌های مهم‌بانو را می‌شنود، دقیقاً همین حرف‌ها را به اطلاع خسرو می‌رساند. خسرو به محض این که این سخنان را می‌شنود، قلعه را محاصره می‌کند. اما در نتیجه تدابیر فرهاد، قلعه سقوط نمی‌کند. خسرو با بزرگ‌امید در مورد این موضوع مشورت می‌کند و به این نتیجه می‌رسند که تا از شر فرهاد راحت نشوند، نمی‌توانند قلعه را فتح کنند. به همین دلیل زن حيله‌گری را پیدا می‌کنند و خواسته خسرو را به او توضیح می‌دهند. زن حيله‌گر این خواسته را با رضایت قبول می‌کند و فوراً دست به کار می‌شود. گریه و ناله‌کنان به نزد فرهاد می‌رود. فرهاد دلش برای زن پریشان می‌سوزد. حال او را با خودش مقایسه می‌کند و کنجکاو می‌شود که دلیل این وضعیت او چیست؟

زن حيله‌گر از مهربانی فرهاد سوءاستفاده می‌کند و به او می‌گوید که اینجا بی‌کس است، و به دلیل محاصره خسرو مجبور شده به اینجا پناه بیاورد و می‌گوید که آمده است که دردش را با او در میان بگذارد، فرهاد که فکر می‌کند، حرف‌های زن حيله‌گر راست است، خیلی ناراحت می‌شود. زن حيله‌گر بوسيله دارویی که در اختیار دارد او را بیهوش می‌کند و از افرادش که آنجا هستند، می‌خواهد که او را پیش خسرو ببرند، در این میان شاپور که روی سنگی خوابیده است. با دیدن يك خواب از جایش می‌پرد، وقتی به سمتی که فرهاد بود نگاه می‌کند، می‌بیند که او به صورت بیهوش افتاده و در کنارش هم غریبه‌ای هست. با سنگی که پرتاب می‌کند آن زن را می‌کشد. افراد خسرو که این وضعیت را می‌بینند، شاپور را تیرباران می‌کنند. شاپور که چاره‌ای ندارد، فرار می‌کند. دست و پاهای فرهاد را زنجیر می‌زنند و به نزد خسرو می‌آورند. اهالی قلعه و مهم‌بانو بسیار ناراحت می‌شوند ولی به شیرین چیزی نمی‌گویند. خسرو امر می‌کند، فرهاد را به هوش بیاورند. فرهاد که چشمانش را آرام آرام باز می‌کند، خسرو و افرادش را می‌بیند. اما آن‌ها را جدی نمی‌گیرد، خسرو به نزد فرهاد می‌آید و فرهاد درباره عشق با او صحبتی طولانی می‌کند. خسرو از این حرف‌های فرهاد می‌فهمد که او واقعا عاشق است. علاوه بر این در برابر سخنان فرهاد خودش را کوچک حس می‌کند. بنابراین دستور می‌دهد، که فوراً او را دار بزنند و بعد از چند روز او را بسوزانند و خاکسترش را به باد بدهند. فرهاد که این دستور را می‌شنود رو به خسرو می‌کند و می‌گوید که با یکبار کشتن او در اصل او را از هزار بار کشته شدن نجات می‌دهد و اینگونه ارزشش بیش تر از گذشته افزایش پیدا می‌کند.



خسرو از شنیدن این سخنان تأثیرگذار فرهاد بسیار خشمگین می‌شود. جلادها فوراً فرهاد را به سمت چوبه دار می‌برند، مردم بر این عقیده‌اند که او نباید بی‌گناه به دار کشیده شود. خسرو هم می‌داند که کارش اشتباه است. اما غرورش به او اجازه برگشت از حرفش را نمی‌دهد. درحالی که فرهاد را به سمت چوبه دار می‌برند، خسرو به یکباره حالش بد می‌شود. همه بد شدن حال او را به بی‌گناه کشتن فرهاد ربط می‌دهند. فرهاد دقیقاً وقتی که می‌خواهد به دار کشیده شود، فرستاده‌های وزیر بزرگ امید می‌رسند و او را از دار پایین می‌کشند. اینگونه خسرو هم از بیماری نجات پیدا می‌کند. بزرگ امید به خسرو می‌گوید که فرهاد جز بی‌پروا صحبت کردن گناه دیگری ندارد، اعدام را چند روز به تاخیر بینداز و کمی صبر کن. بعداً اگر خواستی درش بزنی یا آزادش کن.

شیرین از وضعیت فرهاد بی‌خبر است، در حالی که به او فکر می‌کند، در کاخش نشسته است، صدایی می‌شنود که خسرو فرهاد را حبس کرده است و شیرین با شنیدن آن می‌افتد و بیهوش می‌شود. فوراً به مهین بانو خبر داده می‌شود. مهین بانو به نزد شیرین می‌آید و سعی می‌کند که او را به هوش بیاورد. در همین زمان یکی از نگهبانان به نزد مهین بانو می‌آید و می‌گوید شاپور می‌خواهد شما را ببیند. مهین بانو دستور می‌دهد که او را بیاورند. شاپور می‌گوید که فرهاد در دام دشمن افتاده و ماجرای اعدام و بیهوش شدن خسرو و در نهایت زندانی شدن فرهاد را تعریف می‌کند و می‌گوید که این اطلاعات را با نفوذ مخفیانه در لشکر خسرو به دست آورده است. مهین بانو که این خبرها را می‌شنود خوشحال می‌شود. اما لازم است که شیرین را به هوش بیاورد. با داروهای مختلف شیرین مداوا و به هوش می‌آید. وقتی شاپور را می‌بیند، فوراً از حال فرهاد می‌پرسد، او را سرزنش می‌کند که به اندازه لازم از فرهاد محافظت نکرده است. مهین بانو مداخله می‌کند و از شیرین می‌خواهد که سعه صدر داشته باشد و به او می‌گوید که شاپور خبرهای خوبی آورده است. شاپور که حال پریشان شیرین را می‌بیند چیزهایی را که می‌داند را دوباره تکرار می‌کند. شیرین تمام جواهراتی را که به همراه دارد، به پای شاپور می‌ریزد. بعد شاپور برای رساندن نامه‌ای که شیرین برای فرهاد نوشته است به راه می‌افتد و یک شب به کوهی که فرهاد در آن زندانی شده می‌رسد و درحالی که دنبال راهی برای رفتن به قلعه است. صدای فرهاد را می‌شنود. مستقیماً به سمتی که صدا از آنجا شنیده می‌شود، به راه می‌افتد و فرهاد را غرق در اشک پیدا می‌کند. به او می‌گوید که آرام باش و نامه‌ای را که از طرف شیرین آورده به او می‌دهد.

در نامه، شیرین از عشقی که نسبت به او دارد، با تفصیل سخن می‌گوید، و دل‌تنگی اش را بیان و از فرهاد می‌خواهد که پاسخ نامه‌اش را بدهد.

فرهاد که نامه را می‌خواند، از شاپور می‌پرسد که حالا باید چکار کند. شاپور به او می‌گوید که نوشتن پاسخ نامه کار درستی است. بعد از اتمام نوشتن پاسخ نامه، شاپور دوباره به راه می‌افتد و نامه فرهاد را

به شیرین می‌رساند. فرهاد در نامه نوشته است که تقدیر الهی را نمی‌شود تغییر داد و از احساسش بعد از خواندن نامه شیرین می‌گوید و بعد از سختی‌ها و مشکلات خودش صحبت می‌کند.

شیرین بعد از خواندن نامه، آه عمیقی می‌کشد و هم بختش را و هم خسرو را لعنت می‌کند. به نزد مهین بانو می‌رود و درباره نامه صحبت می‌کند و این بار هر دو باهم از شاپور درباره فرهاد سؤال می‌پرسند. در هر حالی که شاپور توضیح می‌دهد. آن‌ها هم خوبی‌های فرهاد را یاد می‌کنند. خبر رد و بدل کردن نامه بین شیرین و فرهاد به گوش خسرو می‌رسد و خسرو همه راه‌ها را می‌بندد. شاپور هم بی‌خبر از همه جا درحالی که نامه‌ای از شیرین را برای فرهاد می‌برد، توسط افراد خسرو دستگیر می‌شود. نامه‌ای که از شاپور می‌گیرند و متعلق به شیرین است در حضور خسرو خوانده می‌شود. در نامه شیرین درباره این که خسرو ظالم است و عشقش واقعی نیست، نوشته است. خسرو از این حرف‌ها بسیار عصبانی می‌شود فوراً دستور می‌دهد که شاپور را به زنجیر بکشند و به زندان بیندازند. و بعد هم وزیرش بزرگ امید را فرامی‌خواند و نظرش را می‌پرسد و از او راه حلی برای جداکردن فرهاد از شیرین طلب می‌کند. بزرگ امید می‌گوید که این کار خیلی آسان است و فوراً يك زن جادوگر پیدا می‌کند. نقشه می‌کشد که این زن نزد فرهاد برود و به او بگوید که خسرو سرزمین ارمنستان را فتح کرده با مهین بانو دوست شده و شب و روز باهم عیش و عشرت می‌کنند و مهین بانو شیرین را با خسرو آشنا کرده است و شیرین دیگر به فرهاد فکر نمی‌کند. این گونه عشق بین آن‌ها سرد خواهد شد و فرهاد از این دیار خواهد رفت. به زن پول زیادی داده می‌شود و کارهایی را که باید انجام دهد، برایش توضیح داده می‌شود. زن جادوگر بعد از یاد گرفتن تعلیمات لازم به قلعه سلاسل می‌رود. فرهاد تا او را می‌بیند کمک می‌خواهد. زن جادوگر به او می‌گوید که خودش مشکلات زیادی دارد و می‌گوید که در سرزمین ارمنستان زندگی می‌کند و ارتش خسرو آنجا را به یغما برده است. سپس می‌گوید که وقتی آنجا نتوانستم، راحت باشم، به اینجا آمدم. از بی‌وفایی آدم‌ها شکایت می‌کند و حرف را می‌چرخاند و به مسأله‌ای که می‌خواهد بیان کند می‌رساند. به فرهاد می‌گوید که خسرو قلعه را فتح کرده و با مهین بانو مثل مادر و پسر شده‌اند و با شیرین ازدواج کرده است. در مقابل این خبر تلخ فرهاد بیهوش می‌شود و از غصه به پریشان حالی می‌افتد. در رویا مادر و پدرش و مردم چین را می‌بیند که از غصه او سیاهپوش شده‌اند. از باد سحر می‌خواهد که به پدرش در چین، خبر ببرد و برادرش بهرام، لشگری فراهم کند تا انتقامش را از خسرو بگیرد، و از باد سحرگاهی می‌خواهد که به ملک‌آرا وضعیت را اطلاع دهد و می‌خواهد که ملک‌آرا به حالش گریه کند. مانی را هم به یاد می‌آورد و آرزو می‌کند که هر چیزی که در زمین و آسمان هست را نقاشی کند. در حالی که چنین خیالاتی می‌بیند جان به جان آفرین تسلیم می‌کند.

حیواناتی وحشی برای مرگ فرهاد، گریه می‌کنند. برای این که به او صدمه‌ای نرسد، در کنار جسد نگهبانی می‌دهند. اهالی قلعه از ترس خسرو و حیوانات وحشی نمی‌توانند جسد او را دفن کنند. خبر مرگ فرهاد

به اطلاع خسرو می‌رسد، خسرو از این خبر از طرفی شاد می‌شود و از طرفی غمگین. چون فرهاد را با حيله كشته و می‌ترسد و می‌داند كه روزی جزای این كارش را خواهد دید. از طرف دیگر آرزوی رسیدن به شیرین دوباره درونش را فرا می‌گیرد. دوباره فرستاده‌ای برای مهین‌بانو می‌فرستد و خبر مرگ فرهاد را می‌دهد. مهین‌بانو كه از این خبر غصه‌دار می‌شود، بیهوش می‌شود. آذوقه قلعه تمام شده بود. سرانجام كار، فكر تسلیم شدن آرام آرام داشت پرننگ می‌شد. این درخواست به مهین‌بانو پیشنهاد می‌شود. مهین‌بانو این خواسته مردم را به شیرین می‌گوید. شیرین به خاطر این كه مردم بیشتر از این صدمه نبینند، علیرغم میل باطنی با این خواسته موافقت می‌كند. وضعیت به اطلاع فرستاده می‌رسد. فرستاده خبر را فوراً برای خسرو می‌برد. در میانشان يك صلح ناخواسته تمیلی شكل می‌گیرد. مهین‌بانو به خسرو می‌گوید كه شیرین مریض است و باید به گردش برود و هوا بخورد و در همان زمان باید تحت مداوای طبیبان قرار بگیرد. خسرو به مهین‌بانو می‌گوید كه من اینجا غریبم و شیرین هرچی می‌خواهد را من قبول می‌كنم. مهین بانو می‌گوید كه در شمال شهر ارمن كوهی وجود دارد كه در آن قصری هست كه فرهاد برای شیرین ساخته است و هوای آنجا برای شیرین خوب است. خسرو اگرچه قلباً راضی نیست اما اجازه می‌دهد كه شیرین در این قصر استراحت كند. خسرو پسری به نام شیرویه دارد. ناگهان بادی می‌وزد و روبنده شیرین را كنار می‌زند و شیرویه صورت شیرین را می‌بیند و عاشق او می‌شود. علاوه بر این شیرویه به خاطر ظلم‌هایی كه پدرش انجام داده، قصد كشتن پدر را هم در سر دارد. شیرویه با كشتن خسرو هم می‌توانست صاحب تاج و تخت و هم صاحب شیرین شود. به همین دلیل به اطرافیانش از ناحقی‌هایی كه پدرش انجام داده، شكایت می‌كند و می‌گوید كه پدرش لیاقت پادشاهی را ندارد. شیرویه با كشتن خسرو صاحب تاج و تخت می‌شود. مهین‌بانو را دعوت می‌كند و از شیرین خواستگاری می‌كند. مهین‌بانو می‌گوید كه شیرین به خانه‌اش برگشته و قصد ازدواج ندارد و من در كارهای او دخالت نمی‌كنم اما سعی می‌كنم كه او را قانع كنم. بعد از این شیرویه به سمت شیرین فرستاده‌ای راهی می‌كند و عشقش را به اطلاع شیرین می‌رساند. شیرین هم برای این كه به این پیشنهاد فكر كند، شرط می‌گذارد كه باید جنازه فرهاد به قصرش آورده شود. شیرویه این شرط را می‌پذیرد. جنازه فرهاد به قصر شیرین آورده می‌شود. شیرین به مهین‌بانو می‌گوید كه می‌خواهم با فرهاد تنها باشم و كسی مزاحم ما نشود. بعد وارد اتاقی كه تابوت فرهاد در آن قرار دارد می‌شود و وقتی با جسد او مواجه می‌شود، جان می‌دهد. مهین‌بانو هم كه این صحنه را می‌بیند، طاقت نمی‌آورد و او هم می‌میرد.

### سابقه داستان خسرو شیرین در ادبیات عامه

در كنار ادبیات كلاسیك ترك، ادبیات مردمی نیز وجود داشته كه بسیار قدیمی بوده و ریشه‌هایش به قبل از میلاد برمی‌گردد. در بین ترك‌های قدیم، احساسات، افكار، زندگی، نگاه و قضاوت درباره پدیده‌های

طبیعت مابین مردم و رهبران اهمیت زیادی داشته است. همچنین میان مرد و زن تفاوتی قائل نمی شدند. حتی وقتی خاقان به سفر می‌رفت، مدیریت دولت بر عهده خاتون بود.<sup>16</sup>»

در چنین موقعیتی در جوامع ترک، شاعرانی که آن‌ها را «أزان» می‌نامیدند، وقایعی همچون جنگ، کوچ و قحطی که جامعه را تحت تأثیر قرار می‌داد یا موضوعاتی همچون عشق و جدایی را با سازی به نام تار برای مردم می‌نواختند و معرفی می‌کردند. با تغییر روند روایت، شاعر ریتم ساز را عوض می‌نمود و انسان‌ها را غرق در حکایت می‌کرد. به طور کلی، آزان‌ها با میزان، قافیه و ریتم مخصوص به خود بیانگر و مترجم احساسات جامعه بودند.

نقل کردن حکایات در ادبیات مردمی ترک، یکی از مهم‌ترین بخش‌های آن محسوب می‌شود. مهم‌ترین ویژگی ادبیات مردمی، ترکیبی بودن آن از نثر و نظم است. در دوره‌ای که رادیو و تلویزیون وجود نداشت، عاشیق‌ها مردم را جمع می‌کردند و با همراهی سه‌تار حکایت‌های خود را برای مردم می‌خواندند.

این سنت بعد از رواج اسلام نیز در بین ترک‌ها ادامه یافت. اما ترک‌ها برای آموختن تعلیمات دینی به زبان‌های فارسی و عربی توجه بیشتری نشان دادند و همراه با آن با تأثیر گرفتن از ادبیات فارس و عرب، به سرودن شعر که از آثار ادبی آن‌ها بود پرداختند. البته در کنار این ادبیات، ادبیات مردمی نیز به حیات خود ادامه داد و به آناتولی هم رسید. در آناتولی تعداد زیادی «أزان» و «عاشیق» پرورش یافتند. آن‌ها تار یا سه‌تار در دست داشتند، با ترنم حکایت‌های عاشقانه بسیاری چون «طاهر و زهره» یا «آسلی و گرم»، حکایت‌های قهرمانانی همچون «کورواوغلو» و «دده قورقوت» به شریک شدن در هیجان‌ها، دردها و عشق‌های انسان‌ها ادامه دادند.

أزان‌ها در کنار حکایت‌های خود، حکایت‌هایی از ایران و عرب را هم اقتباس کردند. مثلاً «لیلی و مجنون»، «شیرین و فرهاد» و «حکایت‌های هزار و یک شب»

حکایت «شیرین و فرهاد» همان‌قدر که در ادبیات کلاسیک ترک اهمیت دارد، در ادبیات مردمی ترکیه نیز مهم است. اما همانند سایر حکایت‌ها شفاهی نیست و از روی کتاب خوانده می‌شود. بیش از آن که بر مبنای میزان‌های شعری ترک خوانده شود، بر اساس عروض خوانده می‌شود. قهرمانان داستان، مکان و زمان رویداد با روایت اصلی تفاوت بسیاری دارد. مکان وقوع حکایت در شهری از آناتولی به نام «آماسیا» می‌باشد. البته، کوهی که فرهاد تیشه بر آن می‌زند نیز در ایران نیست، بلکه در آماسیا است. حتی گفته می‌شود، کانال آب شش کیلومتری که در شهر تاریخی آماسیا وجود دارد و در دوره رم باستان بنا شده را هم فرهاد برای شیرین ساخته

<sup>16</sup> عدنان گونی، «در سیاست ترک نظریه دولت»، (پایان نامه ارشد، دانشگاه سلیمان دمیزال، انستیتو علوم اجتماعی، ۲۰۰۲)، ۸۰.

است. این کانال‌ها مانند گردنه‌ای در میان کوه سیب که شهر آماسیا به آن تکیه دارد، ساخته شده و نقشه مهندسی عظیمی دارد. در ضمن آنجا مجسمه شیرین و فرهاد و موزه‌ای نیز از طرف شهرداری آماسیا تأسیس شده است.

داستان شیرین و فرهاد در ادبیات ترک به این گونه است: در دیار عجم پادشاهی بود، پادشاه به دیار ارمنستان حکمرانی می‌کرد. این پادشاه، نامش مهمینه بانو بود. مهمینه بانو برادرزاده‌ای به نام شیرین داشت که برایش بسیار عزیز بود. او روزی تصمیم می‌گیرد، برای شیرین قصری بسازد و به معمار اصلی دستور می‌دهد که نقش‌های قصر بسیار زیبا باشد. معمارباشی همه نقاش‌ها را دعوت و با آن‌ها در این زمینه مشورت می‌کند. یکی از نقاشها می‌گوید، من از عهده این کار برمی‌آیم. من و پسرم قبلاً هم قصر سلطان را نقش زده‌ایم. معمارباشی این خبر را به اطلاع مهمینه بانو می‌رساند. مهمینه بانو بسیار خوشحال می‌شود و دستور می‌دهد که فوراً کار را شروع کنند. نقاش و پسرش در کارشان بسیار مهارت داشتند اما پسر کارش را بهتر از پدرش انجام می‌دهد. نام آن پسر فرهاد است. پسر بسیار خوش بر و بالا که شانزده سال بیشتر ندارد.

روزی مهمینه بانو و شیرین برای دیدن نقش‌های کاخ می‌آیند. شیرین آنجا فرهاد را می‌بیند و عاشق او می‌شود. از معمارباشی درباره فرهاد سؤال می‌کند و دوباره به قصر برمی‌گردد. اما آتش عشق به جان شیرین می‌افتد. روزی از روزها شیرین يك ترنج طلا با خود برمی‌دارد و بدون این که کسی بفهمد به نزد فرهاد می‌رود و خود را به او نشان می‌دهد و ترنج را به سمت فرهاد می‌اندازد. فرهاد همان جا از شدت هیجان از حال می‌رود. باز هم روزی دیگر، شیرین بدون آنکه کسی ببیند، يك لیمو طلایی برای فرهاد می‌اندازد. فرهاد برای گرفتن لیمو تلاش می‌کند اما از شدت هیجان قلم موی نقاشی از دستش می‌افتد. شیرین متوجه می‌شود که فرهاد هم او را دوست دارد و به قصر برمی‌گردد. مدتی پنهانی این دو همدیگر را ملاقات می‌کنند. در نهایت نقاشی قصر پایان می‌یابد و معمارباشی همه را مرخص می‌کند.

مهمینه بانو به قصر می‌آید اما از قصر خوشش نمی‌آید و دستور می‌دهد قصر کوچک‌تر اما با تزیینات بیشتری ساخته شود. معمارباشی فوراً يك قصر جدید می‌سازد و فرهاد و پدرش را فرامی‌خواند. در این میان دایه شیرین از ملاقات‌های شیرین و فرهاد خبردار و ناراحت می‌شود اما چیزی نمی‌گوید. روزی از روزها، مهمینه بانو به همراه خادمانش در دشتی می‌گشت که به چاهی رسید و آب آن چاه را چشید و چون آب گوارا بود، تصمیم می‌گیرد آب این چاه به قصر آورده شود. مهمینه بانو به مهندسان کاخ خواسته‌اش را بیان می‌کند. مهندسان می‌گویند که بین کاخ و آن چاه يك کوه وجود دارد. بدون شکافتن کوه، نمی‌توانیم آب چاه را به قصر بیاوریم. مهمینه بانو اعلام می‌کند، هر کسی که بتواند کوه را سوراخ کند و آب را به قصر بیاورد، هر خواسته‌ای داشته باشد آن را برآورده می‌سازم. هیچکس به این اعلان جوابی نمی‌دهد. روزی از روزها فرهاد این وعده را می‌شنود

و دوان دوان به نزد مهمینه بانو می آید. مهمینه بانو بسیار خوشحال می شود و فوراً دستور می دهد، کلنگ بزرگی بسازند و در اختیار فرهاد قرار دهند تا کارش را شروع نماید.

فرهاد هر بار که شیرین را می بیند، هیجان زده تر می شود و در مدت کوتاهی کوه شکافته می شود و آب ظرف مدت چهل روز به کاخ می رسد. مهمینه بانو از آمدن آب به کاخ بسیار خشنود می شود. جامه های ارزشمند بر تن فرهاد می کند و برایش قربانی می دهد. فرهاد می گوید، برای این کار پاداشی نمی خواهد، فقط در خواست می کند، تا دربان کاخ شود و با این خواسته اش نیز موافقت می شود و به عنوان دربان کاخ منصوب می گردد. با این اوصاف به شیرین نزدیکتر می شود. موضوع شیرین و فرهاد به گوش مهمینه بانو می رسد. مهمینه بانو از این وضعیت بسیار عصبانی می شود و دستور می دهد که از این اتفاق کسی خبردار نشود و فرهاد را زندانی می کند. در زندان بین فرهاد و شیرین نامه نگاری هایی انجام می شود. روزی از روزها مهمینه بانو کابوس وحشتناکی می بیند. در خواب صدایی می شنود که می گوید: «فرهاد را آزاد کن و گرنه هلاک می شوی.» روز بعد فرهاد از زندان نجات پیدا می کند و بالای کوه می رود. از این به بعد فرهاد در کوهها با حیوانات وحشی زندگی می کند و روز و شب به عشق شیرین خون گریه می کند. بجز پدر فرهاد او را در کوه پیدا می کند. اما فرهاد درباره دنیا هیچ حرفی نمی زند. هرچقدر پدرش اصرار می کند قبول نمی کند و می گوید، من بدین سان خوشبختم. دیدار به قیامت .

روزی از روزها پادشاهی به نام هرمز شاه برای شکار به صحرا می رود که صدایی به گوشش می رسد. آن صدای سوزناک فرهاد بود. پادشاه کنجکاو می شود و دستور می دهد، تا او را پیدا کنند و نزد او بیاورند. فرهاد به نزد پادشاه می آید و ماجراهایی را که اتفاق افتاده را برای پادشاه تعریف می کند. پادشاه از شنیدن این داستان بسیار ناراحت شده و به فرهاد قول می دهد، به هر قیمتی که شده شیرین را برای او بیاورد. فرهاد را با خود به کاخ می برد. هرمز شاه نامه ای به مهمینه بانو می نویسد و شیرین را برای فرهاد خواستگاری می کند. مهمینه بانو از این نامه عصبانی می شود و تصمیم به جنگ می گیرد. بعد از چند روز جنگ شروع می شود. فرهاد در میدان جنگ، موفقیت های بزرگی کسب می کند و پهلوانان مهمینه بانو را به زمین می زند. روز دوم با پهلوانی که سوار بر یک فیل است می جنگد. فرهاد با کلنگی که در دست دارد با یک حمله، او را می کشد. در این جنگ، از دیگر کسانی که موفقیت های زیادی کسب می کند، خسرو پسر هرمز شاه است. خسرو و فرهاد از عهده تمام لشکر مهمینه برمی آیند. مهمینه بانو در جست و جوی راه حلی برمی آید. یکی از مشاوران می گوید که می تواند با جادو نه فقط خسرو و فرهاد بلکه شاه را هم شکست دهد. مهمینه بانو از این خبر بسیار خوشحال می شود و فوراً نامه ای می نویسد و جادوگر را به کاخ دعوت می کند. جادوگر فوراً دست به کار می شود و نخستین رقیب خسرو می شود. خسرو همه جادوها را با اسم اعظم بی اثر می کند و پیروز می شود. جادوگر نمی تواند بر خسرو

پیروز شود و غروب می‌شود. غروب خسرو از مشاور پدرش می‌پرسد که برای چه با این آدم‌ها می‌جنگد. مشاور می‌گوید که به خاطر شیرین و از زیبایی‌های شیرین برای او تعریف می‌کند.

خسرو بدون این که شیرین را ببیند با حرف‌های مشاور عاشق شیرین می‌شود. او هم مثل فرهاد گرفتار آتش عشق شیرین می‌شود. صبح، دوباره خسرو به میدان جنگ می‌رود اما این بار جادوگر با حيله‌ای او را به کاخ مهمینه بانو می‌کشاند و زندانی می‌کند. سرانجام فرهاد و لشکر با يك حمله شبانه خسرو را نجات می‌دهند. حمله ادامه پیدا می‌کند و مهمینه بانو به قلعه‌اش فرار می‌کند، فرهاد هم شیرین را با خود به کاخ هرمز شاه می‌آورد. هر دو بسیار هیجان داشتند و فقط منتظر رسیدن روز عروسی بودند. هرمز شاه که بسیار خوشحال بود، این بار از پسرش می‌شنود، اگر شیرین با او ازدواج نکند، خودش را خواهد کشت. هرمز در يك دوراهی می‌ماند. يك طرف قولی که به فرهاد داده است و در طرف دیگر پسرش. هرمز با وزیرایش صحبت می‌کند و از آن‌ها چاره کار را جویا می‌شود. یکی از وزیران می‌گوید که برای بار دوم از فرهاد بخواهیم، کوه دیگری را بشکافد و آب را به قصر بیاورد. حفر تونل در آن کوه تقریباً ناممکن است. شاه این پیشنهاد را قبول می‌کند و فرهاد را نزد خود می‌خواند و پیشنهادش را برای او بازگو می‌کند و می‌گوید اگر آب را به قصر بیاوری، شیرین را به عقد نکاح تو درمی‌آورم. فرهاد فوراً پیشنهاد را قبول می‌کند و مشغول کار می‌شود. در اصل هرمز شاه اصلاً از این وضعیت راضی نیست اما به خاطر پسرش تن به این کار می‌دهد. فرهاد به خیال رسیدن به شیرین کارش را ادامه می‌دهد. شیرین برای دیدن فرهاد به کوه می‌رود. فرهاد با دیدن شیرین از شوق بیهوش می‌شود. شیرین هم منتظر روز رسیدن به فرهاد است و هم با حسرت هر روز خون‌گریه می‌کند. هرمز شاه با دیدن این وضعیت بسیار ناراحت می‌شود، خسرو را به نزد خود می‌خواند و از او می‌خواهد که از ازدواج با شیرین منصرف شود. اما خسرو می‌گوید، امکان ندارد و اگر این اتفاق نیفتد، از زندگی دست می‌کشد. یکی از خدمتگزاران به شاه می‌گوید: «ای پادشاه اجازه بده که خسرو به مراد دلش برسد. اگر شما بخواهید من با حيله‌ای فرهاد را می‌فریبم.» شاه که چاره‌ای ندارد این پیشنهاد را قبول می‌کند. خدمتکار فوراً حيله زنانه‌اش را آغاز می‌کند. در يك سینی حلوا می‌گذارد، عصایش را در دست می‌گیرد و گریان به نزد فرهاد می‌رود. فرهاد با نگرانی می‌پرسد که چه اتفاقی افتاده است. زن با گریه به او می‌گوید، شیرین مرده است و این حلوا حلوی مرگ شیرین است و تمام کاخ در این عزا سیاهپوش شده است. فرهاد بسیار غمگین می‌شود و می‌گوید: «تا به حال این کوه را به خاطر شیرین می‌کندم، بعد از مرگ او زندگی بر من حرام است» و کلنگ را به سمت آسمان پرت می‌کند. کلنگ بر سینه فرهاد فرود می‌آید و فرهاد همانجا جان می‌دهد. خبر به کاخ می‌رسد و ندیمه شیرین، مرگ فرهاد را به شیرین خبر می‌دهد. دنیا بر سر شیرین خراب می‌شود. مادر هرمز شاه از شیرین برای خسرو خواستگاری می‌کند و سعی می‌کند، او را تسلی بدهد اما شیرین مرگ فرهاد را هنوز باور ندارد. از شاه اجازه می‌گیرد و پیش فرهاد می‌رود. وقتی می‌بیند که فرهاد مرده است، پیش او می‌رود و خنجرش را از نیام خارج می‌کند و خنجر را روی

سینه فرهاد می‌گذارد و خودش را روی خنجر می‌اندازد. نوک خنجر از پشت شیرین خارج می‌شود و خون همه جا جاری می‌شود. زنی هم که خبر مرگ شیرین را برای فرهاد آورده بود، توسط يك شیر تکه تکه می‌شود.

هرمز شاه و تمام مردم از این اتفاق بسیار غمگین می‌شوند. شاه برای فرهاد و شیرین در کنار هم قبری حاضر و آن دو را در کنار هم دفن می‌کند. هر بهار روی قبر فرهاد گلی سرخ و روی قبر شیرین گل سفید می‌روید و به هنگام رسیدن آن دو گل به یکدیگر، يك بوته خار رشد می‌کند و مانع به هم رسیدن آن دو می‌شود.

لباس‌های شیرین را در صندوقچه‌ای می‌گذارند و برای مهمینه بانو می‌فرستند. مهمینه بانو از این که شیرین را به فرهاد نداده است، بسیار غمگین می‌شود. لباس‌های خونی شیرین را در خزانه‌اش می‌گذارد و هر روز به آن‌ها نگاه می‌کند و می‌گرید.<sup>17</sup>

### فرهاد در داستانه‌های ادبیات ترک

نظامی در مثنوی خود، فرهاد را به عنوان سومین قهرمان داستان انتخاب کرده است. نظامی فرهاد را فقط به این دلیل که شخصیت خسرو و شیرین در داستان قابل فهم تر شوند و همچنین برای مهیج تر کردن ماجرا وارد داستان کرده است.<sup>18</sup>

یکی از کسانی که ساختار داستانی نظامی را تغییر داده، امیر خسرو دهلوی است. دهلوی که به طور کلی به مثنوی نظامی وفادار مانده، نقش فرهاد را از استاد سنگ تراشی که از مردم عامه است، به نقش پسر فغفور چین تغییر می‌دهد.

این تغییرات از دید علی شیر نوایی از بزرگان ادبیات ترکی نیز پنهان نمی‌ماند. اما نوایی فرهاد را به عنوان پسر فغفور چین معرفی نمی‌کند، بلکه به عنوان پسر خاقان چین معرفی می‌کند. همانطور که می‌دانید لقب خاقان، لقبی است که در آن دوره به حکمای ترک داده می‌شد. نوایی با ایجاد این تغییر، هم قصد تغییر در اثر نظامی و خلق اثر جدید را داشته و هم به این ترتیب فرهاد را به یک شخصیت ترک تبار تبدیل کرده است.

البته نوایی به قرار دادن خسرو به عنوان سومین قهرمان اصلی داستان اکتفا نکرده و خسرو را به عنوان سمبل ظلم و ستمگری معرفی کرده است. پس از علی شیر نوایی، لامعی نیز به پیروی از او با ایجاد تغییراتی جزئی در داستان، مجدداً این داستان را به نظم در آورد. در داستان لامعی چلبی، قهرمان اصلی داستان فرهاد می‌باشد.

<sup>17</sup> برای معلومات بیشتر: عمر بیلاز، فرهاد و شیرین در زمینه حکایه عامه، (آنکارا: انتشارات پگم آکادمی، ۲۰۱۴).

<sup>18</sup> لیلا، ریاحی. قهرمانان خسرو شیرین، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸)، ۱۰۹.



بیشتر رویدادها حول محور اوست. بیشترین قهرمانی که از او سخن به میان می آید، فرهاد است. در مثنویهای لامعی و علی شیر نوایی از زمان قبل از تولد فرهاد تا زمان مرگش به تفصیل بیان شده است.

پدر فرهاد خاقان چین و مالک و صاحب همه چیز است، ولی فرزند پسری ندارد. خاقان نذر و نیاز می کند، قربانی ها می دهد تا اینکه دعای او مقبول درگاه خداوند شده و وقتی خداوند فرزند پسری به خاقان بخشید، خاقان بسیار خوشنود شد. کودک متولد شده، بسیار زیبا بود و همه او را دست به دست به آغوش می کشیدند. خاقان نور سعادت را در صورت کودک دید و دانست که وجودش برای حکمرانی آفریده شده است. او را استاد عشق دید و نامش را با پنج کلمه ساخت. این کلمات فراق، رشک، هجر، آه و درد بود، اولین حروف این کلمات را کنار هم گذاشت و نام فرزندش را فرهاد نهاد.<sup>19</sup> القصه ماه چهره ای در زمان تابش خورشید متولد شد.

و به این ترتیب همانگونه که لامعی چلبی می خواسته، فرهاد یک سالک راه عشق شده است.

لامعی چلبی و علی شیر نوایی تمام کارهایی که فرهاد از زمان تولد تا ۱۴ سالگی انجام می دهد را در مثنوی خودشان بیان می کنند. آنها که فرهاد را قهرمان اصلی داستان خودشان قرار داده اند، او را از همه خصلت های بد بدور کرده و فردی جسور، وفادار و نماد اخلاق معرفی می کنند. فرهاد آنقدر فداکار است که برای رسیدن به شیرین حاضر است همه چیزش را فدا کند. در ادبیات کلاسیک ترک، عموماً قهرمانان اصلی، به عشق خود وفادار و صادق هستند. تلاطم در زندگی عشاق به قدری اندک است که می توان گفت اصلاً وجود ندارد. در ادبیات کلاسیک ترکی عاشق برای وصال به معشوق خویش تمامی سختی ها را تحمل می کند، حتی زندگی کردن با خیال و رویای معشوق از وصال یار نیز شیرین تر است. در حسرت او می سوزد ولی حتی فکر اینکه معشوق دیگری برگزینند، به خاطرشان خطور نمی کند. فضولی سراینده اشعار عاشقانه در این خصوص این ابیات را می سراید:

«با درد عشق خوشم، ای طبیب، درمانم مکن

چرا که زهر هلاکت من در درمان این درد است.»<sup>20</sup>

در مثنوی لامعی چلبی، در واقع فرهاد در پی عشق حقیقی است و سختی ها و مشقتی که در راه رسیدن به مقصود متحمل می شود، باعث رشد و بزرگی او در راه عشق می گردد. فرهاد یک بار شیرین را در

<sup>19</sup> اسیر، «مثنوی فرهاد و شیرین لامعی چلبی - بررسی، متن، فهرست-»، ۲۰۲.

<sup>20</sup> علی نجات تارلان، شرح دیوان فضولی، (آنکارا: انتشارات آک چاغ، ۲۰۰۵)، ۲۴۴.

آینه می بیند و در همان لحظه عاشق او می شود و تا پایان عمرش برای کسی به غیر از او در زندگیش جایی باقی نمی ماند. او دیگر به خاطر وجود شیرین زنده مانده است.

فرهاد از این زمان به بعد، مدام نام شیرین را بر زبان می آورد و ناله می کرد، فقط سخنانی که در خصوص او بود را می شنید و فقط از او سخن می گفت. فرهاد دیگر نه چیزی می خورد و نه می نوشید و نه حتی لحظه ای به خواب فرو می رفت. خواب به چشمانش حرام گشته بود. بسیار نحیف و لاغر شده بود و همچون نی ای که درونش تھی است، ناله می کرد و نام شیرین را می گفت.

اصل وفاداری فرهاد وقتی نمایان می شود که خبر مرگ شیرین را می شنود. فرهاد که یک عمر با عشق شیرین می سوخته و در راه عشق او داغ دیده بود، وقتی خبر مرگ شیرین را می شنود در آخرین مرحله عشق حقیقی، خودش را در راه معشوق از بین می برد و صداقت و وفا را به اوج قله خود می رساند. برای فرهاد دنیا وقتی زیباست که شیرین وجود داشته باشد، زندگی وقتی شیرین است که شیرین باشد، اگر شیرین نباشد، همه چیز پوچ و بی معنی است. فرهاد که در ادبیات فارسی و ترک سبب صداقت و وفا می باشد، همه چیزش را در راه شیرین فدا می کند.

### وجه تمایز شخصیت فرهاد در ادبیات ترک

یکی از مهم ترین پرسش هایی که در بررسی شخصیت های اصلی و فرعی داستان «خسرو و شیرین» و «شیرین و فرهاد» به ذهن متبادر می شود، این است که چرا در ادبیات فارسی قهرمان اصلی مثنوی خسرو ولی در ادبیات ترک، غالباً فرهاد است؟

همانطور که می دانیم، قهرمانان اصلی داستان نظامی، خسرو و شیرین است. در ادبیات فارسی داستان خسرو و شیرین که برای نخستین بار در شاهنامه فردوسی به نظم کشیده شد،<sup>21</sup> بعد از آن شعرای بسیاری از جمله، خسرو دهلوی، عارفی داستان خسرو و شیرین را با قاعده و دیدگاه مخصوص به خود سروده اند. بی شک یکی از شاعران مشهور این عرصه نظامی می باشد. نظامی برای اولین بار داستان خسرو و شیرین را در قالب مثنوی سرود و در اثر خود همه زندگی خسرو را از ابتدای کودکی با جزئیات و با زبانی شیوا به رشته تحریر درآورد. نظامی قهرمانی، جسارت، عدالت و اخلاق خسرو را در اثرش به مبالغه بیان کرده و از دیدگاه او خسرو یک قهرمان بی بدیل است.

<sup>21</sup> ابوالقاسم فردوسی، شاه نامه فردوسی، ویرایش، فریدون جنیدی، (تهران: بنیاد نیشابور، ۱۳۸۷)، ۵: ۴۰۱-۴۰۲.

پس از نظامی نیز شعرایی همچون هاتفی با تغییراتی کم و بیش در اثر نظامی و با تکیه بر تخیل خود مثنوی خسرو و شیرین را به نظم در آورده اند. این شعرها نیز در حالی که خسرو را مدح کرده اند، او را به عنوان قهرمان اصلی داستان خود انتخاب نموده اند.

البته در کنار این موضوع، شاعران بزرگی از جمله امیر خسرو دهلوی، به منظور ایجاد هیجان بیشتر در داستان خسرو و شیرین، بازی‌ها و حیل‌هایی در قالب داستان وارد کرده اند. به ویژه امیر خسرو با تغییر نقش فرهاد از یک استاد سنگ تراش به پسر فغفور چین نقش فرهاد را تأثیر گذارتر کرده و در به وجود آمدن داستان فرهاد و شیرین سهم به سزایی داشته است.<sup>22</sup>

همانگونه که در بالا ذکر شد، داستان خسرو و شیرین ابتدا از طریق ترجمه وارد ادبیات ترکی شده است. به عنوان مثال مثنوی خسرو و شیرین، اثر شیخی از شاعران نامدار آناتولی را می‌توان نام برد. ولیکن خسرو در ادبیات ترک به اندازه خسرو در ادبیات فارسی شهرت ندارد و جایگاه خود را به فرهاد داده است. همانطور که در ادبیات کلاسیک ترک و ادبیات مردمی ترک مشاهده می‌گردد، خسرو بیشتر در نقش یک فرد ظالم و فرهاد در نقش یک قهرمان عاشق، نقش آفرینی می‌کند. دلایل مهم این امر عبارتند از:

۱- تلاش شعری ادبیات ترک برای خلق داستان‌ها و قهرمانان جدید به منظور عدم تقلید و عدم پیروی از ادبیات فارسی

۲- علی شیر نوایی و شعری پس از او با برگزیدن نقش فرهاد به عنوان پسر خاقان سرزمین ترکستان چین، قصد ترک تبار جلوه دادن او را داشته اند.

۳- خسرو، پاسخ منفی به دعوت پیامبر معظم اسلام داده و نامه دعوت آن حضرت را پاره کرده و پاسخی نامحترمانه به دعوت ایشان داده است.

همانطور که می‌دانید، ترک‌ها قبل از اسلام نیز دارای ادبیات شفاهی عظیم و اصیلی بوده‌اند. پس از اینکه ترک‌ها به صورت قبیله دین مبین اسلام را پذیرفتند، همزمان با تغییر مذهب، در ادبیات هم تغییرات بزرگی ایجاد شد. ترک‌ها، که اسلام را از دو کشور بزرگ و مسلمان ایران و عرب فرا گرفته بودند، تحت تاثیر ادبیات عرب و ایران هم قرار گرفتند.

در قرن‌های دهم و یازدهم میلادی، ترک‌هایی که همگی مسلمان شده بودند، کم‌کم شروع به ایجاد ادبیات اسلامی-ترک نمودند. ترک‌ها نیز داستان‌های یوسف و زلیخا، لیلا و مجنون و داستان‌هایی همانند آنها را که دارای‌های مشترک سرزمین‌های مسلمان بودند را وارد ادبیات خود کرده و روی آنها کار کردند. پس از

<sup>22</sup> گونول آلبای، «تأثیرات علی شیر نوایی بر مثنوی فرهاد و شیرین»، مجله بلتن ۱۸، س. ۱۵۸ (۰۱ ژانویه ۱۹۷۱)، ۱۵۷.

آنکه زبان فارسی به عنوان زبان ادبی سرزمین های اسلام شناخته شد، ترک ها نیز داستان های ادبیات فارسی را وارد ادبیات خود کرده و با داستان های خسرو شیرین، وامق و عذرا و ... آشنا شده و در ادبیات خود از این داستان ها بهره بردند.

شعراى ترک، این داستان ها را کلمه به کلمه ترجمه نکردند، بلکه با ایجاد تغییراتی در محتوای داستان و قهرمانان آن، جهان بینی خود را در داستان نشان دادند. بهترین مثال برای این مطلب داستان خسرو و شیرین است .

مثنوی خسرو و شیرین، یکی از شاهکارهای نظامی، داستان عشق خسرو پرویز پادشاه دوران ساسانی می باشد. محتوا، قهرمان و مفهوم این اثر در ادبیات ترک به شدت تغییر می یابد .

در ابتدا علی شیر نوایی نقش قهرمانان را تغییر داده است. خسرو در اثر او، شخصیت محتشم و عادل داستان نظامی را ندارد. او فردی ظالم، جاه طلب و خود خواه بود. فرهاد نیز دیگر آن شخصیت مظلوم و استاد سنگ تراش که فقط برای هیجان و تازگی بخشیدن به داستان نظامی وارد مثنوی شده بود نیست. او پسر خاقان و به اندازه خسرو قدرتمند و در عین حال جوانمرد و وفادار به عشق است. علی شیر نوایی با جابه جا کردن شخصیت فرهاد و خسرو، قالب داستان را به طور کلی تغییر داده است. این نیز به دلیل تلاش او برای دوری از تقلید داستان های پیشین خسرو و شیرین و خلق قهرمانان مخصوص به خود بوده است.<sup>23</sup>

پس از علی شیر نوایی، شاعران ترک دیگری با پیروی از نوایی، مثنوی شیرین و فرهاد را به رشته تحریر در آوردند. در این بین می توان از لامعی، حارمی، عمر باکی نام برد. در ادبیات عام ترک، اکثراً داستانی با نام خسرو و شیرین وجود ندارد. در داستان های فرهاد و شیرین نیز خسرو پادشاهی ظالم است. بی شک دلیل برگزیدن چنین جایگاهی برای خسرو در ادبیات ترک، پاره کردن نامه پیامبر توسط او بوده است .

پیامبر اسلام به دولت های بزرگ آن زمان مانند ساسانی، رم، مصر و حبشه و ... نامه دعوت به اسلام می فرستد. بعضی از دولت ها همانند حبشه دعوت به اسلام را فوراً پذیرفتند، بعضی از دولت ها مانند رم و مصر دعوت را نپذیرفتند ولی فرستاده و نامه اش را با احترام بازگرداندند. حتی پادشاه آن دوره مصر موکاوکیس با وجود اینکه اسلام را نپذیرفت اما هدایای بسیاری برای پیامبر اسلام ارسال نمود .

<sup>23</sup> اورخان کمال تاووکچو، «علتهای انتخاب شدن قهرمان اصلی خسرو یا فرهاد در مثنوی های خسرو و شیرین»، مجله انستیتو پژوهش ترکیات ۱۴ (۲۰۰۰): ۱۴۳-۱۴۸.

پیامبر اسلام یکی از صحابه خود به نام عبدالله ابن حذافه را به عنوان فرستاده خود به سوی پادشاه ساسانی، خسرو دوم می فرستد. در هنگام رفتن نیز نامه ای برای خسرو می نویسد. عبدالله ابن حذافه به حضور خسرو آمده و او را به اسلام دعوت می نماید. پس شروع به خواندن نامه دعوت پیامبر می نماید.

"به نام خداوند بخشنده بخشایشگر، از پیامبر خدا محمد به بزرگ قوم فارس خسرو پرویز" خسرو پس از شنیدن این جمله به شدت خشمگین می شود و می گوید، هیچ کس نمی تواند نامش را قبل از نام من بر زبان بیاورد، مال و قدرت در دستان من است. نمی توانید آن را از من بگیرید. و اجازه نمی دهد، ادامه نامه را بخواند و با خشم از جای بلند شده، نامه را از عبدالله ابن حذافه می گیرد و پاره می کند.

وقتی خبر این اتفاق به مدینه می رسد، با عکس العمل بزرگی مواجه می شود و پیامبر اسلام از این رفتار خسرو بسیار ناراحت می شود و می فرماید او سلطنتش را نیز همانند این نامه تکه تکه خواهد کرد<sup>24</sup>.

این اتفاق بعدها در میان مسلمانان ترک نیز انتشار یافت. از نظر آنها خسرو دشمن پیامبر بوده و جایز نبود در وصف او سخن نیکویی گفته شود.

بعد ها مثنوی خسرو و شیرین نظامی نیز در ادبیات ترکی رواج پیدا کرد، این اثر ابتدا ترجمه، سپس تعدادی از شعرا با ایجاد تغییراتی در آن شروع به سرودن اثر کردند. بعدها عالمان دینی آن دوره با بیان اینکه سخن گفتن از زندگی و قهرمانی های خسرو درست نیست و توصیف عشق کسی که نامه پیامبر را پاره کرده، درواقع بی احترامی به پیامبر محسوب می شود، شاعران آن عصر را بیدار کردند.

بزرگ ترین مرجع در این خصوص کتاب چهار جلدی تاریخ گلیبولولو مصطفی علی است که در قرن شانزدهم می زیسته است. گلیبولولو علی در کتابش در بخش معرفی شعرا از شاعری به نام آهی سخن می گوید. در این کتاب به تفضیل بیان می شود که شاعر مذکور شروع به سرودن مثنوی ای به نام حکایت شیرین و پرویز و روایت گلگون و شبدیز می کند ولی شیخی با فهمیدن این موضوع به او اجازه سرودن نمی دهد<sup>25</sup>.

این بخش در کتاب گلیبولولو علی اینگونه بیان می شود:

<sup>24</sup> اسماعیل حقی گوکسوی، «نامه های پیامبر که برای دعوت اسلام به پادشاهها فرستاده شده و پیشنهادهای ایشان»، جهان عصر سعادت: پیامبر پیشوا و تأسیس دولت جدید، ویرایش، عدنان دمیرجان، (استانبول: انتشارات سیر، ۲۰۱۵)، ۱۲۷-۱۲۸.

<sup>25</sup> در تذکیره های دیگر نیز این موضوع بیان شده است: محمد توفیق، *قافله الشعرا*، ویرایش، فاطمه صبیحه کوتلر اوغوز (آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه، ۲۰۱۷)، ۶۸-۶۵؛ فلز قیلچ، *مشاعر الشعرا (تذکیره عاشق چلبی)*، (آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه، ۲۰۱۸)، ۱۶۶-۱۶۷.

«شاعری به نام آهی نیز قصد سرودن مثنوی خسرو و شیرین را داشت. پس سرودن اثرش را آغاز کرد. اشعارش را گاهی در قالب نظم و گاهی در قالب غزل می سرود. پس از اینکه بخشی از مثنوی خود را سرود، تعدادی از ابیات سروده شده را به محمود افندی از بزرگان طریقه نقشبندیه تقدیم کرد. وقتی شیخ بزرگ متوجه شد، آهی قصد سرودن مثنوی خسرو و شیرین را دارد، خشمگین شده و به او چنین می گوید: آن بت پرست، نامه شریف پیامبر خدا را پاره کرده است و اثری که در آن از خسرو ناپاک و مغرور سخن گفته شود بی برکت، ناچیز و بی ارزش خواهد بود. وای بر تو آهی که برای به دست آوردن هدایا و جوایز از سوی بزرگان، وقت خود را صرف توصیف زندگی این بت پرست کرده ای. فوراً دست از این کار بردار. من ضمانت می کنم که در آخرت به شفاعت پیامبر خدا نایل خواهی شد. پس از این سخنان آهی مثنوی خود را نیمه تمام رها کرد. در واقع بخش سروده شده، مثنوی زیبا بود ولیکن دلیل نیمه تمام رها کردن آن ادب و احترام به رسول خدا بوده است.»<sup>26</sup>

همانطور که مشاهده می گردد، شیخ آن عصر اجازه سرودن مثنوی را نداده و این کار را گناه تلقی کرده است و اگر آهی آن مثنوی را نسراید، در آخرت پیامبر او را شفاعت خواهد کرد.

به این ترتیب، عشق فرهاد نسبت به شیرین زمینه ساز قهرمان اصلی شدن فرهاد در ادبیات ترک گردید. بی هیچ شبهه ای یکی از موضوعات مشترک و نادر ادبیات فارس و ترک در مثنوی های «خسرو و شیرین» و «فرهاد و شیرین»، عشق ساده و پاک فرهاد نسبت به شیرین است. خسرو علی‌رغم اینکه شیرین را دوست می داشت، منتهی بین آنها کدورت، جدایی و کشمکش نیز بوده بطوریکه خسرو حتی با شکر و مریم نیز ازدواج می کند. در مقابل، فرهاد با یکبار دیدن شیرین عاشق وی می شود و تا آخر عمر فکر عشق دیگری را به ذهن خود خطور نمی دهد. شاعران ترک، این عشق خالص و صادقانه فرهاد و اینکه فرهاد هیچ فکری غیر از معشوق را به خود راه نداده را به رفتار سالکین در تصوف تشبیه کرده اند که چشمان وی در راه رسیدن به خدا هیچ چیز دیگری را نمی بیند. به همین دلیل شاعران فرصتی یافتند تا گرایش ها و تفکرات صوفیانه خود را از طریق فرهاد بیان کنند. این وضعیت یکی از دلایل برجسته شدن جایگاه فرهاد در ادبیات ترک است.

### نتیجه گیری:

همانطور که مشاهده می شود داستان خسرو و شیرین که در ابتدا از یک ماجرای واقعی عشقی در تاریخ نشأت می گیرد، با الحاقات و اضافات جدیدی که شاعران در راستای جهان بینی و فرهنگ و باور جوامع خود به این داستان افزوده اند باعث به وجود آمدن داستان هایی کاملاً متفاوت گشته اند. بدین ترتیب خسرو قهرمان اصلی مثنوی خسرو و شیرین، با پاره کردن نامه پیامبر اسلام مبدل به یک چهره نامطلوب در جوامع

<sup>26</sup> مصطفی ایسن، بخش تکبیره در کنه الاخبار (گلیبولو عالی)، (آنکارا: انتشارات AKDITYK، ۱۹۹۴)، ۵۸.

مسلمانان و به خصوص در جامعه ترک ها می شود. در کنار این، تلاش های شاعران ترک برای خلق آثار نوین و از طرف دیگر تلاش برای نجات خود از سایه تاثیر دیگر شعرا، باعث خلق قهرمانان جدیدی شده است. به غیر از تمامی این دلایل، قرابت عشق صاف و صمیمانه فرهاد با عشق صوفیانه، منجر به این باور شد که انتقال و بیان مفاهیم عشق صوفیانه در قالب فرهاد می تواند بجز صورت پذیرد، و به همین دلیل در ادبیات ترک فرهاد بعنوان قهرمان اصلی با چهره و شخصیتی مطلوب تر نسبت به خسرو معرفی می شود. در کنار این، شخصیت خسرو نیز کاملاً تغییر داده شده و خسرو از یک حکمران عادل تبدیل به شخصیتی ظالم، حریص و قدرت طلب می شود.

## BEYANNAME

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

## منابع:

- ارجیلسون، احمد بیجان. زبان ترکی از آغاز تا قرن بیستم میلادی. آنکارا: انتشارات آک چاغ، ۲۰۰۴.
- اسیر، حسن علی. «مثنوی فرهاد و شیرین لامعی چلبی - بررسی، متن، فهرست». پایان نامه دکترا، دانشگاه استانبول. ۱۹۹۸.

آلبای تکین، گونول. مثنوی فرهاد و شیرین علی شیر نوایی. آنکارا: انتشارات TDK، ۱۹۹۴.  
آلبای، گونول. «تأثیرات علی شیر نوایی بر مثنوی فرهاد و شیرین». مجله بللتن ۱۸، س. ۱۵۸ (۰۱ ژانویه ۱۹۷۱): ۱۵۵-۱۶۷.

اوزایدین، عبدالکریم. «قراخانیان». دائرة المعارف اسلام. ۲۴:۴۰۵. استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱.  
ایسن، مصطفی. بخش تذکیره در کنه الاخبار (گلیبولولو عالی). آنکارا: انتشارات AKDITYK، ۱۹۹۴.  
ایلایدین، حکمت. «آغاز شعر ترکی کلاسیک در آناتولی». مجله تورک دیلی ۲۷۷ (۱۹۷۴): ۷۶۵-۷۷۴.  
بجزاد، سارا. «شعی شمع الله و شرح مخزن الاسرار - بررسی، متن تحقیق شده، لغتجه اسامی خاص -». پایان نامه دکترا، دانشگاه غازی، ۲۰۱۷.

بولوت، سردار. «علی شیر نوایی که ادیب بزرگ سرزمین آسیا می باشد و زندگی اش، شخصیت ادبی اش، آثارش و تأثیرش بر زبان ترکی». مجله Academic Social Studies ۱ (۲۰۱۷): ۴۱-۲۳.  
تارلان، علی نجات. شرح دیوان فضولی. آنکارا: انتشارات آک چاغ، ۲۰۰۵.

تاووکچو، اورخان کمال. «علتهای انتخاب شدن قهرمان اصلی خسرو یا فرهاد در مثنوی های خسرو و شیرین». مجله انستیتو پژوهش ترکیات ۱۴ (۲۰۰۰): ۱۴۳-۱۴۸.  
تیمورتاش، فاروق. «حکایت خسرو و شیرین و فرهاد و شیرین در ادبیات ترک». مجله تورک دیلی ۱۰ (۱۹۵۹): ۶۵-۸۸.

حاجامین اوغلو، نجم الدین. «ترکی قراخانی»، دائرة المعارف اسلام، ۲۴:۴۱۲. استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱.

حاجامین اوغلو، نجم الدین. مثنوی خسرو و شیرین قطب و خصوصیت زبان آن. آنکارا: انتشارات TDK، ۲۰۰۰.

ریاحی، لیلیا. قهرمانان خسرو شیرین. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸.  
فردوسی، ابوالقاسم. شاه نامه فردوسی، ویرایش فریدون جنیدی. ج ۵. تهران: بنیاد نیشابور، ۱۳۸۷.  
فیلیچ، فلیر. مشاعر الشعرا (تذکیره عاشق چلبی). آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه، ۲۰۱۸.  
کریستن سن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رسید یاسمی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۷.  
گوکسوی، اسماعیل حقی. «نامه های پیغامبر که برای دعوت اسلام به پادشاهها فرستاده شده و پیشنهادهای ایشان»، جهان عصر سعادت: پیغامبر پیشوا و تأسیس دولت جدید. ویرایش، عدنان دمیرجان. استانبول: انتشارات سیر، ۲۰۱۵.

گونش، مصطفی. «مثنوی خسرو و شیرین شیخی کوتاهیوی». مجله علوم اجتماعی دانشگاه دولمو پینار، ویژه نامه درباره کوتاهیبا. (۳۰ نوامبر ۲۰۱۴): ۶-۱.

گونی، عدنان. «در سیاست ترک نظریه دولت». پایان نامه ارشد، دانشگاه سلیمان دمیرال، ۲۰۰۲.  
لطیفی. تذکیره الشعرا و تبصرة النظم. ویرایش، رضوان جام. آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه، ۲۰۱۸.



مرچیل، اردوغان. «غزنویان». *دائرة المعارف اسلام*. ۴۷۱:۱۳. استانبول: انتشارات TDV، ۲۰۰۱.  
محمد توفیق. *قافلة الشعرا*. ویرایش فاطمه صبیحه کوتلر اوغوز. آنکارا: انتشارات وزارت گردشگری و فرهنگ ترکیه،  
۲۰۱۷.

نظامی، الیاس بن یوسف. خسرو و شیرین. به کوشش عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.  
نظامی، الیاس بن یوسف. گنجینه نظامی (شرح حال نظامی و فرهنگ لغات)، تصحیح و تحشیه حسن وحید  
دستگردی. تهران: قطره، ۱۳۷۶.

بیلاز، عمر. فرهاد و شیرین در زمینه حکایه عامه. آنکارا: انتشارات پگم آکادمی، ۲۰۱۴.

## KAYNAKÇA

Alpay, Gönül. “Ali Şir Nevaî'nin Ferhad ü Şirin Mesnevisi Üzerindeki Etkileri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten* 18, sy. 158 (1971): 155-67.

Alpay Tekin, Gönül. *Ali Şir Nevayi: Ferhad ü Şirin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Behzad, Sara. “Şem'î Şem'ullâh ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr (İnceleme-Tenkitli Metin-Özel İsimler Sözlüğü)”. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2017.

Bulut, Serdar. “Asya Coğrafyası'nın Büyük Edibi Ali Şir Nevâî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türk Dili'ne Katkıları”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2017): 23-41.

Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2004.

Esir, Hasan Ali. “Lâmi'i Çelebi Ferhâd ile Şîrîn (İnceleme-Metin-İndeks)”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.

Firdevsi, Ebu'l-Kasım. *Shah-name-i Firdevsi*. nşr. Faridoun Jonaydi, 5 cilt. Tahran: Bonyade Nishabur, 1387.

Göksoy, İsmail Hakkı. “Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemleri”. *Asr-ı Saadet Dünyası: Önder*

- Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Güneş, Mustafa. “Kütahyalı Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kütahya Özel Sayısı (2014): 1-6.
- Güney, Adnan. “Türk Siyasal Anlayışında Devlet Anlayışı”. Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002.
- Hacıeminoğlu, Necmettin. “Karahanlı Türkçesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 412-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hacıeminoğlu, Necmettin. *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- İlaydın, Hikmet. “Anadolu'da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı”. *Türk Dili* 30, sy. 277 (1974): 765-74.
- İsen, Mustafa. *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (Gelibolulu Ali)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Kılıç, Filiz. *Meşâ'irü's-Şu'arâ (Aşık Çelebi Tezkiresi)*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018.
- Kristin C., Arthur. *İran der-zaman-i Sasaniyan*. trc. Resid Yasemi. Tahran: Amir Kebir Yayınları, 1367.
- Latifi. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. ed. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018.
- Mehmet Tevfik. *Kafiletü's-Şu'ara*. Ed. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Hanife Koncu ve Müjgan Çakır. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm

- Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Merçil, Erdoğan. “Gazneliler”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 480-84. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Nizami, İlyas bin Yusuf. *Hüsrev u Şirin*. ed. Abdulmajid Ayati. Tahran: Elm u Farhang Yayınevi, 1383.
- Nizami, İlyas bin Yusuf. *Gencine-i Nizami (Şerh-i Hal-i Nizami ve Ferheng-i Lugat)*. ed. Hasan Vahed Destgerdi. Tahran: Kadre Yayınları, 1376.
- Özaydın, Abdülkerim. “Karahanlılar”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24:412-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Reyahi, Layla. *Kahramanan-i Hüsrev u Şirin*. Tahran: Amir Kebir Yayınları, 1358.
- Tarlan, Ali Nihat. *Fuzuli Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2005.
- Tavukçu, Orhan Kemal. “Hüsrev ü Şirin Konulu Eserlerde Esas Kahraman Olarak Hüsrev veya Ferhad’ın Tercih Edilme Sebepleri”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000): 143-48.
- Timurtaş, Faruk. “Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhad u Şirin Hikâyesi”. *Türk Dili* 9 (1959): 65-88.
- Yılar, Ömer. *Halk Hikayesi Olarak Ferhad ile Şirin*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.

**EXTENDED ABSTRACT**

**HUSREV U SHIRIN-FARHAD U SHIRIN MASNAVIS**

**AND FERHAD AS THE PRIMARY HERO IN**

**TURKISH LITERATURE**

Throughout history, Turks and Persians have had a common history, sometimes with wars, sometimes with trade and faith. Undoubtedly, this common past has deeply affected the literature of the two nations. While the Turks who accepted Islam gradually entered the Islamic culture, one of the cultures they were most affected by was the Persians who had become Muslims before them. The fact that many Islamic terms use Persian instead of Arabic is a result of this interaction.

This influence also influenced the post-Islamic Turkish literature and enabled many genres, topics and understandings developed in Persian and Arabic literature to enter Turkish literature. For example, important verse forms of Persian and Arabic literature such as masnavi, ghazal and eulogy, and important masnavis of Arabic and Persian literature such as Leyla and Mecnun, Vamık and Azra, Husrev and Shirin have also entered Turkish literature. Although these masnavis, which are included in the subjects of Turkish literature, were first translated through translation, they were escaped from translation with the efforts of Turkish authors and became original works that have survived to the present day by filtering from the poets' own traditions, culture and world of thought.

In this context, the story of Husrev and Shirin, which he first wrote in Firdevsi's Shahname, is about the love adventures between Husrev-i Parviz, one of the last rulers of the Sassanid Empire, and Şirin, the nephew of the Armenian queen. Later, this story found great

popularity in Nizami's pen and was revived by many poets in Persian literature. Although minor changes were made in Persian literature, Nizami's work was generally adhered to.

The masnavi of Hüsrev and Şirin, whose first translation into Turkish literature was translated by a poet named Kutb during the Altınordu state, was later given the best translation example by his Sheyhi. Although this masnavi first entered Turkish literature with translation and quotation, original masnavis were revealed by making additions and deletions by many poets, especially Ali Shir Nevayi and Lamii Chelebi. Although the masnavis of Husrev and Shirin / Farhad and Shirin / Farhad-name in classical Turkish literature are taken from Persian Literature in terms of source, thanks to the innovations made by the poets, they have gained the identity of a copyrighted work rather than translation.

In Turkish folk literature, the heroes of the story have completely differentiated, changed and evolved into a completely different story. Sirin is neither Sirin nor Farhad in Persian literature anymore. However, Husrev was not a very popular hero in Turkish literature, but Ferhad took his place. Even the name of Husrev is not mentioned in Turkish folk literature.

The most important reasons for Ferhad's popularity and prominence in Turkish literature are as follows: Turkish poets, especially Ali Shir Nevayi and Lamii Chelebi, are concerned about creating original works by getting rid of the influence of Persian literature. Secondly, Husrev-i Parviz's tearing up and disrespecting the Prophet's letter of invitation to Islam in history aroused hatred towards Husrev in Muslim Turks, and it was reported that some sect sheikhs would not tolerate works on Husrev's life in the sight of Allah. This situation pushed Turkish poets to search for another hero instead

of Husrev and paved the way for Farhad to be the protagonist. The best example of this is the poet named Ahi, who died in 1517. The sheikh, who wrote a part of his work called “Hikayet-i Şîrîn ü Pervîz ve Rivayet-i Gülgûn u Şebdîz”, which he wrote based on the masnavi of the poet Nizami, and sent it to his sheikh, said that this was not true. He stated that the Prophet would not be pleased with this, so Ahi gave up completing his work and his work was left unfinished. Another reason is that Ferhad, who was only an engineer and stonemason in Nizami, is presented as the son of a khan in Turkish literature, as can be seen in Ali Shir Nevayi and Lamii Chelebi, and his rule in Turkestan, and his tendency to Turkify. Another point is that Ferhad's pure, clean love, free from all kinds of evil and malice, enabled Ferhad to become the protagonist. In Nizami, although Husrev loves Shirin, quarreled with her, got angry, had separations and even married Meryem and Sheker, none of these happened in Farhad. Farhad, who once saw Shirin and fell in love, did not let another dream enter his eyes until he died. This faithful and pure love of Farhad found the place he deserved in Turkish literature and made him the first hero. Due to these reasons, Husrev became the third hero in Turkish literature, and not being content with this, he took on a bad character who entered like a bush between two lovers who loved each other, who persecuted and tried to separate the lovers. The generous and fair Husrev, who became famous thanks to his grandfather in Persian literature, is replaced by Husrev, who shed cruel blood.

In this study, Husrev's situation in Turkish literature was examined and what motivated Farhad to be the protagonist was examined.

# İNCİLLER GÜVENİLİR METİNLER MİDİR?

Yazar: Zafer Duygu, (İstanbul: Düşün Yayıncılık,

Ocak 2020, 376 sayfadır.)



## Kitap Değerlendirmesi

Nurullah Serhat Kulaklı\*

Makale Geliş: 07.11.2021

Makale Kabul: 12.12.2021

Hıristiyanlık Tarihi'ni incelediğimiz zaman ilk dönemlerden itibaren bu din içerisinde çeşitli tartışma konularının olduğunu görmekteyiz. Zafer Duygu, bu çalışmada Hıristiyan âleminde yer alan

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Balıkesir, Türkiye, e-mail: serhatkulakli1903@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4369-0369.

Atıf için; Kulaklı, Nurullah Serhat. "İnciller Güvenilir Metinler Midir?". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 455-464.

tartışma konularından biri olan İncil metinleri hakkında değerlendirme yapmıştır. Yazarımız kitabın bilimsel bir kitap olduğunu, bilimsel metotların kullanılacağını ve kitabın akademik olma iddiası taşıdığını dile getirmiştir. Eseri okuduğumuzda da bu durumun kitabın başından sonuna kadar devam ettiğini görmekteyiz. Eserin başlığı ve çalışmanın içeriği, akışı oldukça uyumludur. Çalışma, İncil metinlerinin güvenilir olup olmayacağı hususunda gerek kutsal kitaptan alıntılar yaparak gerekse Hıristiyan yazarların fikirlerinden alıntılar yaparak bu konu hakkındaki karşıt görüşleri de bir araya getirerek gerçekliği tüm çıplaklığıyla sunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu eserde Kitab-ı Mukaddes eleştirisi yapılmıştır. Türkiye’de bu konuyla ilgili akademik çalışmalar pek fazla yapılmamıştır. Bu kitap konuyla ilgili araştırma yapmak isteyen kişiler için değerli bir kaynak görünümündedir. Kitap giriş bölümü dâhil toplam dört bölümden oluşmaktadır.

**Giriş bölümü** “İsa ve Kaynaklar Problemi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Hz. İsa’nın tarih boyunca tartışılan bir şahsiyet olduğu dile getirilmiştir. Çünkü Hz. İsa hakkında hemen hemen herkesin bir fikri vardır. Fakat bununla beraber burada tarihsel İsa ve Teslis’in ikinci unsuru Oğul İsa faktörünün olduğunu da unutmamak gerekir. Yazar burada kaynak taraması yaparak Yahudi, İslam, Sabii, Maniheist vs. kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle İsa portresini çizmiştir.

Yazar aynı zamanda Hz. İsa hakkında bilgiler verirken diğer dinleri vermeye yetinmeyerek Hıristiyan âlemindeki İncil metinlerinden hareketle de İsa hakkında çıkarımda bulunmuştur.



Bunun sonucunda Tomas ve Yakup İncillerini tutarlı bulup, diğer İncil metinlerini çelişkili bulmuştur. Bu durumu kuru kuruya bilgi olarak paylaşmayıp aynı zamanda nedenleriyle beraber açıklamıştır. Hz. İsa'nın şahsiyetiyle ilgili bilgiler aktarılırken onu peygamber olarak gören kişilerinde olduğu nakledilmiştir. Hatta bu bilgiyi İncil metinlerden temellendirerek desteklemiştir. Yazar İsa ile ilgili bilgileri aktarırken sadece Türkçe çeviriden değil aynı zamanda Yunanca metinlerine de yer vererek çalışmasına zenginlik katmıştır. Yazar Hz. İsa'nın şahsiyetiyle ilgili eleştirel yöntemle sorular sorarak okuyucunun ufkunun genişlemesini de sağlamıştır. Daha sonraki bölümlerde izleyeceği yol hakkında bilgi vererek kitabın birinci bölümüne geçmiştir.

**Birinci bölümde,** “Antikçağ’da İncil Eleştirisi” konusu incelenmiştir. Hıristiyan aleminde İncillerin sayısı oldukça fazladır. Yazar bu bölümde çalışmasını sadece dört İncil’e yönelik yapacağını belirterek çalışmasını sınırlandırmıştır. İncil metinlerinin Antikçağ’dan itibaren tartışıldığını görmekteyiz. Pagan yazarların Hıristiyanlara yönelik İncil eleştirisi yaparken İncil metinlerinin tahrif edildiğini ve İncil metinlerinin kendi aralarında bile çelişkili olduğunu dile getirirken Hıristiyan yazarlar ise problem olarak gördükleri bu konuyu kendilerince cevaplamaya çalışmışlardır. Yazar, İncil metinlerinin çelişkilerini anlatılırken sadece Müslüman yazarlardan yararlanmamıştır. Eusebius gibi kilise kökenli insanların fikirlerine atıfta bulunarak da çalışmaya değer katmıştır. Anlatmış olduğu her bölümün sonuna özetle, kısaca gibi açıklamalar ekleyerek verilmek istenen mesajının ne olduğunu okuyucuya aktararak bilginin kalıcı olmasını sağlamıştır. İncil metinleriyle ilgili çelişkili konuları

farklılıklarıyla ele alarak okuyucunun zihin dünyasını geliştirmiştir. Genel itibariyle bu bölümde Antikçağ'dan itibaren İncil metninin güvenilirliği hususunda tartışmaların yaşandığını görmekteyiz. Bu tartışmalara Hıristiyan yazarlar nasıl yaklaşım sergilediğini nasıl bir duruş gösterdiğini yazarımız bizlere aktarmıştır.

**İkinci bölümde** yazarımız, ‘‘Kitab-1 Mukaddes Eleştirisi ve İnciller’’ başlığı altında konuyu işlemiştir. Yazar, bu bölümde meseleyi kaynak eleştirisi, form eleştirisi, redaksiyon eleştirisi gibi tarihsel yönden incelerken aynı zamanda metin eleştirisi yönünden de İncil metinlerini bilimsel süzgeçten geçirerek okuyucusuna aktarmıştır. Hatta bu bölümde sadece bilgi vermekle kalmayıp kaynak eleştirisinin ne olduğunu, form eleştirisinin ne olduğunu, redaksiyon eleştirisinin ne olduğunu anlatarak bu konu hakkında da okuyucuya bilgi katmıştır. Yeni Ahit’i oluşturan metinler dogmatik yönden uzak tutularak rasyonalist bir şekilde incelenmiştir. Metin eleştirisine baktığımızda kopya edilen eser ile orijinal eser arasında herhangi bir çelişki var mı? bunu kontrol eder. Kitab-1 Mukaddes bağlamında konuya baktığımızda İnciller arasında bile aynı konunun farklı şekilde anlatıldığını görmekteyiz. Kaynak eleştirisi ise metnin tarihsel süreç içerisinde nereden nereye şekillendiğini göstermesi hususunda önemlidir. Günümüzdeki İnciller kopya edilen metinlerdir. Orijinallikten uzaktır. Kopyalama işleminde yapılan bir hatanın bir sonraki kopyalama işleminde de hata doğurması muhtemeldir. İncil metinlerinde yazarlar bazen kasıtlı olarak bilinçli bir şekilde müdahalede bulunarak İncil metinlerini değiştirmiştir. Bazen çeviri yapan kişi kelimenin anlamını bilmeyerek yetersiz kalmıştır. Bazen de kopyalanan bu metinlerin yazıldığı kâğıtlar yıpranarak zamanla kaybolmuştur. Tüm bu nedenler

bu metinlere kuşkuyla bakılmasına yol açmıştır. Yazar burada Markos İncili'nden Yuhanna İncili'nden örnekler sunarak aktardığı bilgiyi doğrulamıştır. İncil metinlerine tarihsel yönden de eleştiri yapan yazar olaylara tarihsel açıdan yaklaşmanın öneminden ve metodundan bahsederken aynı zamanda tarihçinin bakış açısının nasıl olması gerektiği hakkında bilgiler de vermiştir. Kaynak eleştirisi kapsamında hadiseye baktığımızda Yeni Ahit metinlerinin yazarları kendi bilgi ve tecrübelerinden çok fazla yararlanmamıştır. Çünkü bu metinler İsa sonrası dönemlerde kaleme alınmıştır. Kaynak eleştirisinden hareketle bugünkü İncil metinlerinin yazarı bu metinlerin gerçek yazarı değildir anlayışına sahip olmaktayız. Yazar bu düşüncesini de sebepleriyle temellendirerek çalışmasını oluşturmuştur. Hatta bu durumu Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bölümlerden hareketle bizlere sunmuştur. Yazar bu bölümde İncil metinlerinin kaynaklarına da atıfta bulunmuştur. Özellikle kaynakları tablo kullanarak aktarması bilginin daha sistematik bir şekilde okuyucuya aktarıldığını göstermektedir. İncillerin kaynağına baktığımızda ilk İncil'in Markos İncili olduğu düşünülmektedir. Markos İncili kendi kitabını sözlü gelenekten oluşturarak yazmıştır. Luka ve Matta ise Markos'u kaynak alarak İncil metinlerini oluşturmuşlardır. Yazar redaksiyon eleştirisine değinerek İncil metinlerinin nasıl düzenlendiğini aktarmıştır. Redaksiyon eleştirisiyle Matta, Markos'u kendisine kaynak almıştır. Fakat bu kaynağı kendine uygun olacak şekilde düzenlemiştir. Yazar redaksiyon eleştirisi konusunu, sinoptik problemlerle beraber ele alacağını belirterek ikinci bölümü tamamlamıştır.

**Üçüncü bölüm** Sinoptik Problem ve İnciller başlığı altında incelenmiştir. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan metinleri bir araya

getirerek aynı konuda farklı yorumların yapıldığı gözler önüne serilmiştir. Yazar sinoptik problemin ne olduğunu okuyucuya açıklayarak giriş yapmıştır. Sinoptik problem Markos, Matta ve Luka İncilleri'nin karşılaştırılarak okunması disiplindir. Sinoptik problemin tarihçesinden bahsederek Türkiye'de bu konu hakkında yapılan çalışmaların eksik olduğunu tespit etmiştir. Yazar burada sinoptik İncillerin üçünde de ortak bulunan kısımları, sadece ikisinde bulunan kısımları ve birbirinden bağımsız olan kısımları zikretmiştir. Bunu yaparken anlatıyı tabloya dökerek çalışmasını gerçekleştirmiştir. Sinoptik İnciller dediğimizde Yuhanna devre dışı kalmaktadır. Çünkü Yuhanna İncili teolojik yönü ağır basan bir İncildir. Üçlü gelenek başlığı altında yazar Sinoptik İncillerde ortak yer alan bölümlere değinmiştir. İkili gelenek başlığı altında ise örnek bir olay iki İncil metninde olup diğerinde olmaması durumudur. Yazar bu durumları İncil metinlerinde yer alan örneklerle açıklaması öne sürdüğü tezi kanıtlar niteliktedir. Örneğin incir ağacı öyküsü Matta ve Markos'ta birbirlerine yakın bir anlatım varken Luka'da bambaşka bir anlatı söz konusudur. Fakat genel anlamıyla ikili gelenek dediğimizde Luka ve Matta'da ortak bulunan Markos'ta bulunmayan anlatılardır. Bu İnciller sinoptik (benzeşik) İnciller olmasına rağmen neden bazı olaylar ayrı olarak görülür? Çünkü Matta ve Luka Markos'tan farklı bir kaynağa başvurmuş olması muhtemeldir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sinoptik eleştiri konusuna Yuhanna dâhil değildir. Çünkü Yuhanna gerek materyal seçimi olsun gerek kronolojik sıralama olsun farklılık gösterdiğinden dolayı Yuhanna bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Yazar sinoptik problem konusunu eserde karşılaştırmalı bir şekilde incelemiştir. Bununla beraber çıkarımlarda bulunduğu sonucu

maddeler halinde yazarak anlatmak istediği konuyu toplu bir şekilde okuyucuya aktarmıştır. Yazar bu bölümde sinoptik problemle ilgili fikirlerini beyan eden alanında uzman kişilerin görüşlerini de yazarak sinoptik problem hakkında genel bir çerçeve çizmiştir. Daha sonraki bölümde ise bu problemlere yönelik çözüm önerilerini zikretmiştir. Daha sonra ise sinoptik problemle ilgili tartışmayı veya çözüm önerilerini bir kenara bırakarak bu alandaki en popüler konu olarak gördüğü Markos'un önceliği özelinde İncillerin tahrifi konusuna değinerek araştırmasını sınırlandırmıştır. Erken dönemlerde Markos ve Luka'nın sıralaması hakkında tartışmalar mevcut idi. Bilinen gerçek ise Matta'nın birinci Yuhanna'nın dördüncü İncil olmasıydı. Markos üçlü gelenek içinde yer alan ortak İncil metnidir. Meseleye ikili gelenek açısından baktığımızda ise Matta ve Luka birbirlerine yakın bir görünüm çizmektedir. Markos, Matta ve Luka'da kendi metninden farklı olan bilgileri neden yazmadı? Markos bilerek isteyerek kasıtlı bir şekilde bilgileri göz ardı ettiğini düşünelim. Bu durumda Markos İncili'nin güvenilirliği zedelenebilirdi. En isabetli karar ise Markos'un Matta ve Luka'dan önce kaleme alındığıdır. Aynı zamanda Matta ve Luka'nın Markos haricinde başka bir kaynaktan da yararlandığını göstermektedir. Markos İncili'nin Matta ve Luka'ya göre daha yalın olması da Markos İncili'nin daha önce yazıldığını göstermektedir. Yazar bu konuyu ele alırken tüm olayı gerek bilimsel gerek tarihsel gerekse teolojik yönden inceleyerek bizlere aktarmıştır. Yazar öne sürdüğü bilgiyle ilgili benzetme yaparak okuyucunun hafızasında bilginin somut yer edinmesini sağlamıştır. Daha sonraki bölümlerde ise yazar Markos'ta yer alan metnin Matta'ya, Luka'ya nasıl geçtiğini tablolar halinde göstermiştir. Bu değişim aynı zamanda Matta ve Luka

İncillerini kaleme alan kişilerin teolojik bakış açısını da bizlere yansıtmaktadır. Son olarak İncil yazarları, özellikle Yuhanna, İsa'yı, tevhit çizgisinden uzak tutan bir anlatımı mevcuttur. Bununla beraber aynı zamanda İncil yazarları İsa'nın kristolojik değerini yüceltmişlerdir. Bunu yaparken kilisenin değer vermediği beşer İsa düşüncesinden uzaklaşarak kilisenin değer verdiği teolojik bağlamda İsa konusunu işlemişlerdir. Yazar bu konuyu da anlatırken İncillerde yer alan metinleri tablo yöntemiyle bizlere göstererek farklılıkları bir kez daha gözler önüne sermiştir.

**Kaynakça bölümü** oldukça hacimlidir. Türkiye'de bu alanla ilgili araştırmaların sınırlı olduğunu da göz önünde bulundurarak çalışma başucu kitabı görünümündedir. Kitabın ön sözünde yazar akademik bir kitap olduğunu zikretmiştir. Kitap akademik camiaya hitap etmektedir. Fakat kitabın arka sayfasında kitapta geçen kelimelerin yer aldığı dinler tarihi sözlüğü oluşturulmuş olsaydı kitapta yer alan bazı kelimeler okuyucular açısından daha anlaşılır olabilirdi.

## SONUÇ

Kitab-ı Mukaddes hakkında yapılan metin eleştirisi, kaynak eleştirisi, form eleştirisi ve redaktör eleştirisi gibi bilimsel süzgeçten geçirilerek İncil metinleri üzerine yapılan çalışma İncil metinlerinin güvenilir olamayacağını ortaya koymaktadır. Antikçağ'dan itibaren İncil metinlerine yapılan eleştirilere Hıristiyan âlemi mantıklı bir cevap sunamadığı gibi Kitab-ı Mukaddes içerisinde de yer alan bilgilerin birbirleriyle çeliştiğini görmekteyiz. Antikçağ'da İncil metinleri hakkında çalışma yapan düşünürlerin fikirleri burada incelenerek Hıristiyan kutsal metinlerini kutsal kitap olarak görmediklerini

anlamaktayız. Çünkü bu metinleri eleştirmekle beraber aynı zamanda doğru olduklarını kabul etmemektedirler. Buna karşı Hıristiyan düşünürler ise İncil metinlerinde yer alan bu sorunları çözmek için girişimde bulunmuşlardır. Çalışma modern dönemde yapılan bilimsel yöntemler perspektifinde incelenerek birçok gerçeği gün yüzüne çıkarmıştır. Metin eleştirisi ve tarihsel eleştiri yöntemleriyle beraber İncil metinleriyle ilgili gerçekler ortaya çıkmıştır. Sinoptik problem kapsamında İncil yazarları kaynak olarak neyi kullandı? Redaktör dediğimiz düzenleyiciler kaynak olarak kullandığı İncil metnine ne gibi değişiklikler yaptı? Bütün bunlar incelenerek redaktörlerin teolojik fikri hakkında bilgi sahibi olarak aynı zamanda redaktörlerin kendi fikirleri doğrultusunda İncil metinlerini değiştirdiklerini görmekteyiz. Hz. İsa'yı tevhit çizgisinden uzaklaştırarak kilisenin değer verdiği teolojik yönü ağır basan bir İsa motifi çizilmiştir. Bütün bu bilgilerin ışığında Markos, Matta, Luka ve Yuhanna İncil metinlerinin güvenilir olmadığı görülmektedir. İncil yazarları, İncil metinlerinde yer alan İsa'nın, tarihsel yönünü yok sayarak onun Tanrı oğlu, Mesih olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir.

## BEYANNAME

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.